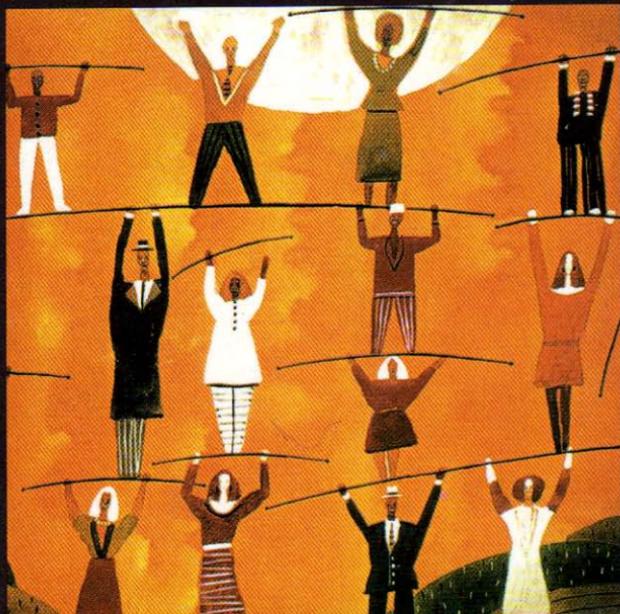


Richard Sennett



El respeto

*Sobre la dignidad del hombre en
un mundo de desigualdad*



ANAGRAMA
Colección Argumentos

Richard Sennett

El respeto

Sobre la dignidad del hombre
en un mundo de desigualdad

Traducción de Marco Aurelio Galmarini



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
Respect in a World of Inequality
W. W. Norton
Nueva York, 2003

*A Victoria y Kevin,
y a Niall*

Diseño de la colección:
Julio Vivas
Ilustración: Todd Davidson/Getty Images

cultura Libre

© Richard Sennett, 2003
© EDITORIAL ANAGRAMA, S.A., 2003
Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 84-339-6197-7
Depósito Legal: B. 34706-2003

Printed in Spain

Liberduplex, S.L., Constitució, 19, 08014 Barcelona

... que el bien aumente en el mundo depende en parte de actos no históricos; y que ni a vosotros ni a mí nos haya ido tan mal en la vida como podría habernos ido se debe, en buena parte, a todas las personas que vivieron con lealtad una vida anónima y descansan en tumbas que nadie visita.

GEORGE ELIOT
Middlemarch

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer a Jean Starobinski el ejemplo de su escritura, sobre todo la de *Largesse*. Agradezco las sugerencias de Victoria Glendinning sobre los usos de la autobiografía y las discusiones sobre sociología con Eric Klinenberg, Steven Lukes, Craig Calhoun y Saskia Sassen. Niall Hobhouse comentó conmigo el libro desde el principio hasta el final. Murray Perahia corrigió mis recuerdos. Alexander Nahamas, en Princeton, y Alan Ryan, en Oxford, me ofrecieron oportunidades de presentar partes de este libro; a los colegas de ambos centros les estoy agradecido por sus comentarios. Michael Laskawy y Chryssa Kanellak-Reimer colaboraron conmigo en la investigación. Stuart Proffitt, de Penguin, y Alane Mason, de Norton, dieron pruebas de ser editores pacientes y firmes puntos de apoyo.

PREFACIO

Hace varios años escribí un libro sobre el trabajo: *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Entonces pensé que el libro serviría como título de cabecera sobre los servicios del sistema del bienestar. Los receptores de estos servicios suelen quejarse de que no se los trata con respeto. Pero la falta de respeto que ellos sienten no sólo se debe a que sean pobres, ancianos o enfermos. La sociedad moderna carece de expresiones positivas de respeto y reconocimiento de los demás.

Naturalmente, la sociedad tiene una idea dominante: la de que tratándonos unos a otros como iguales afirmamos el respeto mutuo. Sin embargo, ¿podemos respetar solamente a nuestros iguales en fuerza? Algunas desigualdades son arbitrarias; otras son muy difíciles de tratar, como las diferencias de talento. En la sociedad moderna no hay en general expresión de consideración y reconocimiento mutuos entre los individuos más allá de estas fronteras.

En el sistema de protección social, la gente toma plena conciencia de la ardua cuestión de la igualdad cuando tiene la experiencia de que sus derechos a la atención de otros residen exclusivamente en sus problemas, en la realidad de su desvalimiento. Para ganar respeto, no hay que ser débil, no hay que padecer necesidad.

En general, cuando se insta a los beneficiarios de ayudas

sociales a «ganar» respeto por sí mismos, lo que se quiere decir es que se hagan materialmente autosuficientes. Pero en el conjunto de la sociedad, el respeto por uno mismo no sólo depende del nivel económico, sino también de la manera en que se logra. El respeto por uno mismo no se «gana» de la misma manera que el dinero. Una vez más se interpone la desigualdad; hay quienes pueden alcanzar respeto por sí mismos en el escalón más bajo del orden social, pero su conservación es frágil.

La relación entre respeto y desigualdad ha terminado por ser mi tema dominante. Cuando comencé a poner mis pensamientos por escrito advertí hasta qué punto había dado forma a mi vida. En efecto, me crié en el sistema de protección social y escapé luego a él gracias a mis talentos. No había perdido el respeto por quienes había dejado atrás, pero mi valoración de mí mismo se apoyaba en la manera de dejarlos atrás. De esta suerte, no era en absoluto un observador neutral; para que el libro que escribiera sobre este tema fuera honesto, tenía que escribir, al menos en parte, a partir de mi experiencia personal. Sin embargo, a pesar de que me gusta mucho leer las memorias que escriben otros, la confesión personal me desagrada.

Así las cosas, este libro se convirtió en un experimento. No es un libro de políticas prácticas para el Estado del bienestar, ni una autobiografía propiamente dicha. Más bien he tratado de utilizar mi experiencia personal como punto de partida para explicar un problema social más amplio.

Primera parte

Escasez de respeto

La falta de respeto, aunque menos agresiva que un insulto directo, puede adoptar una forma igualmente hiriente. Con la falta de respeto no se insulta a otra persona, pero tampoco se le concede reconocimiento; simplemente no se la *ve* como un ser humano integral cuya presencia importa.

Cuando la sociedad trata de esta manera a las masas y sólo destaca a un pequeño número de individuos como objeto de reconocimiento, la consecuencia es la escasez de respeto, como si no hubiera suficiente cantidad de esta preciosa sustancia para todos. Al igual que muchas hambrunas, esta escasez es obra humana; a diferencia del alimento, el respeto no cuesta nada. Entonces, ¿por qué habría de escasear?

1. RECUERDOS DE CABRINI

LAS VIVIENDAS SOCIALES

A principios del siglo pasado, los negros pobres norteamericanos comenzaron a escapar a la servidumbre del Sur rural y a trasladarse a las ciudades del Norte. Cuando estalló la Segunda Guerra Mundial, esta marea migratoria se incrementó; tanto los negros como las negras encontraban empleo en la industria de guerra, que ofreció a las mujeres una alternativa al servicio doméstico. En Chicago, mi ciudad natal, los blancos no tenían mejor disposición que en el Sur para con los negros; la aparición de estos nuevos trabajadores industriales impulsó a polacos, griegos e italianos a alejarse de los negros, a pesar de que tenían que trabajar todos juntos.

Pero los planificadores urbanos, en un intento por interrumpir la fuga de blancos de los barrios en los que se establecían los negros, construyeron en el corazón de Chicago nuevas viviendas, en las que se reservaba cierta cantidad de plazas para blancos pobres. Cabrini Green fue uno de esos enclaves racialmente mixtos y fue allí donde pasé parte de mi niñez.

Años después, Cabrini se convirtió en emblema de todo lo peor que podía haber en materia de vivienda pública: abundancia de drogas y pistolas y parterres cubiertos de cristales rotos y excrementos de perro. Pero a finales de los años cuarenta, un espectador foráneo no habría visto en este polígono de vivien-

das otra cosa que una arquitectura sencilla de largas y simples cajas bajas y sin adornos que suavizaran sus líneas. Pero las instalaciones sanitarias funcionaban, los parterres eran verdes, había buenas escuelas en la cercanía. En verdad, para los negros que llegaban a Chicago, «el futuro parecía brillante», dijo más tarde un observador de un complejo de viviendas sociales como el nuestro; estas casas de ladrillos de ceniza sustituían las chabolas de papel alquitranado en las que tantos habían vivido en el Sur, pues estas casas les enviaban una señal de que finalmente la sociedad en su conjunto les reconocía su penuria histórica.¹ «Entonces —escribió mi vecina Gloria Hayes Morgan— las Viviendas Frances Cabrini eran lo bastante limpias y baratas como para que las familias estuvieran contentas en ellas hasta que pudieran aspirar a algo mejor.»²

Sin embargo, otra era la señal que la vivienda pública enviaba a los blancos pobres de Cabrini.

La lucha racial tenía en Chicago una larga historia; en el momento de la Segunda Guerra Mundial, las autoridades sabían que tenían que abordarla de alguna manera. Cuando se inauguraron estas viviendas, en 1942, las autoridades propusieron a los blancos pobres: si vivís entre negros, nos haremos cargo de vuestros alquileres. La guerra había producido escasez de viviendas en la ciudad, sobre todo de viviendas baratas. De la misma manera que los planificadores gubernamentales anteriores y posteriores, los proyectistas de Cabrini Green trataron de poner remedio a un gran mal social mediante la satisfacción de esta necesidad práctica del sistema del bienestar, pues utilizaba la vivienda como «instrumento» para combatir la segregación racial. No era un instrumento que emplearan de manera directa; según mi conocimiento, ninguno de los creadores de Cabrini Green vivió efectivamente entre nosotros. Ni tampoco la pequeña burguesía negra de la ciudad. No sé si nuestros vecinos eran más o menos racistas que otros blancos, pero, con independencia de sus opiniones, estaban al servicio de la integración racial tal como la imaginaba una clase superior.

De acuerdo con el proyecto original, Cabrini sería blanco

en un setenta y cinco por ciento y negro en el veinticinco por ciento. Pero cuando abrió sus puertas, los porcentajes se habían invertido.³ Mi madre recordaba a muchos blancos de clase media empujados al barrio por la escasez de viviendas, pero, estadísticamente, los residentes de clase media eran muy pocos y fueron los primeros en marcharse.⁴ Entre los otros blancos, destinados a permanecer más tiempo en Cabrini Green, había veteranos heridos de guerra que no trabajaban a tiempo completo y algunos enfermos mentales, no lo suficientemente graves para estar ingresados en el hospital, pero demasiado frágiles para vivir solos, que las autoridades habían alojado entre nosotros. Esta heterogénea comunidad de negros, blancos pobres, heridos y perturbados mentales fue el marco de los sujetos del experimento de integración social.

En el esfuerzo por emplear la vivienda para pobres como laboratorio de problemas no resueltos en la sociedad general no había nada típicamente norteamericano. En Gran Bretaña, ya a comienzos del siglo XIX se le había ocurrido a Jeremy Bentham que la vivienda para nuevos trabajadores sirviera como modelo de una sociedad más coherente e integrada: la Ley de Viviendas para Artesanos y Trabajadores Británicos de 1868 apuntaba a mostrar que era posible domesticar el capitalismo de mercado modelando el tejido físico de la ciudad. El primer plan de viviendas Peabody Trust condujo a experimentos arquitectónicos acerca del «diseño de una vida y no sólo de una casa». Todos estos esfuerzos británicos se centraron en la clase. El de Cabrini y otros planes similares de vivienda del siglo XX en Estados Unidos fueron específicos en el sentido de que se proponían tratar al mismo tiempo dos heridas sociales igualmente grandes y cada vez más hondas: la raza y la clase.⁵

Tal vez debiera explicar por qué mi madre, que procedía de otro tipo de ambiente, fue a vivir al barrio. Hija de un inventor brillante, pero excéntrico —mi abuelo ideó el mecanismo del contestador telefónico automático, pero nunca se molestó en patentarlo—, mi madre pasó la juventud entre la turbulencia de políticas radicales y el experimento artístico de la Gran Depre-

sión. Tenía su compromiso político, pero deseaba escribir; y lo que le apetecía era escribir bien, fuera o no sobre política.

A mediados de los años treinta conoció a mi padre, quien poco después se fue a luchar en la guerra civil española con su hermano, el miembro de la familia en quien más exaltada era la pasión política. La guerra contra el fascismo en España atrajo combatientes idealistas de todo el mundo, muchos de los cuales regresaron desilusionados del comunismo, desilusión coronada por el pacto entre Hitler y Stalin en 1939. Así fue para mi padre, que vio trastornada su vida personal. Entonces, en un esfuerzo por salvar el matrimonio, mis padres decidieron tener un hijo, pero, como sucede a menudo en estos casos, mi nacimiento acabó definitivamente con él. Mi padre huyó cuando yo tenía sólo unos meses –no lo conocí– y mi madre quedó, desde el punto de vista económico, librada a su suerte. Desde muy joven había escrito obras de teatro y narraciones breves, pero en ese momento carecía de dinero para eso. Nos mudamos a Cabrini en 1946; yo tenía tres años.

Salvo una excepción, mi reconstrucción de los años que allí pasé tuvo que basarse forzosamente en recuerdos de otras personas, documentos oficiales y, sobre todo, en los escritos de mi madre.

En un recuerdo que escribió mi madre sobre Cabrini, por ejemplo, evocaba así nuestro apartamento: «Dos habitaciones y un baño [...], en la entrada al dormitorio había una estufa de carbón, y varias veces por día agitaba yo las cenizas y barría el suelo del salón...»⁶ Pero lo que de entrada la asombró fue el ruido exterior. El apartamento parecía «un barco asediado. Alrededor de él, desde muy temprano por la mañana hasta bien entrada la noche, se elevaba un mar de sonidos [...] voces que chillaban, reían, lloraban, gritaban».⁷ El taxista que nos llevó por primera vez a Cabrini –decía mi madre– no podía creer que una joven guapa y su hijo se mudaran a aquel sitio.

Tras dieciocho meses allí, mi madre me recordaba como un niño «extraordinariamente grande» que «parece tener más de cinco años, de rostro serio y pensativo».⁸ En dos años más, mi

tamaño sería mi salvación en las calles. También lo sería mi seriedad; en efecto, me gustaba escuchar música y aprender a leer. Mi madre había empezado la carrera que finalmente haría de ella una distinguida asistente social. Tal vez pareciéramos raros a nuestros nuevos vecinos con nuestras dos habitaciones llenas de libros y de música clásica. Además, me imagino que nuestra pobreza temporal no llevaba el mismo estigma que quizá marcará a nuestros vecinos blancos.

Ese estigma podía medirse con la geografía de la ciudad. Cabrini Green estaba a sólo ocho manzanas al oeste de la «Gold Coast» de Chicago, que era y es todavía una cinta de edificios de apartamentos de gran altura para ricos a lo largo del lago Michigan. La Gold Coast era demasiado rica para entrar en el horizonte que la mayoría reconocía como propio de su estatus social.⁹ Al oeste, sin embargo, el espacio tenía más significado. Junto a Cabrini Green se extendía el mosaico de barrios en el que los inmigrantes europeos de Chicago se establecieron al llegar, calles donde todavía hoy se habla alemán, polaco o griego. Más al oeste se levantaban los comienzos de las urbanizaciones suburbanas a las que los hijos de los inmigrantes empezaron a mudarse después de la Segunda Guerra Mundial: allí podían verse casas con garaje y pequeño jardín privado, señales de que una familia iba ascendiendo a la clase media baja.

Los blancos de Cabrini Green tenían pocas perspectivas de mudarse al oeste. Muchos, como digo, no habían conseguido recuperarse de las penurias de la Gran Depresión de los años treinta o de la guerra. Sus primos los visitaban los fines de semana y aparcaban sus enormes coches norteamericanos de la época frente a nuestras cajas de hormigón, coches que los niños rodeábamos y acariciábamos como a mascotas.

En Cabrini, a causa de su arquitectura, todo el mundo tenía una relación pasiva con la planificación. Ninguno de los residentes intervino en el diseño del lugar donde vivíamos. El plano mismo era una rígida cuadrícula de casas bajas; los espacios abiertos exteriores no admitían el cultivo de jardines ni de huertos por los residentes. Quince años después, se levantó

junto a Cabrini un grupo de edificios de gran altura al que se conoce como Viviendas Robert Taylor. El diseño de estos nuevos edificios, con sus ascensores vigilados y la distribución del espacio con indicación del sitio donde debían colocarse las camas, las mesas y los sofás, restringía más aún la libertad.

Dado el horror en que terminó por convertirse Cabrini, quisiera llamar la atención sobre el aspecto positivo de estos controles. Lo mismo que en las viviendas vienesas para trabajadores de los años veinte, estas severidades arquitectónicas de Chicago simbolizaban algo nuevo y limpio, divisa modernista del proyectista.

Sin embargo, también se imponía un tipo de pasividad más social, lo que con toda probabilidad mellaba el respeto de la gente por sí misma. A los habitantes de Cabrini Green y de las Viviendas Robert Taylor no se les permitía escoger a sus vecinos; esa decisión la tomaba por ellos la autoridad competente en Chicago sobre la base del carácter del residente y de su capacidad económica. Había un comité de residentes, por supuesto, pero se le concedían muy pocas atribuciones: mi tía me contó más tarde que raras veces los empleados que se ocupaban de administrar el polígono se molestaban en asistir a las reuniones del comité.

Tengo un vivo recuerdo de esos años: el de un incidente de violencia racial entre niños negros y blancos algo mayores que yo, que tuvo lugar muy poco antes de que nos marcháramos por primera vez del barrio. A la sazón tenía yo siete años.

Varios edificios de los que rodeaban Cabrini Green habían sido abandonados y sus habitaciones vacías estaban llenas de cristales rotos y desechos de material de construcción. Allí, en pisos vacíos uno frente a otro, los niños blancos se escondían en habitaciones a un lado de la calle y los negros al otro lado, preparados para jugar a «la guerra de cristales». El juego consistía en arrojar con una honda trozos de cristal al modo de las piedras que rebotan en el agua; cuando se cortaba a alguien del otro lado, se anotaba un punto.

Para los niños, las guerras de cristales daban más ocasión al

placer de la violencia física que a la expresión de odio racial; Gloria Morgan escribe que en el clima racial de la comunidad había «en el aire la suficiente carga eléctrica como para dar lugar a fricciones ocasionales». ¹⁰ La emoción de las guerras de cristales estaba en la sangre. Los jugadores se anotaban pocos tantos en forma directa, pues era fácil asomarse y ver venir el vidrio. El juego se tornaba peligroso cuando los trozos se estrellaban contra las paredes del fondo de las habitaciones; entonces a los jugadores se les clavaban esquirlas de vidrio en los tobillos y en las manos.

Sin embargo, una vez una niña negra estuvo a punto de morir a causa de un corte en el cuello. Sus compañeros de equipo la llevaron al hospital en un autobús que pasaba y al que hicieron detenerse; el hospital no dio aviso a los padres, sino a la policía; ésta, otra vez, llamó a la escuela y no a los padres, y la escuela convocó un batallón de trabajadores sociales, que acudieron a la comunidad. De esta manera, los padres sólo se enteraron del incidente una vez todo había terminado bajo la conducción de profesionales.

Más tarde mi tía me mencionó este incidente como una razón por la que mi madre quiso marcharse a la desesperada de Cabrini. Nuestros vecinos blancos, evidentemente, estaban enfadados con las autoridades por su interferencia; los padres negros, en cambio, estaban más enfadados con sus hijos por haber atraído la atención de las autoridades. La diferencia tiene sentido. En el Sur, un incidente como éste podía encender la chispa de ataques a los negros adultos; los fantasmas del racismo podían despertar con independencia de quién fuera la víctima. Para los blancos de Chicago, el problema era que las autoridades habían usurpado el papel parental; otros adultos habían intervenido antes que ellos.

Cuando regresé a Chicago para ir a la universidad, una maestra ya mayor de la escuela local me contó que recordaba muy bien el incidente, porque los padres blancos se habían vuelto contra ella, creyendo que estaba enterada de las peleas pero se había mantenido al margen de ellas. Años más tarde,

mientras entrevistaba a familias blancas de clase obrera de Boston, advertí un giro lingüístico peculiar para expresar esta convicción. Era el uso del pronombre «ellos» tanto con referencia a los negros pobres como a los profesionales liberales de clase media, como maestros y asistentes sociales. Ese uso confunde raza y clase y asigna a «ellos» el valor de una singular amenaza de invasión; expresa un temor de la clase trabajadora a la vulnerabilidad. En Boston, los trabajadores blancos llevaban décadas peleando con «ellos» en resistencia a la integración racial forzosa en las escuelas. En Chicago, los blancos de Cabrini Green habían aceptado las viviendas baratas integradas; no había muro alguno capaz de protegernos —a «nosotros»— de «ellos».

Cincuenta años después, con todas las distorsiones y cierta sabiduría inherentes a la mirada retrospectiva, me parece que Cabrini planteaba dos problemas que podían desafiar el sentido del valor que los residentes se reconocían. Uno era la dependencia de los adultos, condición que los norteamericanos adultos tienden a temer como degradante; «dependencia de la asistencia social» es sinónimo de humillación. En Cabrini, la raza definía esa humillante dependencia; la necesidad de vivienda de nuestros vecinos blancos los forzaba a mantener relaciones raciales que los blancos en mejores condiciones económicas evitaban.

El otro problema estribaba en que la gente se viera privada del control de su propia vida. En efecto, se la convertía en espectadora de sus necesidades, en meros consumidores del cuidado que se les dispensaba. Allí fue donde la gente experimentó esa particular falta de respeto que consiste en no ser vista, en no ser tenida en cuenta como auténticos seres humanos. El resultado de la guerra de cristales puso de relieve esa invisibilidad de los blancos en la comunidad; para los negros, la falta de respeto era una condición ya antigua.

LA FUGA

Con el giro del caleidoscopio social norteamericano, nuestra suerte mejoró lentamente. Cuando dejamos Cabrini, mi madre, todavía sola, comenzó a abrirse camino como asistente social y mi música empezó a florecer. Aunque no era un niño prodigio, componía, tocaba el chelo y comencé a dar conciertos. Con el aprendizaje de un arte fui dejando a los otros detrás.

El tiempo pasa muy rápido en la experiencia de niños músicos serios; hacia los once o doce años tienes que dedicar cinco o seis horas diarias al estudio del instrumento; si al entrar en la adolescencia también tienes que actuar en público, en tu vida ha entrado ya el trabajo de la vida adulta. Las horas que pasaba estudiando eran horas que no dedicaba a jugar con otros niños; a los quince años, cuando empecé a tocar en público, mis amigos músicos eran mayores que yo, estaban en la universidad o ya la habían dejado atrás. Gracias a esta violencia sobre el tiempo, pensaba haberme convertido en una nueva persona y Cabrini parecía no tener ya nada que ver conmigo.

En general se considera que la ambición es la fuerza impulsora de los hombres y las mujeres que se hacen a sí mismos y yo sin duda compartía plenamente esa idea. Pero el desarrollo de todo talento implica un elemento de habilidad, de hacer bien algo por el hecho mismo de hacerlo bien, y es esta habilidad la que da al individuo el sentido interior de respeto por sí mismo. No se trata tanto de avanzar como de volverse hacia dentro. La habilidad de la música me hizo este regalo.

Tal vez pueda explicar esto de modo más concreto mediante la descripción del dominio corporal que debe adquirir un violonchelista. El vibrato es un movimiento de balanceo de la mano izquierda sobre una cuerda, movimiento que da color a una nota en su altura precisa; en el vibrato, las ondas sonoras se expanden como las ondulaciones de un estanque al que se ha arrojado una piedra. El vibrato comienza en el codo, el impulso al balanceo parte de este punto de apoyo, pasa a través del

antebrazo a la palma de la mano y finalmente se transmite por el dedo.

La habilidad implícita en el vibrato es el dominio previo de la afinación. Si un joven o una joven chelista no afina a la perfección, cada vez que quiera producir un vibrato la nota sonará áspera, pues acentuará la inexactitud de la altura y distorsionará sus armónicos; la altura precisa es nuestra versión de la verdad artística. De esta disciplina depende la libertad para producir el vibrato, mientras que la expresión puramente impulsiva sólo produce confusión, sentencia de la sabiduría popular que se aplica tanto a la mano como al corazón.

Yo tenía buen oído y muy pronto toqué con buena afinación, pero aun así me llevó varios años lograr un vibrato cómodo. A los doce años, cuando eso se produjo por fin, el acontecimiento marcó para mí una época tan importante como para otro niño habría sido la habilidad en los juegos. Y lo mismo que en los deportes, este acontecimiento tenía dos caras: el respeto que se gana de los demás por hacer algo bien y la acción de explorar cómo hacer algo. Eso da satisfacción: al producir un sonido exacto y libre tuve la experiencia de un profundo placer en y por sí mismo, a la vez que una sensación de valor personal que no dependía de los demás.

Después de una década, la necesidad de más formación musical me llevó otra vez a Chicago en 1960, con diecisiete años. Frank Miller, un chelista de la Sinfónica de Chicago, me tomó como alumno particular y me matriculé en la universidad; aunque la música sería mi carrera, también deseaba cierta educación general. Durante un año y medio en Chicago, Frank Miller me dirigió con amabilidad y rigor indeclinable; trabajé un programa de música moderna, pero accesible—la sonata para chelo de Barber, música de salón de Poulenc—, que Miller me obligó a tomar tan en serio como a Bach o Beethoven.

Luego me envió a Nueva York a estudiar dirección de orquesta con un colega. Miller, gran chelista, acariciaba el deseo de seguir como director los pasos de su maestro, Toscanini; por

razones que no entiendo del todo, hay una estrecha relación entre nuestro instrumento y la dirección de orquesta.

Pasé nueve meses en Greenwich Village, donde viví con otro muchacho y una chica en un piso de una habitación cerca de un bar de travestidos mientras me preparaba para dirigir una representación de *Carmen*, de Bizet. Al igual que muchos músicos, era una persona de hábitos nocturnos, y ese rincón de Nueva York estaba abierto las veinticuatro horas del día; al amanecer, el bar ofrecía comida, cigarrillos y espectáculo. Pero eso no era más que un alivio. Por entonces trabajaba duramente tratando de dominar la «caja de Monteux», técnica de dirección orquestal preconizada por Pierre Monteux, que contenía las manos del director en una pequeña caja imaginaria a la altura de los hombros, de modo que todo gesto importaba, por pequeño que fuese. Mi recuerdo visual más vivo de Nueva York en esa época es mi cuarto de baño y su espejo, delante del cual practicaba yo con la caja de Monteux.

Fue en Nueva York donde conocí los límites de mis dotes musicales. Cuando oí tocar a amigos como los pianistas Murray Perahia o Richard Goode, percibí algo que iba más allá de mi comprensión de la música; ellos introducían en las melodías pausas y otros aspectos del fraseo a la vez que producían inesperados armónicos, cosa que yo nunca haría. El trabajo técnico de la música enseña las medidas objetivas de lo que uno oye, y con el tiempo acepté que carecía de su arte.

Si fuera cierto que sólo hacemos bien las cosas para competir con los otros o para obtener su respeto, una experiencia de límites debiera disminuir nuestra implicación en lo que hacemos. Pero esta visión calculadora es superficial. Aunque atemperé mi vanidad, el aprendizaje de mis límites no mermó mi amor a la música, y pienso que lo mismo le ocurre a la mayoría de las personas que desarrollan un auténtico amor al oficio. Pero en el significado de «respeto» hay aquí una diferencia real entre lo social y lo personal, entre ser respetado y sentir que lo que uno hace tiene valor intrínseco.

Me fui de Nueva York escarmentado, pero no desalentado,

porque en 1963 la guerra de Vietnam arrojó su sombra sobre mí, lo mismo que sobre tantos otros jóvenes; me hubieran mandado a la guerra si no hubiera vuelto a tiempo completo a una universidad propiamente dicha. Retomé el trabajo disciplinado en el estudio de Miller y me matriculé en la universidad en un curso de estudios históricos, asignatura que, erróneamente, supuse que me dejaría mucho tiempo para la música. A esas alturas, Chicago comenzó a sacudir mi mundo interno.

LA RESERVA DE MI MADRE

Sólo una vez, en 1959, mi madre y yo volvimos juntos a Cabrini. No se veía blancos por ningún sitio. Pero lo que nos impresionó fue la ruina física del barrio; la obsesiva limpieza de los pisos tanto de blancos como de negros de diez años antes había quedado definitivamente en el pasado. El músico Ramsey Lewis, que había estado en Cabrini en la misma época que yo, recuerda que «una vez estuvimos muy orgullosos de las flores del frente y de los huertos y la hierba del fondo».¹¹ El orgullo había desaparecido.

En una narración breve sobre nuestro regreso, mi madre escribió que la había conmovido particularmente el estado ruinoso del área de juegos, «sepultada en una jungla de gigantes de quince plantas que se extendían por millas» (el conjunto llamado Viviendas Robert Taylor, de edificios de gran altura, había abierto sus puertas en 1956), y más aún nuestra casa: «Cuando encontramos el área de juegos cubierta de cenizas y rodeada por una valla, dimos con nuestra antigua casa [...] La puerta era de un rojo deslustrado; en sus ventanas sucias colgaban cortinas raídas. No vimos a nadie dentro.»¹²

Sin embargo, en aquel momento no fue evidente el disgusto que la narración registra; mi madre miraba en torno como si estudiara los hechos. Mis reacciones, tal como las recuerdo, no hablan muy bien de mí; odiaba lo que veía, no alentaba ninguna simpatía por aquella gente cuya vida parecía ostensiblemente

fracasada. Pero la respuesta de mi madre, como luego sabría, no era fría como la mía. Ella, en su reserva, en su contención afectiva, expresaba una forma de respeto por aquellas personas que se habían visto forzadas a habitar aquella exhibición de pobreza.

«El aprendizaje de la raza es como el de una lengua», observa el sociólogo Dalton Conley. Su educación fue muy parecida a la mía, y lo que quiere decir es que el hablante de raza blanca termina por «perder toda ilusión... de ser como los otros niños».¹³ En el Chicago de los años sesenta, eso era igualmente cierto para los adultos blancos y para los negros. En Chicago, lo mismo que en todas las ciudades del norte de Estados Unidos, hacía mucho tiempo que imperaba una segregación de hecho, aunque no de derecho. El espacio de la ciudad estaba dividido por razas; y lo mismo ocurría con el tiempo. Durante el día, las razas podían mezclarse, sobre todo en los grandes almacenes del Loop, en el centro de la ciudad; por la noche, las razas casi nunca se encontraban.

Los negros pobres de la generación de Ramsey Lewis, en ascenso social, habían alentado al menos la esperanza de que era posible superar los peores efectos de la segregación racial, como el acceso a la atención médica de que disponían los blancos, o el acceso a las universidades blancas. El movimiento por los derechos civiles intentó trasponer esta línea divisoria en las ciudades del Norte, pero al mismo tiempo los negros de clase media también «perdieron toda ilusión» de que el ascenso económico bastara por sí solo para lograr aceptación social.

Cuando regresé de Nueva York a Chicago en 1963, encontré, en ciertos sitios en los que actué, un pequeño espacio en el que se había tendido un puente por encima de las diferencias raciales. Es un estereotipo imaginar iglesias negras llenas de *spirituals*; la mayoría de las iglesias de clase media de mi juventud programaba música como las cantatas de Bach, que raramente se ejecutaban en una sala de conciertos. En la ciudad también había unos cuantos jóvenes negros que se dedicaban a la música

ca clásica, con los que tendíamos a encontrarnos en esos acontecimientos eclesiásticos. Mientras que el público de los clubs de jazz y de las salas de concierto de Chicago empezaba ya a encanecer, en las pequeñas reuniones religiosas donde era probable que tocaran músicos jóvenes, las edades y las razas se mezclaban en un público normalmente reducido.

Una mañana de invierno de 1964 toqué en una iglesia próxima a Cabrini en un concierto al que asistió una maestra de mi antigua escuela. Las guerras de cristales sólo habían sido una pálida anticipación de la violencia racial que se extendería por todo el West Side de Chicago a finales de los años cuarenta y cincuenta, aunque ella había quedado aferrada a la comunidad. Mi antigua maestra iba acompañada de una joven negra tal vez unos diez años mayor que yo, asistente social profesional, bien hablada y bien vestida. Era evidente que no pertenecía a la comunidad en la que prestaba servicio. Quizá por eso me conmovió al hacerme ver por primera vez a mi madre en su condición de adulta trabajadora e independiente de mí.

Como todos los niños, había dado por supuesto el trabajo de mi madre. Pero ¿por qué había escogido ella el trabajo social en particular? En un relato breve que mi madre escribió acerca de una asistente social joven, el personaje principal tenía «la sensación de que en algún sitio, muy cerca, pero fuera de alcance, ocurrían cosas importantes».¹⁴ Como profesional, mi madre mantenía bajo control esa sensación de implicación; precisa y tranquila en su trabajo y marcando con firmeza las distancias humanas, su compromiso con los oprimidos no era apasionado.

El relato revelaba también un malestar interior, una angustia en relación con su trabajo, que yo, niño aún, no percibía: la protagonista está una noche asustada pensando en la visita que hará la mañana siguiente a una madre del servicio de asistencia social, pues odia su papel de «investigadora».¹⁵ Yo, niño como era, no podía percibir nada de eso, porque cuando la llamaban por teléfono del despacho o recibía a colegas en casa, la voz y los gestos de mi madre adoptaban otro carácter, ese mismo carácter al que me he referido ya a propósito de su visita a Cabrini.

En nuestra experiencia, a veces se levanta por un momento el telón para dejar ver una escena de la que sabemos que contiene una clave importante —acerca de algo—, pero vuelve a caer de inmediato, antes de que podamos descubrir qué es lo que hemos visto. La joven asistente social negra, hija profesional de mi madre, levantó el telón sobre una escena que ilustraba la compasión. Lo que me sorprendió no fue el hecho de que ambas se entregaran a los otros —en mi condición de varón no regenerado, suponía que ése era el papel de las mujeres—, sino la manera de ser tan poco «maternal» de ambas mujeres, el hecho mismo de su reserva. Cuando pregunté por Cabrini a la joven asistente social, habló en el lenguaje que yo había oído usar a mi madre con sus colegas, llena de frases como «síndromes de privación» o «ansiedades de baja estima».

Es verdad que la jerga del trabajo social puede ser degradante, que puede tratar a los pobres como bienes deteriorados, o regodearse en un argot psicológico. Pero por un momento vi que también había algo más.

Tanto mi madre como su hija profesional eran personas de una clase más alta, con poder para violentar a los pobres, como escribió mi madre; si habían dedicado su vida a los pobres, la caridad misma tiene poder para herir; la piedad puede engendrar menosprecio; la compasión puede estar íntimamente ligada a la desigualdad. Para que la compasión sea operativa, tal vez haya que atenuar el sentimiento, tratar a los otros con frialdad. El hecho de cruzar la frontera de la desigualdad tal vez requiera reserva de parte de la persona más fuerte que traspone la frontera; la reserva reconocería la dificultad, la distancia podría ser una señal de respeto, aunque de un respeto particular.

Todo lo que pude entender en el concierto fue que las palabras frías de la joven asistente social tenían una razón, una necesidad de justificación. Tal vez este momentáneo desvelamiento resonó en mi mente debido a un cambio en mi vida personal.

Cuando regresé a Chicago, con veinte años de edad, tuve mi primera verdadera historia de amor; mi precocidad en la música

ca no tenía paralelo en el sexo. Mi pareja era una estudiante negra de filosofía. Aunque juguetona y divertida con los amigos, se volvía tremendamente seria cuando se trataba de Immanuel Kant. La noche tenía para nosotros otra estructura en Chicago que para mí solo en Nueva York; después de estudiar, practicar con el chelo y hacer el amor, salíamos en busca de comida, pero casi ningún restaurante nos admitía. Los restaurantes para blancos rechazaban abiertamente una pareja mixta, mientras que en los restaurantes para negros nos limitábamos a esperar y esperar que quedaran libres mesas misteriosamente «reservadas». En general terminábamos en un restaurante no segregado, el Tropical Hut; tras un arroz adornado con salsa azucarada, mi amiga exaltaba lo decisivo que era Immanuel Kant para la filosofía, y yo me quejaba amargamente de que no se prestara la debida atención a la música de Gabriel Fauré.

Aunque ninguno de los dos tenía un compromiso político, a veces nos dejábamos caer en la oficina de la organización por los derechos civiles en la que teníamos amigos. Los blancos jóvenes de estas organizaciones de comienzos de los años sesenta eran idealistas que entregaban su tiempo y algunos se jugaban la vida. Pero en la oficina de derechos civiles la tensión interna estaba al rojo vivo. Al «aprendizaje de la raza» se asociaban estas preguntas: «¿Por qué me ayudas? ¿Por qué tanto compromiso personal de tu parte?» Toda respuesta que dejara traslucir piedad por los negros pobres podía interpretarse como condescendencia. Los blancos se sentían atrapados entre el compromiso y el temor a ofender.

Aunque no me di cuenta entonces, nuestras visitas a la oficina de derechos civiles levantaron el telón que cubría el mismo dilema con que se enfrentaban mi madre y la joven asistente social: el de cómo trasponer las fronteras de la desigualdad con respeto mutuo. Se podría decir que el espíritu que animaba la conducta de estos trabajadores por los derechos civiles era contrario al que movía a los asistentes sociales que invadieron la privacidad de las familias blancas tras la guerra de cristales; lo mismo que mi madre en su calidad de asistente social, los jóve-

nes blancos se controlaban. Pero en ambos casos faltaba la auténtica reciprocidad, la reciprocidad de lo dicho con libertad. Dominaban en cambio el silencio, la precaución y el temor a ofender.

Gracias a mi personal situación afectiva, empecé a experimentar el trasfondo de humillación a la que estaba expuesta mi compañera. Tras unos meses entre Kant y Fauré, sufrió la presión de militantes políticos negros para que me dejara, presión que ejercían incluso negros acompañados de rubias a las que exhibían como trofeos; de nuestra relación decían que reflejaba la del esclavista y su sierva.

En un primer momento, nos abstuvimos de mostrarnos juntos en público. Pero tras unos meses volvimos al Tropical Hut, aunque nunca más a la oficina de derechos civiles. Ella, afrontando su orgullo, se mantuvo apartada de la lucha, que era cada vez más intensa. En una época en que la etiqueta de «joven filósofa negra» podía aplicarse a muy pocas personas, es indudable que se sentía al mismo tiempo aislada y confusa. Respondí a su creciente mal humor con el mío y para el momento en que dejé la universidad, la relación había tocado a su fin.

Ahora, cuando trato de enhebrar los acontecimientos, la reserva y el silencio de mi madre me parecen extenderse más allá del estricto campo del trabajo social. Para que profesionales con educación superior y trabajadores no cualificados puedan hablarse libremente se necesita mucho tiempo y una gran dosis de confianza; no es fácil que el bello y el feo hablen entre sí de sus cuerpos; la gente de vida afortunada tiene dificultades en «relacionarse» con la experiencia de gente forzada a permanecer en la estrechez de las rutinas.

La desigualdad puede crear malestar y el malestar alimenta un deseo de conectar, aunque la conexión sea tácita, silenciosa, circunspecta. Esta cadena emocional de acontecimientos complica el precepto de «mostrar respeto» por alguien que ocupe un lugar más bajo en la escala social o económica. Se puede temer que la estima parezca condescendencia y, por tanto, retraerse. Además, la conciencia de los privilegios propios puede provo-

car malestar; en la sociedad moderna la gente no habla con comodidad de su situación de superioridad en la vida como lo hacía en el *Ancien Régime*, sin ninguna vergüenza. Paradójicamente, la angustia del privilegio puede agudizar la conciencia de quienes tienen menos; es una angustia que difícilmente se declara.

Por estas razones, el hecho de sentir respeto puede no conducir al de mostrarlo. No digo que mi madre fallara en esto; más bien creo que se hallaba presa de un dilema que no era obra suya.

MI MANO IZQUIERDA

Hasta aquí he tocado tres temas: los efectos humillantes de la dependencia adulta, la diferencia entre el respeto por uno mismo y el reconocimiento de los otros, y, por último, la dificultad de mostrar respeto mutuo allende las fronteras de la desigualdad. Los temas son amplios y mi experiencia de ellos particular, pero no única. Lo que sigue de mi historia personal es singular: tiene que ver con la pérdida de la habilidad en base a la cual había construido el respeto por mí mismo. Recuerdo este acontecimiento porque me enseñó algo cuya resonancia fue tal vez mayor: que la pérdida de la confianza en sí mismo puede hacerle a uno más consciente de los otros.

A principios de 1962 comencé a tener dificultades para cerrar la mano izquierda; cada vez tenía que esforzarme más para pisar las cuerdas del chelo y el esfuerzo físico empezó a notarse en la música que ejecutaba. Esto resultaba particularmente evidente en el vibrato, que, de líquido y libre como era, se iba haciendo cada vez más tenso debido a que se había quebrado el nexo entre el codo y las yemas de los dedos. Hasta aquel año, raramente había sufrido de pánico escénico. Pero a medida que me aumentaba la rigidez de la mano izquierda, comencé a padecer de los nervios antes de los conciertos, con tensión también en el estómago. Cuando fui a Nueva York a tomar leccio-

nes de dirección orquestal pensé que le daría un descanso a la mano izquierda, pero el reposo no sirvió de nada.

Existe desde hace tiempo el tópico de pensar que los artistas son proclives a la neurosis, aun cuando las exigencias prácticas de la vida de un músico en activo requieren autodisciplina y calma ante la presión, salud psíquica suficiente. Por un tiempo me rendí al tópico y acepté que mi psique estaba poniendo en escena una suerte de protesta valiéndose para ello de la mano. En 1964, el pianista Rudolph Serkin me devolvió a la realidad.

Serkin había visto muchas veces el problema: los tendones de la mano izquierda se iban tensando como cuerdas de chelo afinadas a una altura excesiva: para resolver el problema necesitaba aflojar las clavijas de los tendones y para eso se requería una intervención quirúrgica, así que me dio el nombre de un médico. El concierto que di en la iglesia próxima a Cabrini fue uno de los últimos previos a la operación, en 1964. Desgraciadamente, ésta no salió bien. Mientras no se contó con la microcirugía, todo era cuestión de suerte. El resultado fue que sólo podía cerrar lentamente la mano izquierda, lo cual era suficiente para tareas ordinarias, pero la carrera de chelista se acabó definitivamente para mí a los veintiún años.

No estaba preparado para hacer frente de inmediato a esa desgracia. En efecto, al comienzo la llevé mal. Acusé al cirujano. Peor aún, me aparté de mi madre. Ella me había dado suficiente libertad en la niñez, pero expresaba en voz alta y con frecuencia su preocupación acerca de cómo podría yo vivir de la música, a la vez que especulaba sobre qué otra cosa podía hacer; no había evidencia que calmara sus dudas. Ahora, la mano vendada parecía darle la razón y yo dejé entonces de hablar francamente con ella, minimizaba la gravedad del acontecimiento y oscurecía las consecuencias. Mi compañera también tuvo que soportar ataques de teatral autoconmiseración, pero era una parte del precio que había pagado para estar conmigo.

Por supuesto, el sol seguía saliendo cada mañana y la gente continuaba limpiando sus ventanas. Unos meses después del acontecimiento, empecé a recuperarme y a pensar qué hacer.

La dirección de orquesta hubiera sido una buena alternativa, de lo que ya tenía un ejemplo en mi amigo de universidad Leon Botstein, hoy distinguido director de orquesta y rector universitario y entonces violinista que apenas comenzaba a pasar de la silla de la orquesta al podio.

Pero la operación disparó en mí el reconocimiento de que no deseaba adoptar esta alternativa. Parecía que para dirigir con seriedad había que empezar todo de nuevo; cuando me quitaron el vendaje y comencé con la fisioterapia, me di cuenta de que me faltaba la voluntad. Tal vez, como muchas personas que pasan la infancia más como músicos que como niños, estaba agotado por la obsesiva energía que requiere.

Desde mi regreso a Chicago, también había comenzado a atraerme el mundo exterior a mi órbita personal. Todas las personas de mi círculo social estaban comprometidas en diversas causas: mi madre, su hermana menor, su cuñado y los amigos de la familia estaban todos involucrados como asistentes sociales, árbitros en materia laboral o maestros de escuela para pobres. Los conflictos raciales que había padecido yo en mi relación sentimental me habían desconcertado; no había bellas notas musicales capaces de aliviarme de ellos. La guerra de Vietnam, sobre todo, apresuró la decisión. La junta de reclutamiento no admitiría que el daño en la mano constituyera un motivo médico justificado de exención, pues tenía capacidad suficiente para disparar una pistola.

Eludir la guerra de Vietnam era el eje de la vida de los varones jóvenes de mi generación, lo cual, por cierto, no dejaba de tener algo de vergonzoso. Cuando la gente como yo no iba a luchar, otros más pobres se veían obligados a sustituirnos. La respuesta que teníamos preparada era que no debía haber guerra en absoluto, lo que era cierto, pero hacer que lucharan otros era un privilegio de élite. Para los jóvenes de mi generación, el reconocimiento del precio que nuestro privilegio tenía para los otros sólo se produjo cuando los soldados regresaron de Vietnam aturdidos y a menudo drogadictos.

Pude escapar a la guerra gracias al sociólogo David Ries-

man. Su hija mayor era cantante y por ella lo conocí. Siempre nos llevamos bien; a él le gustaba hablar con los jóvenes y yo hablaba muchísimo; al enterarse de mis dificultades, me tomó como estudiante de investigación en Harvard.

No era un hecho tan sorprendente como ahora puede parecer. Por entonces Harvard era muy permisiva en la admisión de estudiantes, dispuesta a aceptar a unos cuantos jóvenes que, como decíamos a la sazón, estábamos en plena «crisis de identidad». Cambridge, Massachusetts, conservaba hace cuarenta años el aspecto de una pequeña y agradable ciudad de Nueva Inglaterra, llena de casas de madera, de diseño sencillo incluso cuando eran grandes. La pureza de la luz, especialmente en otoño, destacaba las superficies de madera y acentuaba la diversidad de sus planos. Entré en la universidad con la creencia de que sería análogamente clarificadora.

Ya cuando estudiaba música con Frank Miller, como he dicho, estaba inscrito formalmente en la Universidad de Chicago en un curso de historia. Decidí continuar en eso y centrarme en la historia de las ciudades. El tema me interesaba entonces y siempre me había interesado, pero mi decisión fue excesivamente rápida. Al perder una disciplina, me limité a poner otra en su lugar, sin detenerme a reflexionar en que no sabía en realidad lo que quería.

En Harvard, mi relato de la lesión de la mano demostró ser un peligro para mí, precisamente por lo atractivo que era para los demás. En los seminarios volvería a tocar mentalmente antiguas piezas, con nuevos movimientos de arco o nueva digitación; mis amigos advertían que movía de manera involuntaria los dedos durante las discusiones; para ellos, el artista despojado de su arte era una figura atractiva. Sólo en el tercer año, cuando dejé de contar mi triste historia, empecé a hacerme cargo de la consecuencia de la lesión de la mano: que no sabía qué hacer de mí mismo.

Es claro que saber qué hacer de sí mismo puede llegar a ser una trampa. La habilidad que desarrollan los niños está marcadamente relacionada con lo lúdico, como el aprender a domi-

nar un juego; pero apenas es necesario medir su finalidad o su valor últimos. La competencia puramente funcional de este tipo puede más tarde perjudicar la vida de un joven adulto. La sociedad, representada por los padres y los maestros, puede aprobar la elección funcional, pero el joven adulto sabe que eso es demasiado fácil; los deseos complejos, el ruido de la vida, pueden quedar excluidos. A menudo, el adolescente, varón o mujer, que sabe exactamente lo que desea puede tener limitaciones como ser humano. Pero mis dudas sobre mí mismo estaban contenidas en la concha de la «contracultura» de los años sesenta.

La contracultura lanzó un ataque a la disciplina, tanto en la teoría como en la práctica. El filósofo político Marshall Berman, joven a la sazón, se deleitaba en «el sentido de estar atrapado en un torbellino en el que todos los hechos y todos los valores giran, explotan, se descomponen, se recombinan; una incerteza básica acerca de lo que es básico, de lo que es válido, de lo que es real». ¹⁶ Cuando el historiador James Miller describe Estudiantes por una Sociedad Democrática, organización que hablaba para nuestra generación, dice que estaba entregada a «la espontaneidad, la imaginación, la pasión, el espíritu lúdico, el movimiento, esto es, a la sensación de estar al borde de la libertad, en los límites mismos de la libertad». ¹⁷

El ataque de la contracultura a la seguridad del yo también tenía un aspecto acusatorio: ¿por qué no puedes dejarte llevar? Esta acusación afectó en particular a los músicos jóvenes: nuestra formación había sido al mismo tiempo estrecha e implacable. Además, nuestro arte específico no parecía tener sitio en nuestro tiempo. En los años sesenta, Estados Unidos todavía estaba lleno de exiliados apegados al pasado europeo, y una parte importante de esa memoria era la música clásica, arte que venía de otra época y de otro lugar. Esta cultura musical chocó con la contracultura de la juventud.

Me recuerdo con el director Carl Schachter, a mediados de los sesenta, sentados en una de las charcuterías del Upper West Side de Nueva York que por entonces alimentaban a los músi-

cos con inmensas cantidades de comida *kosher* barata, y enfrascados en una de aquellas conversaciones sobre Arte y Vida que sólo los jóvenes podían llevar sin ironía. ¿Específicamente cuál era la «vinculación» de Schubert con el imperialismo? Al final, Carl daba por terminada esta cuestión y volvía a su estudio para seguir ensayando. Pero para él, y creo que para todos los músicos clásicos de mi generación, la inadaptación entre cultura y contracultura, la incertidumbre acerca de la herencia de un arte, fue positiva. El cuestionamiento de su arte ensanchó a los músicos como seres humanos.

Pero aún hundíamos nuestras raíces en un arte exigente. Cuando miro hacia atrás, entiendo un poco mejor una fuente filosófica del deseo de libertad de esa disciplina. En su *Oración sobre la dignidad del hombre*, el filósofo del Renacimiento Pico della Mirandola formuló la máxima del «Hombre como Productor de sí mismo», que entendía la autoformación como exploración más que como obediencia a una receta. La religión, la familia, la comunidad —argumentaba Pico— montan la escena, pero cada uno tiene que escribir su propio guión.

Aunque de modo algo difuso, mi generación reafirmó esa visión, pero ignoró en su propia vida la advertencia de Pico: cada uno necesita crear una historia de vida coherente. Tal vez «dejarlo todo» fuera un distintivo de honor, pero no resolvió nada en cuanto a la construcción de una vida. Buena parte de mi generación, deambulante a los veinte años, llegaba a los treinta con la sensación de haberse extraviado en algo; la narración de la vida no progresaba.

Aunque me sentía como pez en el agua en las corrientes sexuales de los años sesenta, era fundamentalmente un alma no liberada; lo que deseaba en la escuela era seguridad, no aventura. Sin embargo, Riesman y su colega Erik Erikson evitaron en parte que me enterrara en la biblioteca.

Erikson había experimentado en su vida un giro en cierto modo semejante al mío: había empezado como artista grabador en madera, actividad que dejó por el psicoanálisis. Mantuvo su intensa tendencia a lo visual y a menudo miraba fijamente a los

demás para comprenderlos, sin advertir hasta qué punto su mirada podía resultar molesta. Carecía de formación médica y en los años sesenta el psicoanálisis empezaba a ser una especialidad de la medicina. Erikson pensaba que este giro médico disminuía el alcance cultural del análisis; era áspero con los médicos jóvenes y consideraba favorablemente a los estudiantes que se desmayaban cuando veían sangre. Así las cosas, tenía en Harvard muchos estudiantes que, como yo, estaban empeñados en una búsqueda más personal que profesional. Lo que más impresionaba de Erikson era una condición inherente a todo buen clínico: la capacidad de escuchar imperturbable, sin más movimiento que el imprescindible para fumar los cigarrillos daneses que eran entonces sus preferidos, mientras nosotros, dominados por la ansiedad, no nos quedábamos quietos ni un instante.

En cuanto a Riesman, por el contrario, era evidente que la angustia lo desbordaba. Si uno le enviaba una carta de unas cuantas líneas, recibía una respuesta de varias páginas, pues le preocupaba dejar de lado algún posible matiz y con ello decepcionar. Gracias a su libro *La muchedumbre solitaria*, Riesman era famoso, lo cual fuera tal vez la causa de sus nervios; no creía del todo en sus críticas. Lo mismo que Erikson, enseñaba algo para lo que no tenía formación, pues había empezado como abogado. Pero la duda que tenía de sí mismo era triste; en verdad había escrito un gran libro. Su nerviosidad me asombraba más aún cuando lo comparaba con su hija, extraordinariamente tranquila como cantante: con los hombros bajos, brotaba de ella un sonido nunca forzado.

Más vulnerable, Riesman me caía más simpático que Erikson. Pero en Harvard su excesiva sensibilidad le hizo daño. En aquellos días, los Grandes Hombres (varones en su mayoría) se dignaban transmitir su saber en lecciones, pero su contacto con los estudiantes era muy escaso. Riesman se comportaba mucho mejor. Creía en el contacto cara a cara, aun cuando cientos de jóvenes llenaran su aula; pasaba horas en su despacho dictando cartas dirigidas a los estudiantes en relación con los trabajos que

le presentaban –lo que ocupaba el tiempo de dos atareadas secretarías– y su puerta jamás estaba cerrada. La capacidad para responder a los demás era su obsesión, y eso lo desgastó.

Erikson y Riesman eran amigos, o tal vez fuera mejor decir que eran cómplices; por diferentes razones, ambos se sentían marginados en ese bastión del pensamiento oficial. Como maestros, ninguno de los dos estaba dispuesto a indicar un camino sencillo a seguir. Erikson reflexionaba sobre sí mismo cuando daba clase; Riesman sugería veinte libros para leer y diez personas a las que llamar por teléfono para rastrear lo que fuese.

Cada uno a su manera, Erikson y Riesman se sentían oprimidos por tanta vida derrochada como la que los rodeaba en Harvard, una universidad llena de muchachos muy brillantes. Una tarde dijo Erikson: «Uno pasa por una crisis de identidad; no vive siempre en ella.» Muchos de los estudiantes más politizados de Riesman, antes que aceptarlo como quien era y seguir luego su propio camino, se habían vuelto contra él. Extraordinariamente incontento, compulsivamente abierto, se convirtió en su presa: era un «liberal» en el odioso sentido en que, más que rehusar o rechazar, veía todos los aspectos de las cosas y se comprometía con todos ellos.

Los primeros años que pasé en Harvard sólo sentí la gran distancia material que había recorrido. En el mundo en el que me había criado, poner pan en la mesa ya era difícil; dado mi pasado, me sentí cómodo con la seguridad de Harvard y llegué incluso a disfrutar de su pomposidad profesoral, que también daba tranquilidad.

Pero con el tiempo empecé a entender que la experiencia de privilegio puede adoptar formas más sutiles; empecé a sentir, por ejemplo, cuán ligadas a la clase podían estar las actitudes de quienes atacaban a profesores como Riesman. Había allí un mundo de muchas manos solidarias, un ejército de tutores, consejeros y personal de apoyo que se habían formado en el molde de Riesman: se arrojaba a la juventud privilegiada una red de seguridad por la que protestaban, pero que a la vez da-

ban por supuesta. La sensación de «espontaneidad, imaginación, pasión, espíritu lúdico, movimiento, esto es, la sensación de estar al borde de la libertad, en los límites mismos de la libertad», por recordar las palabras de James Miller acerca de la juventud radical de mi generación, les permitía suponer que, al fin y al cabo, nada saldría mal.

Más tarde aprendería que los sociólogos daban nombres a esa suposición privilegiada. Refleja la posesión de un «capital cultural», es decir, una red de conexiones y de contactos que mantiene a flote a los miembros de la red; comprende lo que el sociólogo Robert Merton llama «el principio de Peter», según el cual cuanto más se asciende en la sociedad, menos probabilidad estadística hay de recaer. Cuando empecé a estudiar el trabajo, advertí esa peculiar confianza tanto en las redes de viejos como de nuevos conocidos con influencia en la cima de las empresas, mientras que las redes equivalentes de quienes están más abajo son demasiado débiles como para servir de apoyo significativo.

Puesta en estos términos, la desigualdad es obvia. En mi juventud aún permanecía oscura a causa de que se refractaba en un lenguaje de audacia personal y desafío político. La «liberación» personal se convirtió en la fórmula de confianza en uno mismo de mi generación, que no reconocía o no conocía la magnitud del privilegio que la sostenía. Era entre los adultos jóvenes la magnitud opuesta, pero equivalente, a la confianza en uno mismo que se obtenía a través de la rígida persecución de una carrera; cada una a su manera, podían producir un ser humano limitado. Tampoco era viable como proyecto a largo plazo para la formación del valor propio.

Tal vez pueda ampliar lo que trato de decir acerca de la confianza en uno mismo y la desigualdad si me adelanto unos años en el relato y describo un punto de encuentro entre mi antigua y mi nueva vida.

AQUELLOS A LOS QUE SE HA DEJADO ATRÁS

En Harvard, la ciudad de mi niñez se fue haciendo cada vez más presente en mi pensamiento; en efecto, sobre ella versó mi primer libro.¹⁸ También había empezado a visitarla en viajes breves. Algunos tenían por finalidad asistir a sesiones de orientación organizadas por grupos comunitarios o iglesias locales. Esos eventos ofrecían «modelos» a los jóvenes; se esperaba que la gente que había tenido éxito explicara cómo lo había conseguido.¹⁹

Conservo un recuerdo muy vivo del primer encuentro al que asistí, en 1971.²⁰ Nosotros, los modelos, estábamos sentados uno al lado de otro sobre una tribuna en un centro de la comunidad; delante teníamos unos cincuenta muchachos sentados en sillas y formando filas bajo una despiadada iluminación fluorescente. Yo era el único blanco de la tribuna. Se supone que el modelo sólo cuenta su historia, no a modo de confesión, sino de relato de vida clarificador, pues a los adolescentes pobres les faltaba mucha información acerca de cómo funciona la sociedad tras los muros del gueto. Para aventurarse fuera de éste y sobrevivir hace falta algo más que aprender a comportarse como blancos o como individuos de clase media: el joven debe tener capacidad para responder desde dentro a la pregunta: «¿Qué tienes que ofrecer?» Se suponía que nosotros, con nuestro ejemplo, les ayudaríamos a responder a esa pregunta.²¹

Me abstuve de seguir el guión prefijado. En mis seis años en Harvard, la fisioterapia me había devuelto cierta movilidad en la mano izquierda, sobre todo en el pulgar, y estaba otra vez en condiciones de tocar, en especial música de cámara sencilla, algunos movimientos de las suites de Bach. Con ayuda de la máquina eléctrica, descubrí la posibilidad de escribir sin dolor. Era suficiente; me sentía agradecido de lo que tenía. Pero supuse que en esas diferentes circunstancias no había bastante motivo de inspiración para los muchachos.

Del lado positivo, parecía importante insistir en el valor del

hogar, pues nadie es capaz de construir una vida nueva si odia su pasado. De modo que hablé de las sensaciones físicas que constituían mis recuerdos de Chicago un cuarto de siglo antes, cosas insignificantes como el suave olor a estiércol de vaca que a veces el viento del norte nos traía desde los establos o los ruidos metálicos y mecánicos de las fábricas, más cercanas.

Los oradores siguientes, de edades variadas, procedían de diversos polígonos de viviendas sociales de Chicago. Es posible que, a juicio de un público burgués, los relatos que de su vida presentaban aquellos adultos, todos de unos cuarenta años de edad, resultaran demasiado modestos y poco alentadores; una mujer había aprendido taquigrafía y se había hecho secretaria de un funcionario sindical; un hombre había conseguido introducirse en el sindicato eléctrico, uno de los más racistas de Chicago. Sin embargo, los muchachos escuchaban con respeto: eran futuros posibles.

La persona que habló en último término era la más joven, un portorriqueño que llevaba una década escasa fuera de los bloques de viviendas sociales; sirvió como *pièce de résistance*. La suya fue sin duda la historia más dramática: apartado de la vida de drogadicción de sus coetáneos, había ido a una escuela profesional local, después a una facultad de medicina, y en ese momento era residente en cirugía ocular.²²

El joven médico habló de su progreso personal con fervor de evangelista. Comenzó refiriéndose a su momento de inflexión en la escuela secundaria, cuando se hizo cristiano renacido. Leyó fragmentos de notas que había conservado acerca de las etapas diarias de su renacimiento espiritual y de cómo había modificado sus actitudes. Cuando Dios le habló, se hallaba muy lejos de la ciencia; cuando entró en la escuela local se vio obligado a empezar desde lo más elemental. Su mensaje era íntegramente motivacional; de su educación científica, el joven médico no dijo nada.

En cierto modo, la omisión de cómo había desarrollado su talento fue una demostración de buen sentido. Para sus jóvenes oyentes, el mensaje era que cada uno tenía la capacidad interior

para cambiar, con independencia de su talento. La invocación religiosa del médico debía hallar resonancia debido al vigoroso punto de apoyo que proporcionaban las iglesias del gueto. Además, el joven médico no tuvo el egocentrismo de presentarse como un ejemplo brillante: en algún lugar del camino había abandonado a una compañera embarazada.

Pero la alocución de este mentor encolerizó a su público, que comenzó a incomodarlo con preguntas. Naturalmente, el relato motivacional siempre es también, en cierto sentido, una provocación: «Si yo pude hacerlo, ¿por qué no tú?» Además, en las comunidades pobres, el adolescente con habilidades se encuentra bajo presión. En una comunidad pobre no sobrevives por ser el mejor —o en realidad el más duro—, sino por mantener la cabeza baja; literalmente, por evitar el contacto visual en la calle, que puede interpretarse como desafío; en la escuela, el dotado procura hacerse invisible para que no le peguen por obtener mejores notas que los otros.

En correspondencia con esto, los adolescentes del gueto son muy sensibles al hecho de que no se los respete. En los sitios donde los recursos son escasos y falta la aprobación del mundo exterior, el honor social es frágil; necesita afirmarse día a día. El joven médico sabía sin duda que su inteligencia constituía una provocación, seguramente había aprendido el arte de sobrevivir mediante la evasión y la ausencia de compromiso, pero ahora, en el escenario, había levantado la cabeza. Allí, cuando un muchacho del público lanzó una obscenidad, el joven cirujano residente le respondió, con más educación: «¡No eres una víctima! ¡Lucha!»

Los organizadores de la reunión se sentían muy incómodos, pues temían que muy pronto el conflicto verbal se volviera violento. Pero ya lo era. El joven médico perseveró y poco a poco los muchachos se sumieron en un silencio hosco, hostil. Al final, la trabajadora social jefa de la comunidad se levantó de su silla y nos dio las gracias sin proponer una discusión general.

No tengo idea de qué hicieron los trabajadores comunitarios con aquel episodio. Mi reacción instantánea fue de admi-

ración por el valor del joven médico. Pero por entonces estaba demasiado dominado por mi historia personal reciente como para comprender la cólera de los muchachos. El joven médico hablaba el lenguaje de una élite; era el tipo de estudiante que Harvard habría admitido con los brazos abiertos. Y esto se debía a que su lenguaje era el de la potencialidad, el de un proyecto vital que él se proponía realizar. En cambio, el lenguaje de la secretaria y el electricista sería extraño en Harvard, aun cuando proporcionara orientación a muchos jóvenes sobre qué hacer de sí mismos. Era el lenguaje de los pequeños pasos, de victorias concretas, limitadas.

Nos gusta creer que todo el mundo tiene algún tipo de talento y que todas las habilidades son valiosas. Sin embargo, la habilidad adopta dos formas desiguales. Las particularidades de hacer algo bien caen en el círculo de acciones objetivas por las que la gente es respetada y se respeta a sí misma. El talento potencial cae en otra categoría; es una evaluación mucho más personal, entrelazada tanto con cuestiones de motivación y voluntad como de dotes naturales. Precisamente esta diferencia da lugar a una profunda desigualdad. La idea de autotransformación supone el poder de dejar atrás la vida que uno ha conocido, lo que significa dejar atrás a la gente que uno ha conocido. Un individuo «prometedor» como el joven médico podía así socavar el respeto por sí misma de la gente que había dejado atrás. «Si yo pude hacerlo, ¿por qué no tú?»: he aquí el mensaje que se esconde tras la orden «¡Lucha!». El joven médico, sin duda, no tenía capital cultural cuando comenzó; su ascenso se produjo sólo en su interior y en su visión a partir de la fe religiosa. Pero la fe en su futuro lo apartó de sus oyentes. Éstos, a quienes se suponía motivados, no podían ver tan lejos en el futuro, ni imaginar otra versión de sí mismos; la confianza en sí mismo del médico únicamente podía agudizar la sensación de carencia de los adolescentes. Aunque los hizo sentirse inferiores, no sufrieron pasivamente esa condición; eran muchachos duros, hipersensibles al tratamiento irrespetuoso.

A partir de la música puedo entender por qué la secretaria

y el electricista no desafiaron el sentido del honor de los muchachos como el médico. Sobre todo con principiantes, los buenos maestros de música se abstienen de analizar todo lo que posiblemente hay en una gran partitura; precisamente debido a su incompetencia física, los niños no pueden responder a las expectativas de expresión posible. El buen maestro aspira a encontrar una vía de comunicación directa y rápida con el estudiante y a menudo advierte que esa vía se halla en palabras como «más rápido», «¡ay!» o «no está mal». Lo que importa es acertar con un lenguaje directivo que alumno y profesor puedan compartir y conduzca por pequeños pasos a la acción adoptada; en esto, el desarrollo de un don musical es análogo al aprendizaje de taquigrafía de la secretaria. Mientras que la secretaria mostraba a los jóvenes qué hacer, el médico joven les decía en quiénes debían convertirse.

En toda relación social estamos en algún momento en manos de otra persona que nos guía. La tarea del mentor es presentar su propia competencia de tal manera que el adulto o el niño puedan aprender de ella. Precisamente porque la competencia es un componente tan elemental del sentido del valor propio, quienes se supone que exhiben sus capacidades como modelo hacen frente a un problema afín a la reserva de los asistentes sociales: el temor a realizar una comparación ofensiva puede llevarlos a no hablar de sus habilidades. Sin embargo, al no aludir al tema sensible, al no mencionar esta desigualdad divisoria, sólo se contribuye a poner de relieve la diferencia no expresa. Hoy, con la perspectiva que da el tiempo, pienso que habría sido mucho mejor para la reunión de nuestra comunidad que el joven médico hubiese hablado del aprendizaje de la ciencia, aun cuando probablemente su público no hubiera podido seguir el discurso.

Este incidente fue para mí otra escena reveladora, como la repentina conciencia del trabajo de mi madre, aunque esta vez el telón permaneció levantado durante más tiempo. También yo temía ofender con la mera pronunciación de la palabra «Harvard». Pero tan pronto como me marché del centro comunitario

supe que había cometido un error de otra índole. Aquellos muchachos, que no podían definir su potencialidad propia, que no sabían nada de la propiedad o la seguridad burguesas, ya se habían visto forzados, en forma excesiva para su edad, a aprenderlo todo sobre supervivencia; sabían sobre límites. Debiera haber hablado de la historia de mi mano; eso habría establecido una conexión real entre nosotros.

ENTREVISTAS

En Harvard, a Riesman le preocupaba que me quedara dando vueltas alrededor de mis problemas personales. Para sacarme de mi caldo emocional, tanto Riesman como Erikson sugirieron que aprendiera a realizar entrevistas.

La realización de entrevistas en profundidad es una habilidad peculiar y a menudo frustrante. A diferencia del encuestador, que hace preguntas, el entrevistador en profundidad desea explorar las respuestas que la gente da. Para explorar, el entrevistador no puede ser impersonal como una roca; por el contrario, debe dar algo de sí mismo a fin de merecer una respuesta abierta. Sin embargo, la conversación se decanta en un solo sentido; no se trata de hablar como hablan los amigos. Con harta frecuencia el entrevistador descubre que ha ofendido a los sujetos, que ha traspasado una línea que sólo los amigos o las relaciones íntimas pueden cruzar. La habilidad consiste en calibrar las distancias sociales de tal modo que el sujeto no se sienta como un insecto bajo el microscopio.

Erikson desconfiaba de la formalización de esta habilidad; cuando vi películas de su trabajo con niños pequeños comprendí por qué. Parecía gozar de jugar con ellos, mientras al mismo tiempo observaba con todo cuidado cada uno de sus movimientos: versión clínica de lo que los músicos llaman escuchar con el «tercer oído». En música, esta experiencia es difícil, pero simple; un chelista corrige el sonido a medida que lo produce, por ejemplo, modulando la presión del arco apenas comienza a

oírse el sonido. En la entrevista, el «tercer oído», que requiere que el entrevistador se encuentre al mismo tiempo dentro y fuera de la relación, es más desconcertante porque carece de medida física. Erikson parecía hacerlo instintivamente.

Sin embargo, en los años sesenta, otros científicos sociales tomaron conciencia de las técnicas de la entrevista. En esa década, una división perversa había establecido la distinción entre ciencias sociales «duras» y «blandas»; la gente que se ocupaba de números se separó de la que se ocupaba de valores, sentimientos y comprensión subjetiva. Los hombres duros predominaron porque parecía que hablaban el lenguaje de los hechos. En cierta medida, los humanistas trataban de defenderse argumentando que gran parte de lo que sabemos de la vida social es resultado de la interacción con otras personas, que no hay «hechos» al margen de nuestro compromiso.

En antropología, la visión humanista fue propuesta de manera convincente por Clifford Geertz, quien forzó a sus colegas a que se cuestionaran su papel y su presencia en la recogida de información de otras culturas. Entre los sociólogos, esta opinión se propuso y se aplicó por primera vez a las entrevistas en los años treinta y cuarenta del siglo XX. El sociólogo polaco Florian Znaniecki había creado una escuela dedicada a reunir historias de vida; hacia la Segunda Guerra Mundial, había excelentes etnógrafos sociales en Suecia y en Dinamarca; en Estados Unidos, antes de la guerra, en la Universidad de Chicago y luego en la de Berkeley, había profesores que pasaban mucho tiempo en las calles o frecuentaban los corredores de los hospitales psiquiátricos, plenamente sensibles a la influencia de su presencia en los relatos que interpretaban.

Cuando, en la década de los sesenta, se amplió la división entre el conocimiento social «duro» y el «blando», los sociólogos etnógrafos fueron más autorreferenciales; mientras que Erikson se inspiraba en su propia experiencia para entender a los otros, muchos de sus seguidores emplearon a los demás para entenderse a sí mismos. La cultura más extensa de los sesenta, tan emocional, reforzó el énfasis autorreferencial.

También Riesman, y no menos que Erikson, fue un entrevistador instintivo. Podía estropear cualquier reunión social transformándola en un grupo de discusión; daba monedas a los mendigos de la calle a cambio de sus historias recientes o no tan recientes; a menudo olvidaba corregir los trabajos de los estudiantes por interrogarlos acerca de, por ejemplo, el significado de ser hijo mayor de un sacerdote metodista de Kansas. Pero *La muchedumbre solitaria* no es un libro «dirigido hacia dentro», para emplear su propia y principal terminología. Aunque es consciente de sí mismo, Riesman desaparece en su libro.

Riesman decidió que la manera más fácil de iniciarme como entrevistador sería entrevistar a personas de la clase alta de Boston. Descendiente de una familia judía rica de Filadelfia, Riesman se había casado con una mujer de la élite WASP (blanca, anglosajona y protestante), mundo al que podía tratar con ironía y sin envidia; su posición social no le provocaba tensión alguna. Al pensar retrospectivamente en esto, sospecho que creía que las entrevistas refinarían mis modales al tiempo que me enseñaban un oficio. Cualquiera que fuese la situación, Riesman me abría puertas.

Los «brahmanes de Boston» formaban una élite cuyo origen se remontaba a los primeros colonos europeos de la ciudad, pero en realidad sólo se hicieron poderosos con el desarrollo de Boston como ciudad portuaria en el siglo XVIII. A mediados del siglo XIX, estos habitantes de Nueva Inglaterra habían creado una apretada red de bancos, firmas de abogados y agentes bursátiles que se ocupaban de dinero. Habían creado sus propias escuelas privadas y dominaban universidades como la de Harvard. Sin embargo, después de mediados del siglo XX disminuyó en la Costa Norte la cantidad de caballos de polo, los inmigrantes irlandeses e italianos desplazaron a los brahmanes del poder de la ciudad, que habían mantenido durante tanto tiempo, y Harvard sucumbió a la influencia de científicos descendientes de granjeros y judíos cosmopolitas.

Los norteamericanos de mi medio social, habría que decir, no veían en absoluto enemigos de clase en gente como los brahmanes de Boston. Por supuesto que estábamos contra el privilegio no ganado, pero durante las persecuciones de la época de McCarthy, los bostonianos y otras élites norteamericanas dieron amplias muestras de permanecer inmunes a la histeria anticomunista de las masas; a menudo sus mayores habían defendido las libertades civiles para los izquierdistas mientras los liberales de clase media vacilaban.

Muchos eran también patrocinadores de conciertos, como los del Gardner Museum de Boston, conciertos de poco prestigio social. En esa época había en música una curiosa mezcla de mundos, el de los emigrados de Europa Central, representados por Serkin, y esa vieja cultura norteamericana que tenía el antiguo y bien arraigado hábito de escuchar música por placer. Se mezclaban fácilmente, por ejemplo, en el festival de verano que Serkin realizaba en Marlboro, Vermont. Pero no se fusionaban. Ni con el mayor esfuerzo de imaginación puedo hacerme a la idea de una señora de Boston instalada cómodamente en el reservado de una charcutería de comida *kosher*; la discusión de la relación entre Arte y Vida era mucho más probable en una de las muchas iglesias de Boston.

Los primeros resultados de la operación de Riesman, que me abrió diversas puertas en este medio, no fueron auspiciosos. «¿Mi qué, joven?», me preguntó una señora mayor de Boston cuando le pedí, directamente tras el té en el Somerset Club, que describiera su identidad. Acababa de cometer el error, propio del entrevistador principiante, de suponer que el ataque frontal es la mejor manera de obtener información de los demás. No estuve mucho mejor con un banquero de cierta edad, que declaró «Ya sé qué entiende usted por “identidad”», para llevarme luego con toda calma a través de su árbol genealógico, con la amable suposición, a medida que nos acercábamos al presente, de que al referirse a los parientes vivos estaba hablando de personas con las que inevitablemente yo había estado.

«Seguimos caminos diferentes», respondió la mencionada

señora cuando le pregunté por los suburbios de clase obrera que avanzaban sobre sus propiedades de North Shore, y ese juicio fue suficiente. Mayor era el prejuicio respecto de los nuevos ricos de Boston. En 1966 todavía estaban frescos los recuerdos del asesinado presidente Kennedy, de su sacrosanta persona. Para mis informantes, el presidente irlandoamericano todavía no era realmente «uno de los nuestros», por mucho que otros norteamericanos lo consideraran de clase alta. Mis sujetos hablaban libremente acerca de su padre como un «advenedizo» y me entretuvieron con relatos sobre las desventuras de la familia en sociedad.

En la flor de la juventud, llegué a primera vista a la conclusión de que, en los rincones de Boston que les quedaban, los brahmanes se habían recogido sobre sí mismos, que su sentido del honor de clase era estático. Riesman me presionó para que insistiera, y al hacerlo comprendí que en realidad las cosas eran más complicadas.

Al volver a la mencionada señora, por ejemplo, descubrí que se hallaba en apuros económicos y trabajaba durante el día vendiendo antigüedades baratas en una tienda. Para cualquier medida económica normal, había pasado a ser de clase media baja. Su brahmanidad era una identidad nocturna, que reasumía cuando dejaba el trabajo. No se quejaba de este cambio de fortuna. En verdad, hablaba con auténtico placer cuando describía a los proveedores y a los compradores de la tienda; ese placer se alojaba en un compartimento diferente del de la declaración «seguimos caminos diferentes».

El banquero también tenía un identidad nocturna. Al entrevistarlo de nuevo descubrí, cuando se me insinuó, que era gay. Yo rechacé la propuesta, lamentándolo, pero debí de haberlo hecho con tacto, pues aprovechó para descargarse de los traumas de una vida sexual que, de conocerse públicamente, le habrían llevado a la ruina social (Boston todavía era muy puritana). Sin embargo, su vida nocturna había impregnado la diurna. Le gustaba encontrar «talentos en bruto» y «formarlos» a la manera de su empresa; es indudable que en eso había un

trasfondo sexual, pero incluso así, no era altivo con los de fuera, sino acogedor.

Por último, entrevisté a brahmanes de Boston de mi edad, con quienes pasé varias tardes en el Porcellian Club de Harvard, bastión de los brahmanes jóvenes, en el que la gente bebía, comía y ocasionalmente leía un libro. Una vez más, lo mismo que con el banquero, encontré una gran cantidad de chismorreos de familia; las familias se conocían entre sí «desde siempre» y sus hijos varones se movían con firmeza por un bosque de oscuros apodos. Sin embargo, cuando la conversación sobre su futuro se tornaba seria, no veían nada delante. Lo que respetaban en sus padres y sus antepasados ya no concitaba el respeto de los demás.

La diplomacia, por ejemplo, otrora refugio de la élite, ya no estaba bajo su control; su impronta cultural era cada vez más débil. Las «buenas maneras» se habían vuelto ininteligibles para los otros; los rodeos y la ironía —su aspecto inglés— no contaban para nuestros contemporáneos, contestatarios y declarativos. Al hacer la crónica de la quiebra del «capitalismo distinguido» en la City de Londres durante los últimos veinte años, el banquero Philip Augar se sorprendió ante el hecho de que la red tradicional de relaciones hubiera dado paso a una nueva red de relaciones igualmente exclusiva, de tal modo que los banqueros norteamericanos y alemanes sustituyen en la City a los locales de traje a rayas, pero siguen manejando informalmente las finanzas empresariales y los empleos.²³ Los miembros del Porcellian Club tenían la premonición de que esto sucedería en Boston. La élite no desaparecería, pero los jugadores cambiarían; estos jóvenes temían que, si seguían con los mismos esquemas, terminarían por ser expulsados.

Todos estos entrevistados transmitían un mensaje simple: una élite puede perder su prestigio. Pero no simplemente. La pérdida de posición de los brahmanes en el mundo no disminuía su consideración mutua. La decadencia era algo que ellos administraban, que negociaban, de la misma manera en que el banquero había negociado su identidad en el seno de la comu-

nidad. Como cualquier otro atributo social, el respeto no es una cualidad estática, una cantidad fija. Esta obviedad adquiere una vida peculiar en las entrevistas: en efecto, la fluidez de la entrevista desvela algo importante acerca de la palabra «mutuo» en la frase «respeto mutuo».

Se supone que un entrevistador, antes que esperar oír ecos de su propia vida, utiliza su experiencia para comprender a los otros. Más en general, el sentido común nos dice que cuando se trata a los otros como espejos de uno mismo, no se les reconoce la realidad propia de su existencia personal; es necesario respetar el hecho elemental de que son distintos. Ésta parece ser la lección: si los respetas, no te proyectes en ellos.

Pero es una lección muy severa, de un tremendo rigor; en verdad, es una conducta forzada, antinatural. En la vida cotidiana nos confundimos constantemente con los demás. En calidad de entrevistador, lo mismo que en el amor, las relaciones parentales y el trabajo, el contacto elemental con los otros lo hacemos por medio de la proyección. Es lo que hizo mi banquero cuando supuso que, puesto que yo le gustaba, debía de ser un brahmán de nacimiento. Yo experimentaba una desagradable conmoción de reconocimiento al escuchar a los jóvenes bien educados; sonaba una alarma tanto para ellos como para mí, pues por lo pronto olvidaba que eran brahmanes. Es famosa la definición de Adam Smith de la simpatía como la imaginación a menudo *falsa* del dolor ajeno como propio.

Con el tiempo, la confusión entre uno mismo y el otro llegó a parecerme una pista decisiva para comprender qué es lo que engrasa la máquina del respeto mutuo. Empieza como error. Esto es, al cometer el «error» de identificación mutua y por tanto de simpatía que señala Adam Smith, superamos diferencias que se interponen en el camino del trabajo conjunto. Es cierto que finalmente, como en el caso de la entrevista, tenemos que reconocer que lo que hemos imaginado acerca de nuestros cónyuges, nuestros hijos o nuestros compañeros de trabajo, no es verdad en los hechos. Si, tanto en la entrevista como en la vida ordinaria, dejamos sin tratar el «error» de identificación,

nos vemos atrapados en las redes de la comprensión autorreferencial; nada fuera de nosotros es real. Pero la confusión entre uno mismo y el otro también puede servir como punto de partida necesario para construir una nueva relación social, un vínculo social en evolución.

Al mirar ahora viejas películas de Erikson jugando con niños, las veo de manera un tanto diferente que cuando era un novato. Naturalmente, Erikson observa como un águila lo que hacen los niños, pero me parece que sólo puede hacerlo porque también él se divierte armando un volquete con bloques. Los niños disfrutaban visiblemente con su placer compartido y lo toman por uno de los suyos; por otro lado, tal vez él mismo comete el «error» de imaginar, por un momento, que no es un hombre mayor.

Tuve que entender el rechazo a identificarse con los otros en el primer trabajo auténticamente independiente que realicé como entrevistador. En ese momento, año 1970, era yo un joven becario. Eso me permitía, junto con un colega, Jonathan Cobb, estudiar el otro extremo de la escala social en Boston: porteros, trabajadores manuales, técnicos en todo tipo de reparaciones y también mujeres que trabajaban como secretarías o empleadas de oficina o tiendas en general, que a menudo se casaban con trabajadores manuales. Esta gente sabía lo que no era: no era de clase media. Ninguna mezcla con médicos, profesores o banqueros de Boston, por amplia que fuese, había alterado ese hecho.

Para los europeos, Estados Unidos parece más una sociedad de masas que una sociedad de clases, pero esa apariencia sólo se debe a que en este país la clase se oculta tras una brillante superficie de cultura comercial. En los años sesenta, esa brillante superficie se rompió cuando las clases trabajadoras blancas se volvieron contra las clases profesionales, la élite liberal y los hijos radicales y contraculturales de ésta durante la guerra de Vietnam. También se volvieron por debajo contra los negros

pobres, a los que consideraban parásitos y estafadores del sistema del bienestar. Los políticos de derechas movilizaron el resentimiento y el odio de clase de esta «mayoría silenciosa», aunque parecía cualquier cosa menos silenciosa.

El punto de partida de nuestras entrevistas era que en el origen de este descontento de clase había algo más que un prejuicio de derechas.²⁴ Cogimos unas cien familias y entrevistamos a sus miembros individualmente y en grupos, con el objetivo de descubrir si tenían una conciencia distintiva de clase y cómo operaba.

Cuando entrevistábamos a trabajadores blancos a solas, hablaban equilibrada y abiertamente acerca de sí mismos en relación con los otros en la ciudad. Eran realistas en lo concerniente a los malos tiempos por los que pasaban los negros pobres que tenían por debajo; y por otro lado, las pretensiones de los vestigios de brahmanes, lejos de producirles animadversión para con la élite, les resultaban divertidas. Anclados en trabajos de bajo estatus, solían tener la sensación de que habían fracasado en la tarea de hacer algo de sí mismos a través del trabajo. Pero no carecían de respeto por sí mismos, lo cual les venía del hecho de mantener a su familia. Pero la gente de clase media no se daba mucha cuenta de ese esfuerzo y para nuestros entrevistados esa indiferencia era un insulto.

Cuando los entrevistábamos en grupo, dejaban de lado esta evaluación equilibrada de los otros y esta compleja consideración de sí mismos. Se sentían libres para permitirse groseras difamaciones y chistes, se estimulaban unos a otros, se lanzaban contra la élite liberal y los medios de comunicación, se convertían en hombres y mujeres iracundos manipulados por los políticos. Nuestras entrevistas con grupos estaban marcadas por un juego de respeto de suma cero, juego en el que se negaba el respeto a los negros con el fin de afirmar su propio valor.

Hace treinta años me obsesionaba por la manera de evitar ese hostil juego de suma cero, y todavía me sigue obsesionando. La desigualdad se había traducido en duda de sí mismo; esa duda podía aliviarse en parte atacando la integridad de otros,

aunque no creo que los ataques a los negros o a los liberales sirvieran en realidad para que la gente se sintiera bien consigo misma. Sin embargo, la condición de «no ser visto» había producido un deseo de venganza. Por tanto, había allí un triste resultado de la escasez de respeto.

Mi infancia en Cabrini y la vida de estos trabajadores blancos son ambos extremos del mismo problema, el de que las desigualdades de clase y de raza son sin ninguna duda un obstáculo al respeto recíproco entre los individuos. Entre uno y otro extremo están las experiencias más difíciles de leer: la necesidad de contenerse por respeto a alguien, la división entre respeto a sí mismo y respeto grupal, la fuerza del yo que degrada a los otros, la mala adaptación entre la confianza en uno mismo y la consideración de los demás, el vínculo con los otros que deriva del «error» de imaginar que uno es como ellos. Podría parecer que todas estas cosas fueran cuestiones más subjetivas que la vida en un complejo de viviendas sociales o el odio de clase, pero las fuerzas sociales dan forma a esas experiencias personales exactamente de la misma manera en que dan forma a condiciones más «objetivas».

2. EL SIGNIFICADO DEL RESPETO

Las naciones van a la guerra por honor, las negociaciones laborales se encallan porque los sindicatos no se consideran tratados con dignidad por la patronal, los cortesanos de Luis XIV peleaban por quién tenía suficiente prestigio para sentarse en un taburete en presencia del sobrino del rey. Se profesa admiración por un soldado que ha luchado con valor, los bomberos se sienten orgullosos de trabajar juntos para apagar un incendio, un estudioso que ha esclarecido un hecho difícil de entender siente satisfacción por el trabajo realizado. El respeto parece tan fundamental a nuestra experiencia de las relaciones sociales y del yo, que tenemos que definir más claramente en qué consiste.

La sociología dispone en realidad de muchos sinónimos para nombrar diferentes aspectos del «respeto». Entre ellos encontramos «estatus», «prestigio», «reconocimiento», «honor» y «dignidad». Una lista de estas definiciones podría ser aburrida y no pasar de meras abstracciones; sin embargo, volviendo a la música se podría dar vida al vocabulario social del respeto.

Cuando comencé a tocar música de cámara, mi maestra me ordenó respetar a los otros ejecutantes sin explicarme, tampoco esta vez, qué quería decir. Pero en general los músicos aprenden a hacerlo usando más el oído que las palabras. Un ejemplo esclarecedor de cómo ocurre tal cosa nos lo dan dos grandes músicos, el cantante Dietrich Fischer-Dieskau y el pia-

nista Gerald Moore cuando interpretan una de las canciones más famosas de Schubert, «Der Erlkönig».¹ De estar con ellos tras el escenario antes del recital, podríamos imaginarlos un tanto nerviosos; es uno de los *lieder* de Schubert más difíciles de interpretar de modo coherente.

Moore tendrá que ejecutar una rápida serie de notas y acordes en *staccato*, como una ráfaga de ametralladora; las manos de Moore están sin duda a la altura de la exigencia, pero tiene que tener mucho cuidado con el volumen. El piano debe crear un trasfondo de intranquilidad mientras el cantante desgrana la historia de un niño aterrorizado, los esfuerzos del padre por calmarlo y la repentina y misteriosa muerte del niño. Moore no puede tocar muy fuerte, pero Fischer-Dieskau tiene que colaborar con él, en los momentos en que habla el niño, conteniendo el sonido a fin de que la ametralladora del *staccato* pase a primer plano.

Como tantas veces que ha interpretado «Der Erlkönig», Fischer-Dieskau afronta el reto. Mientras que los cantantes proclives a cantar su parte a todo volumen acostumbran emplear la voz de pecho para producir los gritos angustiados del niño, Fischer-Dieskau emite sonidos de cabeza y los eleva a la parte alta de la garganta. Y para reforzar el efecto de los acordes del piano en *staccato*, en la sección central de la canción el cantante adopta una pequeña libertad respecto del texto para hablar más que cantar, y hablar con aspereza, precisamente en el momento en que Moore toca los acordes de tal modo que su martilleante efecto se vaya perdiendo. «Der Erlkönig» llega a su repentino y devastador final y la platea estalla.

El cantante ha respetado las necesidades del pianista. Podría decirse que la colaboración fue afortunada gracias a la personalidad del cantante, pero el propio Fischer-Dieskau no dice eso. En sus escritos quita importancia a sus sentimientos personales, en parte por modestia y en parte para argumentar contra el culto a la personalidad común entre los cantantes, pero sobre todo porque cree que interpretar es obedecer estrictamente a las exigencias de la música misma.² Esta pequeña libertad de la

voz recitante provenía de lo que pianista y cantante tenían que hacer juntos en un momento particular para transmitir el sentido dramático de la música; no era un agregado arbitrario, idiosincrásico.

Fischer-Dieskau ha tomado en serio las necesidades de Moore, el pianista, pero la mera invocación de Fischer-Dieskau a «Schubert» no explicará por qué; muchos intérpretes de «Der Erlkönig» hacen de la textura piano-voz una masa confusa. ¿El talento de Fischer-Dieskau? Esta respuesta nos lleva a un terreno escabroso, pues difícilmente podríamos decir que sólo los individuos dotados de un talento excepcional son sensibles a los demás. Y esto es tan válido en el escenario como fuera de él.

Pero la invocación de Fischer-Dieskau a Schubert antes que a sí mismo es útil en cierto sentido. Imaginemos que la voluntad del cantante de prestar atención a Moore, y de tratarlo como colaborador y no como simple acompañante, fuera de verdad una cuestión de personalidad, que dependiera en particular del sentimiento que abrigara por Gerald Moore como persona. En ese caso su relación de trabajo debería estar precedida por la amistad; y a la inversa, con extraños el cantante tendría problemas de interpretación. Además, Schubert es alguien a quien no podría conocer personalmente; la presencia física del compositor consiste en un pentagrama tras otro de manchas de tinta. Si lo que importa es que el cantante preste atención a las necesidades de los dedos de Gerald Moore, y no que tenga simpatía por él, el talento de ambos descansa en su capacidad para traducir manchas de tinta en sentimiento.

Exagero la dificultad de interpretar esta canción porque ilumina el sentido de las palabras «tomar en serio las necesidades de los otros» fuera del escenario, fuera de la sala de concierto.

El escritor Michael Ignatieff ha dicho que, en la sociedad, los otros son en su mayoría extraños.³ A muy pocos individuos podemos conocer personalmente; en las sociedades complejas, la escena está poblada de una gran variedad de tipos sociales cuyas vidas no comprendemos de forma inmediata. ¿Qué hay por tanto en nosotros para ser sensibles a esos individuos a los

que no conocemos personalmente? Un poco al modo de Fischer-Dieskau, los sociólogos C. Wright Mills y Hans Gerth responden que se trata más de una cuestión de carácter que de personalidad, pero intentan ser explícitos desde el punto de vista verbal. Para ellos, «carácter» significa la comunicación de una persona con otras por medio de «instrumentos sociales» compartidos. Los análogos sociales de los textos musicales son las leyes, los rituales, los medios de comunicación, los códigos de creencia religiosa, las doctrinas políticas.

También estos textos son más ejecutados que leídos: en el tribunal se ejecuta la ley de tal modo que los jurados absuelven o condenan, en la calle se ejecuta la sentencia «No te haré daño» a través del contacto visual o el lenguaje corporal. Cuando la gente toca bien estos «instrumentos sociales», conecta con los extraños, se involucra emocionalmente en acontecimientos impersonales, se compromete con las instituciones.

En su libro *Character and Social Structure*, Gerth y Mills tratan de aplicar esta fórmula tal vez abstracta a una oscura realidad fuera del escenario.⁴ Reflexionan acerca del hecho de que un individuo neurótico, confundido, puede resistir la tortura o protestar contra injusticias cometidas contra terceros, mientras que, en las mismas circunstancias, adultos saludables y felices se mostrarían cobardes. En el escenario, «Schubert» sólo debe invitar a la sumisión; fuera del escenario, las preguntas del investigador pueden producir dos respuestas opuestas. Distinguir entre carácter y personalidad es una manera de clasificarlas.

En los momentos de comprobación del compromiso con las instituciones, muchos elementos de la personalidad quedan en suspenso, mientras que otros pasan al primer plano. Gerth y Mills creen que al neurótico le da fuerzas la imaginación de la presencia de otros testigos en la sala de torturas, testigos a quienes la víctima señala cuando, bajo el cuchillo, expresa su compromiso con estos camaradas invisibles o con un principio abstracto. Es precisamente esa capacidad de implicar a un mundo más amplio lo que define el carácter de una persona; según estos autores, el carácter puede concebirse como el aspecto rela-

cional de la personalidad y trasciende la máxima de que sólo las relaciones cara a cara son emocionalmente vinculantes.

El concierto proporciona un ejemplo positivo del carácter: tratar con respeto la necesidad percibida en el otro cuando se actúa con él. Concebido en sentido más general, el carácter se dirige al conjunto de las manchas de tinta de la sociedad; el carácter de una persona la lleva a una vida expresiva en las relaciones humanas. La visión amplia del carácter proporciona una vara crítica con la cual medir otras palabras del vocabulario del «respeto».

La primera de esas palabras es «estatus». En general, el estatus se refiere al lugar que una persona ocupa en una jerarquía social. En la sala de concierto, lo único que requiere el establecimiento de estatus es que la mención del cantante en el programa se haga en letras de mayor tamaño que las del acompañante y con harta frecuencia la impresión es una guía segura de lo que allí se habrá de escuchar. La sociedad otorga estatus de la misma manera y en general con la misma consecuencia; es el superior quien requiere ser tenido en cuenta y quien obtiene reconocimiento.

El «prestigio» se refiere a las emociones que el estatus despierta en los otros, pero la relación entre estatus y prestigio es compleja. No siempre un estatus superior otorga mayor prestigio. Un aristócrata corrupto o inepto puede perder prestigio a los ojos de los otros y retener su estatus legal de privilegio; entonces decimos que la persona ha degradado su posición. El prestigio también puede distinguirse de la pura jerarquía. La investigación en prestigio ocupacional muestra, por ejemplo, que las personas que tienen un oficio útil e independiente, como los ebanistas, gozan de más prestigio que la élite de ejecutivos de empresa, inmersos en la política corporativa y que no tienen pleno control de su trabajo. Por último, es posible transferir el prestigio de personas a objetos: un Porsche es un elemento de prestigio con independencia de quién lo posea.

Entonces, ¿es «prestigio» un sinónimo suficiente de «respeto»? No del todo: el médico de la reunión de nuestra comunidad estaba investido de mayor prestigio ocupacional que la secretaria —su trabajo es al mismo tiempo autónomo y socialmente útil—, pero ella fue objeto de un tratamiento más respetuoso. Pero este trabajo de prestigio no lo condujo a tomar en serio la necesidad específica de sus oyentes. Otra vez en la sala de concierto, el prestigio de Fischer-Dieskau, admiración que por cierto se ha ganado, es construida por nosotros, sus oyentes; ese constructo del público no explica la actitud atenta del cantante.

Lo que falta en estos términos es algo que conlleve reciprocidad, que es precisamente lo que implica la palabra «reconocimiento». El filósofo Fichte es el primero que introduce el reconocimiento en el lenguaje jurídico cuando explora cómo deben enmarcarse las leyes a fin de que las necesidades de los extraños, los extranjeros y los inmigrantes se vean reconocidas en una constitución. Rousseau amplió el análisis del reconocimiento para incluir tanto la calle como la corte, el reconocimiento mutuo como materia de conducta social y de derecho legal. En los escritos de John Rawls, el reconocimiento significa la necesidad de quienes son desiguales; en los de Jürgen Habermas, el reconocimiento significa respeto a las opiniones de aquellos cuyos intereses los llevan a discrepar.

Pero en estos usos positivos, la palabra «reconocimiento» no tiene todavía la amplitud suficiente para abarcar la conciencia de la necesidad mutua. Éste es un elemento posterior, y más oscuro, que consiste en el honor social. La palabra «honor» tiene un halo anticuado y cuasi victoriano, pero en dos sentidos es una categoría mucho más fundamental de la vida social.

El honor propone, en primer lugar, códigos de conducta; un individuo de la tribu beduina al que la costumbre obliga a servir de guardián de los hijos de su hermano muerto, obedece un código de honor. En segundo lugar, el honor señala una suerte de supresión de fronteras y de distancias sociales. En palabras del sociólogo Pierre Bourdieu, el honor supone «un indi-

viduo que se ve a sí mismo siempre a través de los ojos de los otros, que tiene necesidad de los otros para su existencia, porque la imagen que tiene de sí mismo es indistinguible de la que le presentan los demás». ⁵ Tanto la fuerza como la perversidad del honor social han de fundarse en este tipo de reciprocidad.

En el nacionalsocialismo alemán, el régimen puso particular interés en lograr que la gente sintiera que, por fin, tras las humillaciones del pasado, contaban los unos para los otros: una realización perversa del honor social. La afirmación del honor en el seno de un grupo, el reconocimiento de los otros y la sensibilidad a sus necesidades, pueden conducir a una conducta destructiva respecto de los que están detrás de las fronteras del grupo, como en el juego de suma cero que practican los trabajadores de Boston: para afirmar el honor de nuestro grupo, tenemos que denigrar el honor del vuestro.

Los aspectos positivos del reconocimiento y los negativos del honor social definen los polos de la reciprocidad. ¿Se acomoda bien entre ellos el respeto por uno mismo? Me he detenido en mi experiencia personal de músico para mostrar por qué puede no acomodarse. El artesano —ya sea el músico, el ebanista o incluso el ejecutivo cuando se lo aborda en el marco de un negocio— se centra en hacer bien el trabajo, y eso proporciona respeto por sí mismo. Las relaciones interpersonales, los procesos sociales, la reciprocidad, no entran aquí en juego; el cantante no puede limitarse a decir a su compañero: «Deseo darte apoyo.» Tiene que saber hacerlo.

Además, el oficio mantiene en alto un patrón, adhiere a un ideal que trasciende el proceso puramente interpersonal. Fischer-Dieskau, como la mayoría de los músicos, trata la cooperación con su pianista como un medio para otro fin, traducir bien en sonidos las manchas de tinta de Schubert. La persecución de este patrón ideal es lo que en última instancia produce el sentido del respeto por uno mismo: al final se alcanza. El neurótico quizá haya negociado con los torturadores, tal vez desvelando unos pocos secretos; a cambio, desea también hacer lo que hay que hacer. Su carácter reside en la aspiración a man-

tener un ideal: el de proteger a los otros resistentes; de ello depende el respeto por uno mismo. Mientras que la reciprocidad se centra en el proceso, este tipo de respeto por uno mismo se centra en el producto.

De esta manera, nuestro ejemplo musical, que tan evidente parecía, lleva fuera del escenario a toda clase de complicaciones, como tiene que ser. El estatus se acomoda raramente, y el prestigio nunca, al marco caracterológico de respeto a las necesidades de otras personas. El reconocimiento y la persecución del honor social, aunque ésta a costa de la agresión a los extraños, pueden dar lugar a esa conciencia. El respeto por uno mismo puede chocar con la reciprocidad debido a las reivindicaciones del oficio y de la conciencia. Se ha dejado de lado una palabra, una palabra muy oscura.

En la cabila de África del Norte hay un dicho: «El hombre es hombre por los hombres; sólo Dios es Dios por sí mismo.» ⁶ La finalidad del dicho es en parte definir un ser humano digno: la dignidad viene de la fe en Dios, con independencia de los códigos de honor, las comunicaciones entre los hombres o las artes de expresión. La sociedad moderna ha intentado encontrar dos equivalentes seculares del mismo peso específico.

Podemos remontarnos a los primeros autores que escribieron sobre derechos humanos universales, sobre todo el jurista del siglo XVIII Cesare Beccaria. Su obra *Ensayo sobre los delitos y las penas*, de 1764, sostiene que la tortura, independientemente de tener mala o buena motivación, degrada la dignidad humana. Es un argumento que postula que el cuerpo tiene fronteras naturales de dolor y de placer. Fichte construye su concepto de derechos humanos sobre la base del respeto a la integridad del cuerpo, como hizo Thomas Jefferson en la Ilustración norteamericana. El acto de respetar el dolor ajeno es lo que confiere a los seres humanos una dignidad secular cuyo peso específico es afín al respeto de lo divino en las sociedades más tradicionales.

La otra trayectoria de la sociedad secular moderna ha sido enfatizar la dignidad del trabajo. La dignidad del trabajo fue un concepto en gran parte extraño a la sociedad antigua, cuya eco-

nomía descansaba tan pesadamente en la esclavitud, aunque hay excepciones en la literatura pastoral, como las *Geórgicas* de Virgilio. El trabajo cristiano de tipo monástico fue concebido al servicio de Dios más que para la dignificación personal. Los gremios de finales de la Edad Media se adhirieron ocasionalmente a algo así como la dignidad de la autosuficiencia del trabajo; lo mismo hicieron las familias consagradas a oficios especializados, como la de los famosos violeros Stradivarius. En la creación de la República norteamericana –según sostiene la analista Judith Shklar– el valor del trabajo esforzado definía el *ethos* del ciudadano que se respetaba.⁷ Sin embargo, la sociedad occidental hubo de esperar el advenimiento del capitalismo moderno para que la idea de dignidad del trabajo se transformase en un valor universal.

Las historiadoras Linda Gordon y Nancy Fraser enuncian así estos valores: «El trabajador tiende a convertirse en sujeto social universal: de cada uno se espera que “trabaje” y “se baste a sí mismo”. Todo adulto al que no se percibe como trabajador soporta sobre sus espaldas una carga más pesada de autojustificación.»⁸ A ese elemento de «autojustificación» dedicó Weber su famoso análisis. La ética del trabajo de Weber versa sobre el hombre o la mujer que se ponen a sí mismos «a prueba» en el trabajo; lo que el individuo pone a prueba es su valor básico; para Weber, las pruebas que se ofrece son pequeñas economías, la negación de placeres personales, ejercicios de autocontrol, un cierto tipo de formación moral a través del trabajo.

Muchos comentaristas discuten la descripción weberiana de la ética del trabajo; en ella falta el consumo, así como toda idea de satisfacción en el trabajo, de los placeres y la dignidad del oficio. Pero pocos críticos discutirían el marco social en el que Weber sitúa la ética del trabajo. La ética del trabajo es competitiva, requiere juicios de valor comparables; los ganadores ignoran por completo a los perdedores.

La dignidad del cuerpo difiere, pues, de la dignidad del trabajo cuando éste adquiere esa forma. Ambos son valores universales: la dignidad del cuerpo es un valor que todo el mundo

comparte; la dignidad del trabajo sólo puede ser alcanzada por pocos. Mientras que la sociedad respeta igual dignidad en todos los cuerpos humanos, la dignidad del trabajo lleva en muy otra dirección: es un valor universal de consecuencias enormemente desiguales. Además, la invocación de la dignidad como «valor universal» no da por sí misma ninguna pista acerca de la manera de practicar el respeto mutuo inclusivo.

Estos conceptos contrarios nos devuelven al escenario, donde el cantante trata al pianista como a su igual. Fuera del escenario, las prácticas de estatus, prestigio y honor social no inclinan a la igualdad; el respeto por sí mismos de los artesanos no inclina a la igualdad. Podríamos corregir estos límites tratando de hacer que la sociedad se parezca más a un concierto; esto es, explorando las maneras de comportarnos como iguales, y de esa forma dar muestra de respeto mutuo.

Sin embargo, el ejemplo musical puede aclarar lo difícil que tal cosa sería. En parte, la razón por la que ambos hombres son unos intérpretes excepcionales es que han *alcanzado* la reciprocidad; muchos músicos tienen impulso cooperativo, pero pocos consiguen traducirlo en sonido. Y con mayor razón si se trata de la vida social; hay una gran diferencia entre desear actuar bien con los demás y hacerlo realmente.

Los igualitarios radicales han sostenido a veces que si se pudiera igualar las condiciones materiales, la conducta de respeto recíproco brotaría «natural» y espontáneamente. Esta expectativa es psicológicamente ingenua. Aun cuando se eliminaran de la sociedad todas las desigualdades injustas, seguiría presente el problema de cómo dar forma a nuestros peores y a nuestros mejores impulsos. No sugiero que haya que aceptar la desigualdad o acomodarse a ella; por el contrario, lo que sostengo es que en la vida social, lo mismo que en el arte, la reciprocidad requiere trabajo expresivo. Es menester hacerla realidad, ejecutarla.

La ambigüedad del carácter introduce una nueva complicación: si es cierto que el carácter es el elemento de la vida subje-

tiva que presta rigurosa atención al texto social, los caprichos del carácter personal llevan a las interpretaciones individuales. No es posible cumplir el mandamiento «¡Respetad a los demás!» con la simple obediencia a un conjunto estricto y único de reglas; el deseo subjetivo gobierna la voluntad de obedecer y la manera en que la gente podría responder.

En resumen, la conducta que expresa respeto es a menudo escasa y está desigualmente distribuida en la sociedad, pero el significado del respeto es social y psicológicamente complejo. Como resultado, los actos que vehiculan el respeto –los actos de reconocimiento de los otros– son exigentes y oscuros.

Segunda parte

Una indagación sobre el respeto

De tres maneras modela la sociedad el carácter, y de acuerdo con ellas se gana el respeto de los demás o no se consigue inspirarlo.

La primera manera es la que tiene lugar a través del propio desarrollo, en particular a través del desarrollo de capacidades y de habilidades. La persona muy inteligente que derrocha talento no concita respeto; en cambio, sí lo hace una persona menos dotada pero que trabaja al límite de su capacidad. El desarrollo de uno mismo se convierte en fuente de estima social precisamente a causa de que la sociedad condena el derroche y, por el contrario, premia el uso eficiente de los recursos, ya se trate de experiencia personal, ya de economía.

La segunda manera reside en el cuidado de uno mismo. En el mundo antiguo, cuidar de sí mismo significaba aprender a regular los placeres y los dolores corporales; San Agustín creía que el Hombre cuida de sí mismo aprendiendo a admitir el pecado ante Dios; para Maquiavelo, cuidar de sí mismo era protegerse despertando miedo o admiración reverencial en los demás. El cuidado de sí mismo puede significar además no convertirse en una carga para otros, de modo que el adulto necesitado se ve cubierto de vergüenza, mientras que la persona autosuficiente es respetada. Esta manera de ganar respeto deriva del odio de la sociedad moderna al parasitismo; si la sociedad teme el derroche, aún más teme –ya racional, ya irracionalmente– verse agostada por demandas injustificadas.

La tercera manera de ganar respeto es retribuir a los otros. Ésta es tal vez la fuente de estima más universal, intemporal y profunda del carácter propio. Como si contempláramos un juego, podemos aplaudir el brillo o las exhibiciones de habilidad; el príncipe de Maquiavelo puede provocar el homenaje de sumisión; pero ni el virtuoso ni el tirano afectan a los sentimientos de otros como lo hace alguien que retribuye a la comunidad. Tampoco la autosuficiencia basta para ganar esta clase de estima; el que una persona sea autosuficiente no tiene en última instancia grandes consecuencias para los demás, pues no tiene con ellos conexión mutua ni los necesita de verdad. El principio social que anima el carácter de quien retribuye a la comunidad es el intercambio.

La desigualdad desempeña un papel particular y decisivo en la formación de estos tres tipos de carácter. La persona poco común que utiliza la plenitud de sus capacidades puede servir como icono social y justificar la inadecuada provisión de recursos o consideración a quienes no se desarrollan con la misma plenitud; la celebración de la autosuficiencia y el temor al parasitismo pueden servir para negar los hechos de necesidad social. Las condiciones sociales pueden distorsionar como piedad por los débiles la compasión que subyace al deseo de retribuir, en cuyo caso el receptor vive esa piedad como desprecio.

Intentaré explorar de qué manera la desigualdad afecta al carácter a la manera de una «indagación», palabra que sugiere una investigación imparcial. Para ello he tratado de disciplinarme preguntándome en qué medida y de qué maneras las desigualdades son hechos inevitables de la vida social. Pero también hay que decir que, de la misma manera que un jurado, no abordaré esa indagación con mente absolutamente desprejuiciada.

3. DESIGUALDAD DE TALENTO

A comienzos de 1974 volé a Londres para una celebración. Murray Perahia había ganado el Concurso de Piano de Leeds —un gran acontecimiento en el mundo musical, seguido de dinero en efectivo, conciertos y grabaciones— y una de las patrocinadoras dio una fiesta en su casa para celebrarlo.

En Nueva York, un acontecimiento como éste habría sido tanto una celebración del dinero que había detrás del concurso como de su ganador, una escena enmarcada por camareros de pajarita negra y llena de mujeres de elegantes y entallados vestidos negros rehusando los canapés que desfilan en interminable ronda ante ellas. En la casa de Londres, quienes abrían la puerta y servían eran jóvenes estudiantes universitarias; una dama mayor hizo su aparición con un enorme vaso de whisky en una mano y una pila de repugnantes sandwiches de pan blanco en la otra, me explicó que «en los aviones siempre me da flatulencia» y me pasó la bandeja: extraña introducción a un personaje de la realeza.

Siguiéndole los pasos iba una de las componentes del jurado del concurso, pianista ya mayor que había comenzado su carrera con la obtención de un gran premio en Europa Oriental y que, aunque a regañadientes, había integrado desde entonces varios jurados. «No creo en la competencia entre artistas —decía—, pero es la única manera de descubrirlos.» Se veía obligada a analizar y discutir con los otros jueces y a justificar sus

decisiones en el comité, lo que parecía algo absurdamente burocrático. Le disgustaba en particular el juego de adivinanza acerca de si un joven concursante tenía o no un potencial para desarrollar. En general, los más seguros solían realizar una exhibición técnica, pero se abstendían de asumir riesgos artísticos, de modo que no podían saberse cuáles eran sus posibilidades.

No era el caso de Murray Perahía, tal como lo comenté con ella; aunque en aquel momento Perahía ya dominaba con total seguridad los recursos técnicos, no era eso lo que se oía en su ejecución. Entonces me dijo algo bonito de Perahía: que escuchaba atentamente a los otros concursantes y ocasionalmente acompañaba su ejecución moviendo también él los dedos. En demasiadas competiciones había observado yo que los músicos se comportaban como atletas agresivos respecto al resto de los concursantes, cuyos esfuerzos a menudo despreciaban.

La bonhomía de esta ocasión contrastaba por cierto con un concurso de chelo en el que el año anterior me había tocado participar como juez. Tras este acontecimiento previo, también había habido una fiesta a la que la anfitriona, en un gesto amable, había invitado a los intérpretes perdedores. La joven ganadora del certamen de chelo trató de mezclarse con los otros, pero éstos se mantuvieron a distancia. Se reunían en pequeños grupos cerrados y hablaban de los errores que cada uno pensaba haber cometido, intentando evaluar qué le había salido mal; al menos por el momento se pensaba poco en asumir riesgos, en explorar horizontes artísticos; la competición los había paralizado.

Al terminar la reunión, nuestra anfitriona pronunció una breve alocución. Se dirigió a los perdedores y les dijo que había sido un placer oírlos y que debían considerar el acontecimiento como punto de partida de su carrera. La calidez de su voz produjo una tenue sonrisa como respuesta, pero no parecían convencidos. La fiesta de consolación tal vez fuera cruel precisamente porque, a pesar de las buenas intenciones, era una mentira. ¿Cómo podían los jóvenes chelistas allí presentes fingir que el concurso no les importaba?

Las competiciones musicales, como observó la jueza de Leeds, pueden exhibir desigualdades de talento de una manera tal que inhiba el desarrollo de la expresión; puede que esas desigualdades desafíen la confianza en sí mismos de todos los músicos concursantes salvo uno. La respuesta a estos indudables defectos sería abordar el talento de manera menos competitiva, tratarlo como una diferencia entre muchas otras y pensar que, cada una a su manera, todas las personas están dotadas de talento. Algo así era lo que la anfitriona quiso transmitir a los jóvenes chelistas en nuestra fiesta de consolación, pero, como ya dije, ellos no estaban en condiciones de creerle.

EL RESPETO DEBIDO AL TALENTO

El Concurso de Piano de Leeds incorpora en la esfera artística un deseo que tiene profundas raíces en la sociedad moderna: el de abrir carreras al talento. Vengan de donde vinieren y sean cuales fueren sus padres, cualquier joven pianista puede presentarse; el único criterio para otorgar el premio es la capacidad personal. A nosotros esas reglas nos parecen de una justicia evidente, pero nuestros antepasados las habrían tenido por grandes novedades.

En el *Ancien Régime*, la mayoría de los puestos del gobierno, el ejército o la Iglesia eran heredados. El duque de Saint-Simon, por ejemplo, habla en 1722 de un bebé que se convierte en capitán del gran cuerpo de los Guardias Suizos de Francia, posición que «el padre ya había heredado del abuelo».¹ Saint-Simon es un aristócrata de la vieja escuela y no ve nada malo en eso. El mero talento contaba poco a la hora de detentar privilegios; la capacidad tenía poco que ver con la jerarquía.

La ceguera al talento campeaba sobre todo en las habilidades de tipo económico. Antes del siglo XVII, las habilidades para los negocios se asociaban mayoritariamente a los judíos marginados, cuyo supuesto talento para hacer dinero producía desprecio. En *El mercader de Venecia* de Shakespeare, los bue-

nos cristianos son incompetentes en materia de negocios. En parte, por eso son caballeros. Esta ceguera no se explica sólo con el prejuicio. La economía del dinero era primitiva; el trueque de bienes era más frecuente que el pago en dinero contante y sonante; el cálculo de riesgos era un juego al que sólo los grandes matemáticos podían aventurarse; las prácticas modernas, como la contabilidad de doble entrada, parecían artes tan arcanas como la alquimia.

Samuel Pepys, autor de un diario en el siglo XVII, representa un gran cambio en las relaciones de los individuos con el orden social; su carrera pone de relieve la reivindicación de que a los individuos se les debe respeto exclusivamente por sus talentos, reivindicación que lo eleva por encima de los caballeros económicamente incompetentes de Shakespeare.

Pepys era un funcionario del gobierno de gran talento que trabajaba sobre todo en el Almirantazgo; apreciaba más sus capacidades prácticas personales que aquellas por las que hoy lo apreciamos: su arte de escritor. Aunque era difícil que un hombre surgiera de las masas, se abrió camino en el Almirantazgo gracias a los méritos particulares de que hizo gala en la realización de su trabajo. Por supuesto que Pepys contaba con todas las habilidades del cortesano clásico, que tanto sabía halagar y adular a sus colegas como apuñalarlos por la espalda. Pero sus derechos al privilegio individual procedían de su capacidad contable.

El 8 de abril de 1664, por ejemplo, lo encontramos ejerciendo su influencia ante el contratista de «faroles de popa» para los barcos del Almirantazgo, pues Pepys había calculado su verdadero valor y, en consecuencia, decidió rescindir el contrato que el gobierno había acordado; el contratista, decía Pepys, «entrará en razón cuando le haga entender los números». ² Puesto que era bueno en materia de números, esperaba obtener particular respeto de sus superiores. El día 22 de diciembre de 1665 lo encontramos ideando un nuevo sistema de contabilidad gubernamental, sistema que sus superiores no entienden del todo; Pepys, más con la actitud del señor que del siervo, lo explica otra vez.

La fórmula «carreras abiertas al talento» empezó a ser común en la generación de Pepys, a mediados del siglo XVII, y sobre todo entre individuos de la posición social de Pepys. Desde el punto de vista político, eran partidarios de un Estado bien administrado en el que hubiera espacio para «hombres nuevos» de origen burgués, sobre todo en la administración financiera; el dinero era demasiado importante para dejarlo en manos de aristócratas.

Desde finales de la Edad Media, la Iglesia y la profesión jurídica habían abierto realmente espacio a los «hombres nuevos», pero era un espacio de otro tipo. Hacía mucho tiempo que la jerarquía eclesiástica era un camino al poder. Para recorrer ese camino no se requería demasiado refinamiento teológico; mucho más contaban las relaciones familiares o la simple intriga. Además, muchas personas dotadas desde el punto de vista religioso, siguiendo los preceptos cristianos, renunciaban al poder mundano.

La profesión jurídica reconocía sin duda el talento, y ese talento se traducía en la reivindicación de un privilegio. Al final de la Edad Media, alrededor de 1470, Sir John Fortesque codificó así ese privilegio:

... así como la cabeza del cuerpo físico no es capaz de cambiar los nervios ni de negar a sus miembros la fuerza propia y la debida alimentación de la sangre, así tampoco un rey, cabeza del cuerpo político, es capaz de cambiar las leyes de ese cuerpo ni privar a ese mismo pueblo de su propia sustancia sin que nadie se lo pida o contra su voluntad.³

Si los abogados trabajaran como empleados del Estado, sus habilidades y su conocimiento los convertirían también en jueces de sus señores. Sin embargo, la superioridad de la habilidad financiera respecto de los poderes contractuales de las palabras y, en verdad, la posesión de habilidades cuantitativas –afirma Pepys– dan al talento un nuevo significado en la fórmula «carreras abiertas al talento».

En la época de Pepys, la habilidad jurídica requería una memoria prodigiosa para citar los precedentes. La habilidad para los números parecía inherente al individuo como don personal distintivo, la capacidad para calcular por sí mismo con independencia de los cálculos de los demás; en 1664, Pepys no aceptará la autoridad de las cuentas oficiales para los faroles de popa precisamente porque son de índole jurídica. Por «carreras abiertas al talento» se entendía el derecho del individuo talentoso a mostrar qué era capaz de hacer por sí mismo; en 1665, Pepys muestra a sus superiores lo que ellos no habían entendido, aun cuando eran sus superiores. Un siglo después, los fisiócratas –grupo de contables y financieros británicos y franceses– afirmarían que las cuentas oficiales que llevaban los Estados no eran más que sospechosos registros que debían someterse a la inspección de una élite de matemáticos notables.

Pero a partir de la época de Pepys, tanto los abogados como los contables se unieron en torno a la afirmación de que el privilegio debía *ganarse* y de que la capacidad era la moneda de cambio de esas ganancias. No es sorprendente que los aristócratas titulados se resistieran a esa reivindicación; es lo que hizo el Estado central. La capacidad individual era un poder interno que la autoridad regia no podía controlar fácilmente. En la corte de Luis XIV, informa Saint-Simon, «el rey tenía la costumbre de cubrir los puestos más altos con contables no [titulados], de tal modo que pudiera despedirlos a su antojo como si fueran pajes». ⁴ Los hombres a los que se trataba como pajes eran en realidad *robins* [togados], pertenecientes a la capa superior de la burguesía. En la Era del Rey Sol se ponía en ridículo a los hombres nuevos si buscaban abiertamente los adornos honoríficos de la élite; tenían que insinuarse por rodeos. Si embargo, a finales del reino de Luis XV, era más frecuente que se quitaran la máscara del servilismo.

La doctrina de las «carreras abiertas al talento» se había extendido del dominio exclusivo de los cargos del Estado para dar lugar a un principio sociológicamente más amplio: el de «aristocracia natural». Jefferson, por su parte, apuntaba a susti-

tuir «una aristocracia artificial fundada en la riqueza y el nacimiento» por «una aristocracia natural... del valor y el genio surgidos de todas las condiciones de vida». ⁵ De la misma manera que los fisiócratas franceses, Jefferson aspiraba con ello a lograr un cambio general en las instituciones.

El Concurso de Piano de Leeds representa justamente el tipo de institución que estos hombres nuevos tenían en mente cuando se imaginaban una carrera abierta al talento. Nosotros podemos a nuestra vez imaginar el retrato de un individuo enmarcado por instituciones por los cuatro costados. Del lado izquierdo del marco, los reformadores institucionales establecían concursos regulares para cubrir puestos. Del lado derecho, creaban instituciones para formar a quienes se examinarían, origen de las academias militares especializadas y de las escuelas técnicas, así como de los conservatorios de música. Por arriba, tenía que haber ciertas medidas objetivas de rendimiento; era necesario un patrón institucional equivalente a la técnica musical. En el arte de gobernar de los fisiócratas, esto se creó con el uso de regímenes de contabilidad como la contabilidad de doble entrada, que hizo posible conocer realmente con qué eficiencia una oficina o un burócrata manejaban la relación entre ingresos y gastos. ⁶

Por debajo de este marco institucional, sosteniendo la estructura como un todo, se hallaba lo más conflictivo: hacían falta maneras de institucionalizar el fracaso. No se puede rechazar a un inspector de finanzas por mero capricho; y lo mismo ocurría con los jueces de Leeds, a quienes se presionaba para que explicaran y justificaran su rechazo.

El despido repentino y arbitrario fue durante mucho tiempo la regla de la mayoría de los regímenes monárquicos. En el siglo XVII, Enrique VIII mantenía a sus servidores más talentosos en estado de terror, pues repentinamente y sin razón aparente enviaba uno tras otro a la Torre o al tajo del verdugo. Los reformadores razonaban que los premios por capacidad no podían otorgarse sin los actos correspondientes de definición y castigo de la incompetencia.

A una mirada retrospectiva podría no parecerle lógico ni necesario proponer que por cada ganador deba haber un perdedor, que es el principio de un juego de suma cero. Pero los reformadores tenían en mente una suerte de finalidad formadora del carácter. Si el despido se basaba en reglas racionales, los burocratas se verían forzados a asumir una responsabilidad más personal en sus cargos. Le Nôtre, el arquitecto paisajista de Luis XIV, creador de los jardines de Versalles, observaba con gracia que si un árbol estaba fuera de sitio, «no es culpa del árbol, sino mía». El fracaso en el cargo revertía en el individuo. Esta mezcla de reglas racionales y juicios personales llegó a su apoteosis un siglo más tarde, en los juicios de Warren Hastings de los años ochenta del siglo XVIII. Hastings, funcionario corrupto y brutal de la Compañía de las Indias Orientales, fue atacado por Richard Brinsley Sheridan y Edmund Burke en el Parlamento y el público siguió atentamente los debates. Lo más asombroso de la retórica de Sheridan es que fusionaba el carácter inmoral y despreciable de Hastings con su incompetencia; pocos contemporáneos de Pepys habrían realizado esa conexión. Ahora, porque Hastings fracasaba en la prueba de capacidad, su carrera parecía ilegítima, aunque consiguió mantenerse en ella.⁷

Los registros gremiales de la Edad Media que han llegado hasta nosotros muestran que los talentos de los panaderos o los tejedores individuales se hacían acreedores al respeto local. Los príncipes del Renacimiento honraban a los artistas de talento. La diferencia moderna es el surgimiento de una burocracia más generalizada del talento, la extensión de esta burocracia a campos en los que en épocas anteriores se esperaba que rigiera el privilegio heredado, y la adaptación y la competencia individuales como fundamento de los juicios particulares sobre el carácter personal.

Una consecuencia de la creación de este marco institucional moderno fue la posibilidad cada vez mayor de exhibir formal, públicamente el «talento». Los resultados y las justificaciones de los exámenes se publicaban y los despidos con causa se

explicaban, se exponían. La exhibición de talento se convirtió en una suerte de actuación, que es lo que fue literalmente durante el siglo XVIII. El talento burocrático no vino a colocarse muy lejos de otros tipos de habilidad para la actuación.

Al comienzo del siglo XVIII, por ejemplo, se llamaba «virtuoso» a alguien con intereses diversos, igualmente atraído por la pintura, el progreso de la agricultura y la innovación en materia de pelucas, esto es, un hombre o una mujer de muchas habilidades, un aficionado. Pero a comienzos del siglo XIX, el término «virtuoso» se refería a alguien con una habilidad especializada que exhibía en el escenario ante un público deslumbrado. Horace Walpole fue un virtuoso a la antigua usanza; Paganini, un virtuoso de nuevo cuño.

Este nuevo tipo de virtuosismo ensanchaba la distancia entre intérprete y público. El aficionado jamás podía esperar que llegaría a tocar el violín como Paganini, ni recibir sumas de dinero como las del gran fisiócrata Jacques Necker. Además, el público jamás podía esperar entender cómo lograba el virtuoso sus proezas. Esto, que en las artes era motivo de asombro, en la vida profesional se convirtió en fuente de dominación; los violinistas profesionales tienen su paralelo en los médicos del siglo XIX, cuya pericia no se parece en nada a la de los antiguos barberos-cirujanos, habilidad perfectamente comprensible para la persona a la que afeitaban u operaban. Más que una mayor capacidad en las habilidades comprensibles de la vida cotidiana, el maestro tenía otro tipo de habilidad, insondable, no diferencia de grado, sino de cualidad. En esa diferencia se originó una desigualdad cada vez mayor. Puesto que sus habilidades eran incomprensibles, aquellos sobre quienes mantenían su dominio sólo podían ser sus espectadores, sus súbditos.

Esto quiere decir que si sólo pensamos en el talento especializado en términos de técnica, dejamos de lado un elemento importante de su sociología. En su evolución, el talento especializado planteaba un misterio, el del profesional, el del virtuoso cuya habilidad era difícil de penetrar para los otros. Las carreras abiertas al talento se fueron haciendo cada vez más bu-

rocráticas, racionalizadas, y la capacidad misma cada vez más un enigma público. Naturalmente, los contemporáneos de Pepys no estaban en mejores condiciones para prescribir una receta sobre cómo convertirse en un gran contable que nosotros para prescribir cómo hacerse un músico de la talla de Perahia; la diferencia, una vez más, reside en las instituciones. La sociedad moderna ha desarrollado fórmulas burocráticas para premiar a los dotados, para dar al talento lo que le es debido: el Concurso de Piano de Leeds es una de esas fórmulas para premiar el misterio que encierran las manos de Perahia.

En la sociedad contemporánea, el enigma del talento ha experimentado un segundo giro, aparentemente en sentido opuesto al de la habilidad especializada. Esto atañe a la habilidad potencial en tanto opuesta al logro real. La jueza del concurso de piano dudaba de poder descubrir la habilidad potencial a través de una competición musical; en verdad, temía que la competición enfriara a los concursantes y los penalizara por asumir riesgos. Pero ¿qué clase de habilidad es aquella todavía no realizada y que las fórmulas de competición de la sociedad ponen en peligro?

LA HABILIDAD POTENCIAL

Los exámenes de ingreso a las academias militares francesas de 1782 planteaban problemas de geometría enormemente sofisticados para la mirada moderna. No obstante, los examinadores formulaban estos problemas en términos verbales muy simples, tratando de eliminar el privilegio de una educación matemática previa. Procuraban, podríamos decir, eliminar el «prejuicio cultural» para descubrir a los individuos potencialmente dotados entre una masa de personas no favorecidas por ventajas sociales. Pero el examen no era un ejercicio de equiparación de grupos sociales, sino que apuntaba a elevar de la masa a individuos excepcionales. Más aún, daba por supuesto que estos futuros oficiales ya habían desarrollado en sí mismos la

capacidad para reconocer y formular estrategias, habilidad existente que los examinadores sólo podían descubrir si planteaban correctamente a los jóvenes los problemas implícitos.

Los partidarios modernos de la discriminación positiva en educación o en el empleo adoptan otra táctica. De la misma manera que los examinadores militares del siglo XVIII, dan por supuesto que las desigualdades y los privilegios sociales retraen a la gente, pero para el reformador moderno, lo que se retrae es la capacidad germinal que la gente puede no saber que tiene y que podría desarrollar. Esta lógica, a su vez, sugiere que si promoviéramos grupos de personas a unas condiciones más estimulantes, tal vez florecerían como grupo. Por tanto, la aceptación institucional tiene que preceder a la medición de la habilidad. Esta lógica rompe la relación formal entre lo más alto y lo más bajo del viejo marco burocrático; el hecho de recompensar el talento no lleva implícito el de individualizar y rechazar a quienes, por ahora, no dan la misma evidencia de talento.

Los datos de Estados Unidos que William Bowen y Derek Bok pusieron de manifiesto sobre la base de preferencias raciales en las universidades contienen la fuerte sugerencia de que los grupos florecen cuando el viejo marco se quiebra, pero tanto los datos como la justicia de esta política han sido objeto de discusión; las preferencias grupales basadas en lo que alguien podría llegar a ser parecen injustas en relación con lo que otros individuos han «ganado» con sus habilidades reales y medibles.⁸ Sin embargo, en la larga historia de las prácticas sociales, la discriminación positiva plantea otro problema acerca del enigma del talento, acerca de la habilidad que podría existir pero todavía no existe.

Uno de los términos que se usan para nombrar la capacidad potencial es la horrible palabra «aptitud», pero esta palabra es también un invento revelador. Pasa por alto, a favor de la «actitud», el hecho de ser bueno o «apto» para algo. Las políticas de discriminación positiva giran por completo en torno a la aptitud así entendida; asocian la habilidad para aprender con actitudes que estimulan el deseo de realización más que con las

que erosionan la creencia en sí mismo. Una generación antes, un grupo de investigadores dirigido por el psicólogo David McClelland trató de analizar la omisión de «apto» y «actitud» que produce la aptitud. McClelland sostenía que todos los seres humanos poseen «motivación para el logro», necesidad de hacer algo bien.⁹ Y de modo más radical aún afirmaba que este deseo controla cualquier actividad racional o cognitiva, afirmación radical porque propone que la creencia en sí mismo precede a la capacidad de aprender, para lo que invierte la famosa máxima de Descartes, que pasaría así a leerse *Sum ergo cogito*.

Como habrían de descubrir otros investigadores, esta fórmula podría resultar depresiva y perturbadora para los sujetos a los que se aplicara. La fórmula de McClelland sugiere que si la gente fracasa en el aprendizaje, es porque le falta voluntad motivacional o deseo. Los clínicos que trabajaron con sujetos de bajo rendimiento descubrieron que, desde el momento en que la fórmula trivializa el contenido del conocimiento, si el sujeto no aprende, la dificultad para aliviar la acusación a sí mismo resulta cuasi perversa: «Algo malo tiene que haber en mí.» Pero ese «algo» es difícil de definir.

También la relación ambigua entre carácter y capacidad potencial perturba a menudo a quienes se benefician de las políticas antidiscriminatorias, como admiten los propios Bowen y Bock: «¿Merezco personalmente esta oportunidad? ¿O sólo por mi raza se me ha dado una oportunidad?» Es probable que, antes que llevar al joven a centrarse en el aprendizaje, estas preguntas lo retrotraigan al problema de la motivación.

La acentuación del vínculo entre capacidad potencial y motivación puede tener un efecto igualmente depresivo en el lugar de trabajo: «En el mundo corporativo se han sustituido las jerarquías de roles —dice un representante de la escuela motivacional— por [...] el trabajo en el que la “persona” es tan importante como las habilidades técnicas que pueda poseer; en verdad, ambas cosas han terminado por ser inseparables.»¹⁰ Las organizaciones modernas juzgan al «hombre en su totalidad», y en especial lo que ese hombre total podría llegar a ser. Tanto en

el trabajo como en la educación, el escueto juicio «tienes escasa potencialidad» resulta devastador, lo que no ocurre con el juicio «has cometido un error».

En nuestro encuentro de Chicago se prometía a los jóvenes, de la manera más elemental, una carrera abierta al talento; allí estaban los modelos para asegurar que tal cosa era posible. Tal vez no tuvieran otra opción que creernos; si seguían como estaban, sucumbirían. Si trato de imaginar el encuentro de la comunidad como si tuviera lugar hoy, pienso que el problema impulsor sería la opacidad de significado de la fórmula «capacidad potencial». El electricista y la secretaria representaban un modelo practicable de competencia, mientras que el médico proyectaba una imagen de lo que debiera uno llegar a ser, pero no ofrecía pistas acerca de cómo conseguirlo.

En una sociedad competitiva, las ambigüedades de potencialidad daban forma a la preocupación de la jueza del concurso de piano: las abrumadoras implicaciones de juzgar sobre el futuro de alguien, sobre la potencialidad de alguien para desarrollarse como ser humano.

Aquí, por tanto, reside un enigma del talento, opuesto, pero igual, al del virtuoso o del cirujano del cerebro cuyo talento es un misterio para los demás, a saber: una potencialidad misteriosa para sí misma. Lo malo del acecho de la aptitud es el concepto mismo de potencialidad, que realiza una promesa con la condición de que el individuo tenga un deseo, pero no especifica en qué consiste esa promesa.

Para Pepys, la aptitud habría sido un concepto sin sentido. Lo que a él le importaba era sencillamente lo que uno sabe hacer. Pero igualmente extraño le habría parecido el mundo moderno del trabajo, en el que la aptitud desempeña un papel cada vez más importante a la hora de dar forma a las carreras.

Durante la revolución industrial, la doctrina de las carreras abiertas al talento encontró más rápidamente su camino en las burocracias gubernamentales y en las profesiones liberales que

en las fábricas y el comercio. Como Adam Smith observó por primera vez, la división del trabajo en la fábrica significaba que, en el proceso fabril, un carpintero que hacía un armario entero podía ser sustituido por trabajadores no cualificados que sólo hicieran una pequeña parte del trabajo total, lo que era más eficiente para la producción de armarios en grandes cantidades, pero que «descualificaba» un oficio tradicional. A menudo, el mismo proceso de descualificación marcó el mundo de los oficinistas; por ejemplo, el advenimiento de la máquina de escribir transformó el estatus de los empleados de tal modo que, en adelante, muchos quedaron confinados a la tarea única de escribir a máquina, mientras otros realizaban también tareas rutinarias especializadas.

En los niveles superiores del mundo empresarial, antes del último siglo eran pocos los directivos o los propietarios que justificaban sus posiciones en términos de inteligencia superior. Por cada Andrew Carnegie que subrayaba las habilidades de la administración racional, había muchos Jay Gould que defendían la agresión pura y dura y la codicia desatada como secreto del éxito empresarial. «Aptitud» significaba simplemente gusto por la lucha competitiva. Además, pocas empresas tenían el marco estructural característico del Estado burocrático: en el siglo XIX eran raras las escuelas empresariales, los empleos no se obtenían mediante exámenes, ni la empresa privada desarrollaba los mismos criterios objetivos que el gobierno para definir el fracaso.

En la generación anterior, los sociólogos Daniel Bell y Alain Touraine sostuvieron en forma independiente que el comercio estaba a punto de ponerse a tono con los cambios que desde hacía tanto tiempo se venían preparando en el Estado y en las profesiones liberales. El último tercio del siglo XX, decían, vería el espectacular paso de una sociedad industrial a una posindustrial, paso en el que terminaría por imponerse la doctrina de las «carreras abiertas al talento». El trabajo basado en el conocimiento se volvería más importante desde el punto de vista económico que el trabajo manual o las tareas rutinarias.

La fabricación más tosca y el trabajo repetitivo lo realizarían las máquinas; los seres humanos se ocuparían del trabajo más mental, técnico y de comunicaciones.

Ninguno de los dos pudo prever lo beneficioso que resultaría exportar el trabajo manual rutinario al Tercer Mundo, en lugar de sustituir seres humanos por costosas máquinas de alta tecnología en el país. Pero Bell y Touraine acertaron en la previsión del valor creciente que se conferiría a la habilidad misma y la desigualdad entre élite y masa que la posesión de la habilidad generaría. El economista Robert Reich, entre otros, señala el surgimiento de una sociedad de dos niveles en Estados Unidos, Europa Occidental y Japón, basada en el control del conocimiento y la ampliación de la brecha en el ingreso y la riqueza entre las clases medias y la alta.¹¹ Los economistas del desarrollo señalan el surgimiento, en países como India, Israel y Filipinas, de élites cualificadas que constituyen una suerte de estrato paralelo al de las clases altas tradicionales.¹²

Pero todavía se trata de habilidades definibles, a menudo de alta tecnología. La sociedad que Bell y Touraine anunciaban también tiene necesidad de otro tipo de habilidad, menos fija, más móvil, más adaptable. Las nuevas formas de trabajo requieren gente capaz de mudar constantemente de tarea, de empleo y de lugar. Esto se debe en parte a la demanda siempre cambiante en el mercado mundial; las organizaciones deben modificar sus funciones, planes empresariales y productos en muy poco tiempo. La capacidad para aprender cosas nuevas resulta, pues, más valiosa que la capacidad para seguir profundizando en un problema o un cuerpo de datos existente. Y, puesto que semejante habilidad es más valiosa que la solidez del conocimiento adquirido, el potencial de aprendizaje es más útil que las adquisiciones del pasado. Es el premio económico a la «capacidad potencial».

Los examinadores del ingreso a las academias militares de 1782 querían que los problemas que se presentaran a los candidatos fueran enunciados en los términos más familiares posibles. Lo mismo ocurre con las pruebas modernas de aptitud,

pero éstas también quieren explorar los poderes de interpretación infantil cuando se pone al niño ante material nuevo y no familiar. La actitud que miden las pruebas de aptitud es precisamente esa disposición a analizar algo nuevo; en esa capacidad reside la utilidad económica. Por la misma razón, las escuelas empresariales de élite de Estados Unidos no favorecen hoy a los estudiantes con preparación comercial, sino a los que muestran capacidad para aprender lenguas, por ejemplo, que parece ser un signo de mentalidad flexible.

Los tests más generalizados de inteligencia –habría que insistir– son predictores muy ambiguos del éxito futuro en la escuela o en el trabajo.

El sociólogo norteamericano Christopher Jencks estima que los tests de inteligencia (CI) que se administran en la pubertad explicarían el 30-40 por ciento de la variabilidad del número de años de escolarización, el 20-25 por ciento de la variabilidad del estatus ocupacional para un año seleccionado aleatoriamente, y con mayor precisión, el 10-15 por ciento de la variabilidad en la ganancia anual de los trabajadores entre los treinta y los cuarenta años.¹³ Esto es, las mediciones meramente cuantitativas de la inteligencia explican algo de las desigualdades en la escuela o en el trabajo, pero no demasiado. El contexto familiar, la clase, la motivación personal y la pura suerte son en conjunto factores más importantes en la forma que adoptará el futuro.

Sin embargo, Nicholas Lemann, analista de tests de aptitud, no duda de la realidad de lo que miden. Lo que le preocupa son los usos que se hagan de los tests; minimizan los logros locales y particulares obtenidos con esfuerzo perseverante, para hacer en cambio hincapié en algo todavía por venir. Lo peor es que la evaluación de las posibilidades que más adelante se abrirán a los adultos se va desplazando a etapas cada vez más precoces del ciclo vital.

Las evaluaciones de aptitud hacen de la niñez, y cada vez más, la escena primitiva de las desigualdades sociales, que llega a su extremo en Gran Bretaña y Estados Unidos con la preocu-

pación de los padres por enviar a las guarderías adecuadas a niños que todavía están aprendiendo a caminar. Los ejércitos de asesores se convierten en intérpretes de la infancia en busca, por ejemplo, de los signos de aptitud que se presenten en los modos que los niños tengan de jugar. Por el contrario, para Pepys, la escena primitiva de las desigualdades era la edad adulta; y el único conocimiento recíproco que de sus respectivas conductas tenían los adultos era el de la medida de su capacidad. La evaluación prematura de personas demasiado jóvenes para ser juzgadas es también, a mi juicio, lo que en el fondo tenía en mente la mencionada pianista del concurso de Leeds y que ella expresaba como deseo de liberar la capacidad potencial, antes que paralizar prematuramente a un artista joven.

En resumen, la reivindicación de una justa recompensa a la capacidad empezó como rebelión contra el privilegio determinado por la posición heredada. La sociedad moderna aprendió poco a poco a construir instituciones que enmarcaban el talento. Pero los talentos así enmarcados eran cada vez más misteriosos: ya para los otros, en el caso del virtuoso o de las habilidades de gran refinamiento técnico; ya para sí mismos, en el caso de la aptitud o la capacidad potencial. Este enigma no era inocuo. El especialista ejerce sobre los otros poderes que éstos no entienden; el énfasis en la aptitud y el potencial ha empujado a etapas cada vez más tempranas del ciclo vital el juicio acerca de la recompensa que debía otorgarse a los individuos por su talento.

Se podría objetar que no hay en esta historia nada que implique un problema de respeto por uno mismo o de respeto mutuo. Los chelistas de la mencionada fiesta que no habían resultado ganadores podían recuperarse y continuar llevando vidas satisfactorias, tal como nuestra anfitriona esperaba. El joven negro al que se ha promovido socialmente a través de un programa de discriminación positiva podría alimentar el amor al aprendizaje por el aprendizaje mismo. Y hasta podría decirse

que ni siquiera los niños que no dan muestras de aptitud en la guardería están destinados a un futuro sombrío, o por lo menos que los tests que miden su capacidad no son predictores inexorables de su futuro. En términos más amplios, la desigualdad de talentos sólo puede ser un elemento limitado en la determinación de las prácticas de respeto.

Para comprender por qué esta visión benevolente de la relación entre capacidad y respeto no es realista, tenemos que profundizar un poco más en el fenómeno mismo de la capacidad en tanto modelador del sentido del carácter.

DOS TIPOS DE CARÁCTER

La capacidad puede ponerse al servicio de un oficio o bien al servicio del dominio sobre los demás. El oficio tiene que ver con la capacidad de hacer bien algo; el dominio, con la demostración a los demás de lo bien que algo está hecho. El artesano y el maestro representan dos tipos de carácter que concitan respeto de dos maneras muy distintas.

La distinción entre oficio y dominio es definida con agudeza en un poema de W. H. Auden, «Sext», tercera parte de las *Horae Canonicae*, escrito en 1954. Auden evoca así las habilidades del artesano:

No hace falta saber lo que alguien hace
para saber si es su vocación,

basta observarle los ojos:
un cocinero preparando una salsa, un cirujano

practicando una incisión primaria,
un oficinista extendiendo la factura de un envío,

tienen la misma expresión arrobada,
con olvido de sí mismos en una función.

E inmediatamente, en el mismo poema, contraponen a la fuerza del artesano la habilidad para demostrar superioridad:

No hace falta oír las órdenes que da
para saber si alguien tiene autoridad,

basta observarle la boca:
cuando un general sitiador ve

la brecha que sus tropas han abierto en la muralla,
... cuando

con una mirada de reojo al jurado, sabe
el fiscal que el acusado será ahorcado,

sus labios y las comisuras en torno a ellos
se relajan, no sólo en simple expresión

de placer por el dulce logro obtenido, sino de satisfacción
por tener razón...¹⁴

El sentido del oficio requiere la inversión del trabajo personal en el objeto como fin en sí mismo: como dice Auden en su poema, el artesano se olvida de sí mismo en una función. En cambio, en el dominio, el objeto es un medio para otro fin, el de exhibir ante otros lo que se ha hecho, lo que se ha llegado a ser. La exhibición de dominio requiere en parte la aprobación de los otros, pero también es una satisfacción consciente, la «satisfacción de tener razón».

Cuando Auden habla de olvidarse de sí mismo en una función, rara vez se trata de una función mecánica. Así como difieren, por ejemplo, las cualidades individuales de cada instrumento, así difieren también los cuerpos de los músicos; para el chelo, las diferencias en la forma de la palma de la mano y en la longitud de los dedos imponen diferentes posiciones de la mano izquierda sobre las cuerdas con el fin de lograr la altura

exacta. El desarrollo de la habilidad de un oficio obliga a centrarse en la zona de la actividad en que las reglas encuentran resistencia o anomalías; es un trabajo exploratorio.

Un programador informático puede, como artesano, quedar absorbido por los problemas y los fallos técnicos de un programa; como maestro, deseará hacer hincapié en sus ventajas en comparación con otros programas. Igualmente importante es la diferencia entre oficio y dominio en lo concerniente al tiempo. El trabajo artesanal es lento: se va acumulando paso a paso, requiere práctica. Mientras que la exhibición del dominio personal puede llevar sólo unos minutos; en nuestra reunión comunitaria, la exhibición de dominio del joven médico sólo necesitó unas pocas frases para mostrar, como en el poema de Auden, que «tenía razón».

Si planteamos las cosas de esta manera, la práctica del oficio puede parecer una actividad de mayor valor inherente que el esfuerzo por demostrar dominio. Pero espero que el lector haya extraído de mi memoria la misma lección que yo extraje de mi trabajo de artesano musical: no es formador del carácter en relación con otras personas.

Eso, simplemente, se debe en parte a que la «habilidad» del trabajo artesanal reside en la capacidad propia para obsesionarse por los detalles; un psicoanalista podría decir que el artesano está regido por la compulsión del objeto. En música, aprender a tocar una melodía, lograr precisión en la altura, es una preocupación que obsesiona durante años a la mayoría de los instrumentistas en formación. Pero esta obsesión significa precisamente que el trabajo artesanal puede centrarse en las cosas con exclusión de las otras personas, lo que era sin duda cierto en mi experiencia de joven músico.

Hay también otro aspecto más complicado en el que el trabajo artesanal no es formador de carácter. En las artes de ejecución importa la lealtad del intérprete —sea éste un gran artista como Fischer-Dieskau, sea un cantante vulgar— a un texto musical. El texto es su propia realidad; somos nosotros quienes nos relacionamos con él, no él con nosotros. De un actor de *El jar-*

dín de los cerezos se espera que dé vida al médico de Chejov, no que utilice a éste como expresión de su reciente experiencia quirúrgica personal. Pero precisamente por esta razón, el trabajo artesanal puede fácilmente llevar a la disociación respecto de otros seres humanos, así como a la toma de distancia respecto de uno mismo.

Los fallos de carácter que acompañan al trabajo artesanal son los de indiferencia. Aparece a menudo cuando los músicos profesionales escuchan a aficionados que desafinan, o, más bien, cuando dejan de escuchar y de prestar atención a cualquier otra cosa que haga el aficionado. Al comprometer la afinación, el aficionado ha denigrado el nivel del oficio. La atención, por no hablar del respeto mutuo, sólo se da en quienes han realizado el esfuerzo, en quienes han afrontado las dificultades de hacerlo bien. Análogamente, en el reino de la mirada interior propia del trabajo artesanal, lo que el trabajador torpe o descuidado piense de uno no influye gran cosa en la manera de sentirse uno mismo.

Debido a estas exigencias, el trabajo artesanal puede no adaptarse fácilmente al territorio abierto, acogedor y de adaptación recíproca de un carácter socialmente sensible. El sociólogo Thorstein Veblen sostenía que el trabajo artesanal produce respeto por uno mismo; pero hay que agregar que no necesariamente respeto mutuo.

El respeto por uno mismo basado en el oficio encarna las reivindicaciones a la legitimidad que son lo primero que anima a los partidarios de las carreras abiertas al talento, así como el tipo de habilidad que Thomas Jefferson y fisiócratas como Jacques Necker imaginaron que era propia de una aristocracia natural. El foco se halla primero y ante todo en la calidad del trabajo. Además, el trabajo artesanal es personal, ninguna regla por sí misma, ningún maestro, puede hacer por otro ese trabajo. Pero el trabajo artesanal es la verdadera antítesis de la manera de entender la habilidad como potencialidad, como posibilidad; no cuentan ni las intenciones ni las insinuaciones, sino exclusivamente los resultados. En la situación de test, la exploración de todas las dificultades contenidas en un problema encarna el espí-

ritu del oficio, pero esto resultaría desastroso para quien se somete al test. Así, la artesanía es, como dijo Veblen, una virtud muy anticuada, pero no una virtud sociable.¹⁵

El dominio cae en el terreno del honor social. Si la exhibición de las capacidades personales ante los otros no fuera otra cosa que un mero esfuerzo por dominar o ser elogiado, esa exhibición sería pura y simplemente un intento de conseguir prestigio. Pero las exhibiciones de dominio no son tan sencillas; también pueden estar motivadas por el esfuerzo de enseñar a los otros, por servirles de modelo. Por ejemplo, en nuestro encuentro comunitario, al mostrar a los adolescentes cómo había aprendido taquigrafía, la secretaria hacía para ellos las veces de maestro. Explicaba un código de conducta encarnado, ingrediente esencial del honor social, y lo hacía para adaptarse a la ignorancia de su público acerca de qué hacer.

Del lado positivo del honor social, el que afirma el carácter, una persona realiza una exhibición de fuerza con el fin de que otra persona la imite. Pero precisamente en esto reside un gran problema: la persona que trata de responder y de imitar puede ser víctima de una corrosiva comparación por la que se sienta denigrada.

El aprendizaje por imitación fue expuesto sistemáticamente por primera vez en los escritos de Aristóteles sobre mimesis. El objetivo de la imitación es la *areté*, que se puede traducir como «excelencia en acción». La disciplina de la imitación es la *paideia*. Ni el objetivo ni la ejecución son fáciles. El deseo de excelencia supone reconocimiento de la propia insuficiencia: la finalidad no es alcanzar desordenadamente el objetivo. Es imprescindible la claridad, al menos para Aristóteles: las acciones que se enseñen por imitación, los mensajes que envíe el mentor, no pueden ser oscuros ni contradictorios. Las reglas mandan.

Sin embargo, otra escuela griega de pensamiento suponía que el aprendizaje por imitación sólo podía tener lugar a través de un proceso más indirecto. El Sócrates de Platón era cauteloso

a la hora de dictar reglas; más bien formulaba preguntas. En parte, la razón por la que Sócrates es indirecto tiene que ver con la visión platónica de qué es realmente lo que significa comprender algo; el saber tiene que tomar forma en el sujeto cognoscente mismo como algo que le pertenece, que era la versión platónica del conocimiento artesanal. Pero otra parte del estilo no directivo de Sócrates deriva de un desafío a su sociedad.

Para los griegos de su época, la imitación llevaba inevitablemente a la competición. De los otros había que aprender qué hacer sólo para hacerlo mejor que ellos, y esto era tan válido en las academias como en los juegos o en la guerra. *Paideia* y *agón* era inseparables. El término griego *agón* no escondía nada; se trataba de estudiantes, soldados o atletas, el mentor sabía que sería superado y la exhibición de dominio sobre los demás estaba exenta de vergüenza, era un esfuerzo desinhibido, podríamos decir, de prestigio. La crítica platónica de esta exhibición competitiva es que excluye la posibilidad de explorar, de detenerse en las dificultades. Platón tomaba completamente en serio el punto de partida de la *areté*, el supuesto de la insuficiencia personal.

Una corriente del pensamiento moderno encuadra el impulso imitativo/competitivo en el sentido completamente opuesto al del *agón* griego, aunque por razones mucho menos valiosas que las de Platón. Aparece en la idea que Freud tiene del padre como modelo, carga tremenda y obsesiva para el hijo, quien trata de liberarse de ella. El hijo compite mediante la negación del padre: «No te necesitaba.» El crítico literario Harold Bloom ha llamado a esto ansiedad de influencia, como cuando las mayores influencias sobre un poeta son las que el escritor está menos dispuesto a reconocer.

Tal vez esta necesidad aparezca precisamente porque nuestra sociedad celebra la iniciativa *individual*; negar o esconder la influencia de aquellos a quienes se ha emulado da a las fuerzas y habilidades propias la apariencia de ser productos puramente personales. La exhibición de fuerza del modelo puede efectivamente sofocar a la persona a la que está destinada. El médico

mantuvo la tensión de su público con la pregunta: «Si yo pude cambiar, ¿por qué no vosotros?» Esta pregunta cumplió la función de espejo que avergüenza, pues los logros del médico eran un reflejo negativo de la triste situación de sus oyentes.

Pero es menester agregar otra dimensión a la relación entre imitación y competencia. Sea abierta o encubierta, la imitación invoca la dinámica de la seducción. No la violación. El maestro desea ser abrazado; el protegido lo abraza por envidia.

LAS SEDUCCIONES DE LA DESIGUALDAD

El perverso y seductor poder de la desigualdad es tema de uno de los ensayos más importantes de Rousseau, el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* (título con el que se publicó en 1755), y los argumentos que en él propone su autor revisten tal interés en nuestros días que deseo presentarlos con cierto detalle.

El punto de partida de Rousseau es el siguiente: la comparación denigrante no nos haría daño si no quisiéramos ser otra persona que la que somos. No sólo estar en otras circunstancias materiales, sino ser otra persona. La envidia es una manera de expresar el deseo de convertirse en otro. La sociedad moderna nos invita a la envidia; en un mundo proclive a la destrucción de la tradición y el sitio heredado, proclive a la afirmación de la posibilidad de hacer algo de nosotros mismos únicamente por nuestros méritos, ¿qué es lo que nos retiene de convertirnos en otra persona? Todo lo que tenemos que hacer es imitar el tipo de persona que querríamos ser.

Sin embargo, si aceptamos esta invitación, perdemos el respeto por nosotros mismos. No somos víctimas inocentes; nadie nos fuerza a ser envidiosos.

Para explicar cómo participa la gente en la pérdida del respeto por sí misma, Rousseau establece una distinción entre *amour de soi* y *amour-propre*. Las frases francesas distinguen, ante todo, la capacidad para cuidar de sí mismo y la capacidad de atraer la atención de los demás. Éstas son sus palabras:

No se pueden confundir el *amour-propre* y el *amour de soi* [...] El *amour de soi* es un sentimiento natural que lleva a todo animal a preocuparse por su conservación [...] El *amour-propre* es sólo un sentimiento relativo, artificial y nacido dentro de la sociedad, que lleva a cada individuo a ocuparse más de sí que de cualquier otro.¹⁶

Por tanto, más que como «amor a sí mismo», es preferible expresar el *amour de soi* como «confianza en uno mismo», como la convicción de que podemos mantenernos en el mundo. Adquirimos esta confianza mediante el ejercicio de los sólidos trabajos artesanales con los que nos ganamos la vida. Y *amour-propre* no es simplemente una exhibición de superioridad, la demostración de una desigualdad. Maurice Cranston, biógrafo de Rousseau, define concisamente el *amour-propre* como «deseo de ser superior a los otros y también por ellos estimado».¹⁷ Para esto último es menester seducirlos; Rousseau se centra en la disposición a ser seducidos.

A medida que el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* se desarrolla, Rousseau estudia la manera en que el respeto por sí misma de la gente ordinaria palidece ante el ejemplo que otros presentan:

Aquel que canta o danza mejor, el más bello, el más fuerte, el más diestro o el más elocuente se convierte en el más considerado. Éste fue el primer paso hacia la desigualdad y, al mismo tiempo, hacia el vicio.¹⁸

En este pasaje no parece haber nada excepcional hasta que lo comparamos con uno de Nietzsche de *Más allá del bien y del mal*: «A las morales hay que forzarlas a que se inclinen sobre todo ante la jerarquía.» El consejo de Nietzsche es simplemente ser fuerte, sentirse orgulloso de sí mismo.¹⁹ Para Rousseau, el superior no es indiferente a los débiles; la envidia de éstos confirma que hay en él algo de valor. ¿Cómo puede provocarla?

El superior es como un guardia en un cruce de frontera, que llama con señas a individuos mientras se niega a aceptar la vali-

dez de sus pasaportes. Ellos insisten; él les dice: «Permitidme que os muestre cómo es un pasaporte válido.» Están atrapados: «Pero ¡si mi pasaporte es igual a éste!» La seducción está a punto de producirse. El guardia objeta en tono apesadumbrado: «Bueno, parece igual, pero no estoy seguro.» Y finalmente se consuma. El inmigrante mira su documento y reflexiona con pesadumbre: «Mi pasaporte, aunque auténtico, no valía lo suficiente.»

He expuesto con crudeza la mecánica de la comparación denigrante que Rousseau descubre en el París de su época, ciudad en la que los hombres mayores se teñían el pelo aun cuando sabían que el resto de la gente se daba perfectamente cuenta de que estaba teñido; en que había sólidas familias burguesas que se arruinaban para tener carruajes, caballos y ropas que, como también sabían, les valdría cuanto más las irónicas sonrisas de los aristócratas que ocasionalmente quisieran comer con ellos o condescender a prestarles dinero. Y esa misma mecánica llevaría a los pobres, lo que para Rousseau tenía mayores consecuencias, a abandonar los objetivos con los que podían ganarse el sustento, a cambio de la persecución de oportunidades en la calle, de un encuentro mágico, de un cambio de fortuna, todo lo cual guardaban en secreto, sabiendo que quienes los conocían bien y les deseaban el bien se horrorizarían. La envidia tiene el poder de dejar en suspenso el juicio de realidad propio. Como resultado, el *amour de soi* de una persona, se trate de la aceptación elegante de la edad, la situación social o la confianza en las capacidades personales, se hunde.

Tal vez nosotros pensemos que el respeto por uno mismo es la base del carácter, pero Rousseau no pensaba lo mismo. A él le parecía que el deseo de aquello de lo que se carece es una fuerza mucho mayor, de modo que el *amour-propre* siempre predominará sobre el *amour de soi*.

No sólo Rousseau, sino también muchos de sus contemporáneos, pensaban que las seducciones de la desigualdad eran el lado oscuro de la doctrina de las carreras abiertas al talento.

En *La riqueza de las naciones*, Smith habló de la «vanidad excesiva con que la mayor parte de los hombres consideran sus respectivas capacidades», y afirmaba que «todos los hombres sobrevaloran más o menos la oportunidad de ganar, mientras que la mayoría de los hombres infravalora la oportunidad de perder». ²⁰ La lucha competitiva en el mercado pondría de manifiesto la cruel ilusión de esa «vanidad excesiva». Sin embargo, por envidia perseverarían las masas en tratar de emular la asunción de riesgos que sólo los verdaderamente ricos pueden permitirse. Se verían seducidas por la posibilidad, aun cuando la probabilidad de éxito fuese pequeña.

La economía de mercado también parece oscurecer el término «abiertas» en la convocatoria de las «carreras abiertas al talento». Los talentosos formarían un farisaico grupo selecto que invalidaría los pasaportes de las masas, condición que hoy nos trae a la mente la frase «la élite liberal». Esto era lo que preocupaba, ya desde muy temprano, al filósofo ilustrado escocés Adam Ferguson, quien en *An Essay on the History of Civil Society* escribió lo siguiente:

La separación de las profesiones, a pesar de que parece prometer el progreso de las habilidades [...] sirve en cierta medida para quebrar los vínculos de la sociedad, para sustituir el ingenio por meras formas y reglas de arte y para que los individuos se retiren de la escena común de ocupación en la que los sentimientos del corazón y la mente se emplean del modo más feliz. ²¹

Rousseau entendió el otro lado del elitismo: el temor a ser identificado con la masa. El *amour-propre* del superior depende de que nunca se lo considere ordinario. Mientras que la élite liberal puede en verdad identificarse con los extremos de la pobreza o del dolor, la persona ordinaria –el «perdedor» en lenguaje popular norteamericano– se angustia. En el énfasis moderno sobre la capacidad potencial, la angustia adopta un giro peculiar; se trata de un régimen educativo y laboral en el que

resulta difícil desarrollar algo como el *amour de soi*, la evaluación y compromiso realista de las capacidades personales. De esta suerte, se desata el tipo de fantasía que también Adam Smith temía.

Contra la seducción de la envidia, Rousseau argumentaba a favor de la virtud del *amour de soi*, del oficio, del respeto por uno mismo que consiste en hacer bien algo por el solo hecho de hacerlo bien. Sin embargo, su ensayo concluye con una nota de pesimismo, precisamente porque temía que la dinámica de la seducción fuera más poderosa que la del respeto por uno mismo.²² Se ha tomado demasiado en serio a otras personas y no se ha tomado cada uno lo suficientemente en serio a sí mismo.

Éstas son algunas de las complicaciones que la desigualdad produce en la experiencia del respeto, complicaciones engendradas en particular por la desigualdad en los talentos. Como los igualitaristas realistas han sido los primeros en admitir, la naturaleza distribuye la inteligencia de manera desigual, como la belleza o el arte. La cuestión está en qué hace la sociedad al respecto. Las «carreras abiertas al talento» eran una manera de honrar la desigualdad; surgió en una época en que era posible enmarcar y definir el talento. Los conceptos modernos de capacidad potencial evitan la definición, pero no la desigualdad.

El talento propiamente dicho, sea grande o pequeño, tiene una relación ambigua con el carácter, carácter que relaciona a uno mismo con los otros. El oficio que produce respeto por uno mismo puede negar esta conexión con la obsesión interior o la fijación al objeto. La exhibición del dominio puede en principio proporcionar una conexión más vigorosa con el suministro de modelos de orientación e imitación. Sin embargo, en la práctica, hace ya mucho tiempo que se ha apareado imitación y competición y que la conexión entre ellas se ha convertido en una relación de antagonismo. Y, una vez más, la exhibición

de dominio puede desencadenar una dinámica de seducción en la que los débiles, cuando imitan al fuerte, sólo ratifican la desigualdad a través de la envidia.

LA BAJA AUTOESTIMA

Los reformadores de la Ilustración que suscribieron la doctrina de la aristocracia natural supieron que tenían un problema, problema que resumían los concursantes perdedores del certamen de chelo: cómo impedir que la gente se desalentara o abrigara resentimiento ante la desigualdad de talento. Éste es el problema de la comparación denigrante.

Las bodas de Figaro, la comedia de Beaumarchais de esa misma época, podía también haberse titulado *La venganza de Pepys*. La pieza celebraba el talento natural, con un Fígaro victorioso sobre sus estúpidos superiores. Pero el verdadero problema de la comparación denigrante está mejor representado en el diálogo de Diderot titulado *El sobrino de Rameau*, en el que encontramos más bien la confesión de un hombre víctima de la pérdida del *amour de soi* que describe Rousseau; el sobrino ficticio del gran compositor Rameau postula y niega su insignificancia hasta que, exhausto, admite ser apenas un poco más que una sombra. Lo mismo que en el concurso de chelo, las comparaciones denigrantes son realizadas por la persona que probablemente resulte herida.

En el vocabulario de la psicología moderna, este tipo de comparaciones denigrantes conduce a una «baja autoestima». Las políticas sociales modernas, como la orientación personal o la discriminación positiva, tratan de contrarrestar las comparaciones denigrantes que lastiman el yo. Se ha dejado para escritores de mentalidad más política la tarea de abordar la conexión fundamental entre desigualdad de talentos y respeto por uno mismo.

Lo que impulsa a estos escritores es la creencia en que la diversidad debiera importar más que la desigualdad, esto es, la

creencia en que los diferentes tipos de habilidad debieran importar más que las desigualdades en cualquier talento particular. El filósofo del derecho Ronald Dworkin, por ejemplo, afirma que debido a que «admiramos ciertas cualidades mentales ... la admiración [no] debiera adoptar una forma material»; la sociedad no debería privilegiar la inteligencia en bruto.²³ Al igual que el psicólogo Howard Gardner, sostiene que la inteligencia en sí misma es un haz de capacidades muy distintas; Gardner ha mostrado que la gente posee tanto inteligencia visual como habilidad verbal, tanto comprensión auditiva como matemática, y que es poco menos que imposible representar esas capacidades mediante un simple número, como en los tests de CI. Estos autores se centran en la variedad de cosas que los individuos pueden hacer antes que en cómo compararlas.²⁴

Y hay buenas razones para contemplar de la misma manera las sociedades. El economista Amartya Sen sostuvo esto al analizar las capacidades de diferentes sociedades para utilizar los mismos recursos; por ejemplo, para un patrón monetario único, China ha sido más «inteligente» que India en el uso de montantes equivalentes de inversión extranjera. Pero ese patrón único es engañoso, porque China e India tienen diferentes necesidades, de modo que, como dice Sen, la base del juicio acerca de los usos de sus respectivos recursos deberían ser sus «funcionamientos» particulares.²⁵

Estos argumentos que hacen hincapié en la diversidad antes que en la desigualdad son admirables, pero no harán desaparecer el problema de la baja autoestima. Aunque me sienta orgulloso de ser indio, el chino más capaz arroja una sombra, y precisamente porque me siento eclipsado, no dejaré de compararme con él. En cierto sentido, se trata de un acto tan antiguo como la humanidad, pues la propensión humana a la envidia y el resentimiento no tienen límites temporales ni locales. Pero en otro sentido, la desigualdad en la capacidad estableció para esos sentimientos una determinada trayectoria histórica.

Las carreras abiertas al talento pasaron por una suerte de alquimia social durante la Ilustración, de tal modo que el mérito y el talento llegaron a ser sinónimos. La alquimia produjo el término moderno «meritocracia», acuñado por el sociólogo británico Michael Young en la misma era en que Daniel Bell y Alain Touraine empezaban a escribir acerca de la sociedad posindustrial, la sociedad basada en la habilidad. La meritocracia habita la misma zona lingüística que la aptitud, pues fusiona motivación, deseo y actitud con valentía y habilidad.

Precisamente el intento de crear una meritocracia alquímica fue lo que Nicholas Lemann rechazó de los diseñadores de tests de aptitud que él estudió, en particular su esfuerzo por descubrir en etapas cada vez más precoces del ciclo vital a quien «merece» recibir la generosidad de la sociedad. En una apasionada conclusión a su estudio, declara:

Toda sociedad tiene, por supuesto, sus posiciones de autoridad y de pericia que han de ser ocupadas por personas capaces de cumplir adecuadamente con su papel. Pero el principio central original de la meritocracia norteamericana era otro. Era el de que no hay que elegir a la gente por su adecuación a papeles específicos, sino por su valor general, como si se tratara de una elección puritana actualizada.²⁶

También Michael Young fue crítico respecto de su propio término: temía una nueva división entre élite y masa, entre una élite capaz que se siente merecedora de sus privilegios, y una masa al mismo tiempo avergonzada y resentida de gente lista. Hay un momento muy bien logrado en la sátira de Young, *The Rise of the Meritocracy, 1870-2033*, cuyo narrador es un brillante alumno de posgrado del siglo XXI: este talentoso joven afirma al final que en el nuevo sistema de meritocracia «las clases inferiores ya no tendrán poder para hacer efectiva la rebelión». Una nota al pie revela que el autor fue asesinado durante una insurrección de las masas de bajo CI, para las que la meritocracia demostró ser personalmente insoportable.²⁷

Es probable que cualquier investigador de las clases sociales se tope con una consecuencia particular de la baja autoestima: su repercusión en la vida de quienes están obligados a pensar con orgullo en sus talentos. En *Learning to Labor*, el sociólogo británico Paul Willis mostraba cómo los adolescentes de clase obrera mantenían su retraso escolar por temor a destacarse, «ponerse por encima de sí mismos», perder los vínculos con sus amigos si iban demasiado lejos y perder el contacto con su comunidad. La habilidad personal es un arma de doble filo; puede satisfacer algo en la naturaleza del individuo, pero al precio de cortar sus lazos con el mundo en el que tiene su lugar.²⁸ Sin embargo, esos lazos pueden debilitar la sensación de haber hecho lo debido consigo mismo.

Cuando realicé las entrevistas en Boston para *The Hidden Injuries of Class*, aparecía de manera análoga el temor de los jóvenes a asomar la cabeza por encima del parapeto. Pero aquí, en familias en las que la generación más joven, de acuerdo con esa significativa frase meritocrática, «hacía algo de sí misma», los padres sufrían la comparación denigrante con sus hijos; temían que su posición más baja en la escala social terminara siendo extraña para ellos y, en el caso extremo, que los hijos se avergonzaran de ellos.

Y en la organización de las sesiones de orientación en Chicago, tuvimos que imaginar la manera de sortear el miedo de los jóvenes a destacarse y, una vez más, el ejemplo del joven médico no fue la solución; éste habló en nombre del mérito oculto, pero, al desvelarlo, los jóvenes negros y portorriqueños se volverían extraños a sus propias familias. En todas estas prácticas de la vida cotidiana, la «meritocracia» representa una amenaza a la solidaridad, amenaza que sienten tanto los ganadores como los perdedores. La movilidad social trae consigo costos sociales.

Los partidarios de la diversidad introdujeron un refinamiento que, en principio, consistía en que los distintos talentos de una sociedad debían contribuir al bienestar común. La propuesta original de este punto de vista se debe, naturalmente, a

Karl Marx, y se ejemplifica en su eslogan «de cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad». En las prácticas de la vida cotidiana, sin embargo, ¿qué beneficio aportaba a sus oyentes que el joven portorriqueño fuera oftalmólogo? Marx habría respondido que si terminaba por volver a la comunidad a practicar la profesión, su habilidad contribuiría al bienestar común. Pero eso no resuelve el problema: ¿en qué esclarecería su superioridad la comprensión que sus oyentes tenían de sí mismos como parte de la comunidad?

Más que a una mala solución de los problemas de la comparación denigrante y la baja autoestima, los partidarios de la diversidad se enfrentan a este enigma: la desigualdad es un hecho tan elemental de la experiencia humana, que la gente trata constantemente de darle sentido.

Lo mejor que soy capaz de imaginar para proteger los males de la comparación denigrante es la experiencia de la habilidad que he llamado artesanía, y la razón de ello es sencilla. Las comparaciones, las clasificaciones jerárquicas y los exámenes se trasladan de las otras personas al yo; los patrones críticos se interiorizan. El oficio, es cierto, no elimina la comparación denigrante con el trabajo ajeno; pero vuelve a centrar las energías de una persona en la realización de un acto bueno en sí mismo, por sí mismo. El artesano puede sostener el respeto por sí mismo en un mundo desigual.

Mirando hacia atrás, imagino que lo que nuestra anfitriona de Nueva York trataba de transmitir era más o menos esto: en último término, el mérito reside en el compromiso con las notas. De lo contrario, como observaba la jueza de Leeds, la demostración de nuestra capacidad frente a otros se convierte en un esfuerzo paralizante.

Sin embargo, aunque la dignidad del oficio puede proporcionar respeto por uno mismo, no termina con el problema del respeto mutuo más allá de los límites de la desigualdad. En efecto, el oficio tiende a centrarse en la actividad productora a expensas de los procesos y las relaciones interpersonales; proporciona protección, pero también pone al productor en peli-

gro de aislamiento. Los riesgos que este aislamiento representa para el carácter del artesano resultan más claros cuando se pone a prueba la segunda formulación de respeto en la sociedad moderna: el respeto que se deposita sólo en quienes pueden de verdad cuidar de sí mismos.

4. LA VERGÜENZA DE DEPENDER

Imagínese un amante que declarara: «No te preocupes por mí. Sé cuidar de mí mismo. Nunca seré una carga para ti.» A un amante así lo pondríamos de patitas en la calle. Nunca una criatura que no necesita nada tomará en serio nuestras necesidades. En la vida privada, la dependencia une a los individuos. Un niño que no tuviera adultos de quienes depender para orientarse terminaría por ser una persona gravemente dañada, incapaz de aprender, profundamente insegura. Como adultos, si evitáramos a las personas más enfermas, más viejas o más débiles que nosotros y que necesitan ayuda, tendríamos, en el mejor de los casos, un círculo de conocidos, pero no amigos.

Sin embargo, en el ámbito público, la dependencia se muestra como vergüenza. Es lo que ocurre sobre todo en el caso de los reformadores modernos del sistema de protección social. En una conferencia reciente del Partido Laborista, el primer ministro británico declaró que «el nuevo Estado del bienestar debe estimular el trabajo, no la dependencia», y defiende la «compasión severa».¹ La severidad humana que evita el estado de necesidad y pone el acento en la autosuficiencia produce respeto a los ojos de los demás y alienta el respeto por uno mismo.

Cabrini correspondía exactamente al tipo de situaciones que los reformadores del sistema de protección social consideraban una encarnación de los males de la dependencia. En mi época, a finales de los años cuarenta, era un sitio para gente

que no podía permitirse la propiedad de una vivienda. En los años sesenta, se ocupaba de familias desechas, madres adolescentes y drogadictos; la dependencia era mayor y la vergüenza, supuestamente, peor. Cincuenta años después es imposible saber si nuestros vecinos blancos se sentían humillados; en los días posteriores y más sombríos de Cabrini, muchos residentes tenían un sorprendente apego al «hogar». Pero el mundo exterior, sin duda, consideraba humillante su condición; había que hacer algo para salvarlos de sí mismos. En Cabrini, los reformadores de la asistencia social terminaron por recurrir a la solución final: hace poco se destruyeron gran parte de los bloques de viviendas sociales, se derribaron las casas con excavadoras y se niveló el terreno; hoy se levantan allí casas particulares muy bonitas y caras.

Actualmente, el impulso a sacar a la gente de la dependencia lleva a la reforma del sistema de asistencia social a una esfera mucho más amplia: seguro de desempleo, atención médica, escolarización y protección a los ancianos. El viejo Estado del bienestar gobernaba para los necesitados, pero los reformadores aspiran a liberar a éstos del Estado, es decir, a que no vivan de la ayuda social períodos demasiado largos, que paguen su seguro médico, que elijan escuela para sus hijos, que administren ellos mismos sus pensiones. Esta ampliación del campo de la reforma sólo sirve para profundizar la desconcertante división entre el aspecto privado y el aspecto público de la dependencia. La necesidad de los otros, tan compulsiva en el amor, la amistad y la paternidad, queda reprimida por la convicción de que la dependencia es una condición vergonzosa.

LA «TESIS DE LA INFANTILIZACIÓN»

Para el criterio liberal, la creencia de que la dependencia degrada proviene de un determinado concepto de madurez. Este punto de vista quedó bien expresado por el importante reformador norteamericano de la asistencia social del siglo XX, el

senador Daniel Patrick Moynihan, en los comienzos de su carrera. «La de ser pobre es una condición objetiva; la de ser dependiente es también subjetiva», creía Moynihan. «A menudo se asocia el hecho de ser pobre a cualidades personales dignas de consideración; pero raramente ocurre lo mismo con el de ser dependiente.» La explicación de la corrupción subjetiva del pobre, del receptor de ayuda social, a la que llegaba este autor, era que «[la dependencia] es un estado incompleto de la vida: normal en el niño; anormal en el adulto».²

Moynihan aplicaba al Estado del bienestar un argumento ya antiguo del pensamiento político, que podría denominarse la «tesis de la infantilización». Los pensadores liberales han supuesto que la dependencia, en particular la dependencia de los poderes públicos, hace que los adultos se comporten como niños. Kant adelantó dramática y sucintamente la tesis de la infantilización que anima hoy en día a los reformadores norteamericanos y británicos del sistema de bienestar social:

La Ilustración es la emergencia del Hombre de su condición de inmadurez autoimpuesta. La *inmadurez* es la incapacidad para utilizar el entendimiento sin la guía de otra persona. Esta inmadurez es autoimpuesta si su causa no es la falta de entendimiento, sino la falta de resolución y de coraje para utilizarlo sin la guía de otra persona. La máxima de la Ilustración es, por tanto: *Sapere aude!* ¡Atrévete a utilizar *tu* entendimiento!³

Esto es convertir la niñez y la edad adulta, la inmadurez y la madurez, en categorías políticas; lo que las distingue es el fenómeno de la dependencia.

Un siglo antes de Kant, John Locke, en uno de los textos fundacionales del liberalismo, *Dos tratados sobre el gobierno civil*, de 1690, exploró por qué un adulto podía comportarse en público como un niño necesitado. El rival de Locke fue el estadista Sir Robert Filmer, quien sostuvo que el poder absoluto de los reyes se asemeja a la autoridad de un padre sobre sus

hijos.⁴ Locke aceptó el reinado del padre sobre sus hijos como dominación y sumisión justas. Pero, a su juicio, ese poder es legítimo sólo porque en el niño no está desarrollada la capacidad de razonamiento independiente. Una vez adultos, maduran, son más capaces de juzgar y actuar racionalmente y, por tanto, de gobernarse a sí mismos; entonces pueden pasar de la vida privada a la pública.

Su autoridad sobre los hijos sólo es temporal [...] una disciplina para su educación [...] pero su poder no se extiende a la libertad de los hijos una vez que éstos llegan [...] a la edad de la discreción. Entonces el imperio del padre debe cesar, y a partir de ese momento no dispone de la libertad de su hijo en mayor medida que de la de cualquier otro hombre.⁵

Un Estado legítimo debería capacitar a los jóvenes para liberarse de este yugo.

¿Qué pasa si el Estado bloquea la capacidad de razonar de manera independiente y racional como adulto? Entonces, en jerga psicológica, los adultos regresan a la infancia, como ocurre en el ámbito privado. Al proponer esta idea, Locke no sólo hablaba como antagonista de Filmer, sino también como observador sociológico de las cortes, sobre todo de la corte inglesa de Carlos II, aunque sus observaciones se aplicarían muy poco después con mayor fuerza a la corte francesa de Luis XIV en Versalles, una y otra llenas de duques y duquesas consagrados a la diversión. La afectación de la corte, las tremendas intrigas por los favores más triviales, el aburrimiento irreflexivo y la incesante búsqueda de entretenimiento se daban a expensas del gobierno racional de sí mismo; eran en realidad «hijos del rey». No tenían otra existencia que la orden del rey, otro deseo que el deseo de rey.

El lector agudo habrá advertido que Kant y Locke no están del todo de acuerdo. Para el primero, la inmadurez del adulto es «autoimpuesta»; para el segundo, en cambio, lo que fuerza a los hombres a comportarse como niños son las condiciones so-

ciales y políticas. Este desacuerdo llegaría a revestir gran importancia en la posterior política de protección social. Pero ambos filósofos coincidían en el remedio para el deshonor de la dependencia. Este remedio consistía en ejercer en todo lo posible la independencia en los actos propios y, en particular, en no tomar por verdadero lo que dicen los poderosos simplemente porque de ellos se dependa. El juzgar racionalmente por sí mismo es lo que le hace a uno adulto.

Y así se gana la consideración de los demás: la «tesis de la infantilización» modeló profundamente las creencias modernas en torno al respeto mutuo. El cortesano es despreciable porque es un parásito; el ciudadano es honorable porque se mantiene a sí mismo. Pero los códigos liberales clásicos de honor público no emplearon la palabra «yo» (*self*) como hoy se la usa; los padres del liberalismo no hablaban de individualismo. La palabra «individualismo» pertenece a una época posterior, pues la acuñó Alexis de Tocqueville en la década de 1830 para describir el aislamiento social que encontró en Estados Unidos. A partir de entonces, el término dio a entender una negación de conexión social, negación que llegó a su apogeo en la famosa declaración de la primera ministra británica Margaret Thatcher: «No hay sociedad, sino sólo individuos y sus familias.»⁶

El liberalismo clásico nunca suscribió ese punto de vista. Ni supuso que el yo racional estaba bien equilibrado en el deseo o bien coordinado en la acción. Mill habla en algún sitio de la experiencia como un incesante sonar de alarmas. La necesidad de impedir que la experiencia se deshaga en fragmentos y piezas sin relación entre sí sólo puede satisfacerse con el ejercicio personal de la razón, no dependiendo de que otros hagan el trabajo, sea cual fuere la racionalidad de sus planes. La concepción liberal de la madurez es en realidad «severa», pues pone el acento en la dura lucha por el autocontrol.⁷

El gran temor de Locke es la negación de la oportunidad de actuar como adulto. Trasladado a las condiciones iniciales de Cabrini, el hecho de que las autoridades no dudaran ni un momento en intervenir como intervenían, que es lo que la guerra

de cristales puso de manifiesto, habría despertado el temor de Locke. Se pensó en los residentes como meros receptores de ayuda, no como personas capaces de tratar el problema por sí mismas; se los humilló porque se los trató como a niños.

En el campo más amplio del Estado del bienestar, no cabe duda de la justicia de esta convicción liberal. El paciente a quien el médico no le explica nada, el estudiante al que se le enseña mediante la repetición mecánica, el empleado al que se ignora, todos ellos se han vuelto espectadores de sus propias necesidades, objetos manipulados por un poder superior. En este lado de la moneda de la dependencia podía encontrarse también la práctica comunista; por debajo de la costra de ideología colectiva, la condición de espectador dominaba la vida cotidiana.

Hay que decir que el mismo temor a la dependencia pasiva voluntaria ya fue expresado por pensadores y escritores sociales a los que no se puede llamar liberales. Esa deshonrosa condición apareció en la evocación de la «servidumbre voluntaria» del filósofo del siglo XVII Étienne de La Boétie:

... muchos hombres, muchas aldeas, muchas ciudades, muchas naciones sufren a veces bajo un único tirano sin otro poder que el que ellos mismos le dan, y que no podría hacerles absolutamente ningún daño si no prefirieran aguantarlo en lugar de contradecirlo [...] por tanto, son los propios habitantes quienes permiten o, mejor dicho, producen, su propia servidumbre.⁸

«El Hombre ha nacido rebelde», declara el Gran Inquisidor de Dostoievski, rebeldía que lleva la maldición de deseos en conflicto. Sólo una voluntaria pasividad degradante, sólo la obediencia ciega, aliviará la maldición:

Lo que el hombre busca es inclinarse ante algo que sea indiscutible, tanto, que todos los hombres lo acepten de golpe y unánimemente. Pues la principal tribulación de estas lamen-

tables criaturas no estriba sólo en buscar aquello ante lo cual yo u otro podamos inclinarnos, sino en buscar una cosa en la que crean todos y a la que todos reverencien, *todos juntos*, sin falta.⁹

De todos los que han hablado de la vergüenza de la dependencia se podría decir, con razón, que tienen horror a la escena materna primitiva: el niño chupando el pecho de la madre. Temen que por la fuerza o el deseo, los adultos continúen mamando; el pecho materno es ahora el Estado. Lo distintivo del liberalismo es su visión del hombre que deja libres los labios; se convierte en ciudadano.

DEPENDENCIA Y ÉTICA DEL TRABAJO

Cuando los fundadores de la República norteamericana equipararon el ciudadano recto al hombre que trabaja, tenían en mente un tipo especial de trabajador, el robusto pequeño propietario agrícola que cultivaba su propia tierra o el artesano independiente.¹⁰ Es fácil comprender por qué estos tipos de trabajadores se adecuaban a la tradición liberal, pues controlaban en gran parte su propio trabajo. A finales del siglo XVIII, el trabajo industrial y la tecnología estaban sólo en sus inicios y aparecían, por ejemplo, en el ramo textil, la producción de vidrio y algunos productos de construcción, como clavos.

Podría parecer una ironía que esta tradición liberal sobreviviera a pesar del progreso del capitalismo industrial, con la constante disminución que el trabajador tenía del control de su trabajo. Pero hoy sirve como reproche a los capitalistas, no a los reyes. El artesano independiente, orgulloso de su trabajo y que sólo depende de su habilidad, sirvió como reproche viviente a un sistema que trataba a los trabajadores industriales como bestias de carga. Es posible que la dignidad del oficio se convirtiera en un tema sentimental, como ocurre en los escritos y proyectos de John Ruskin, quien inventó un pasado medieval

llo de artesanos plenamente realizados para oponerlo a la humillación de los trabajadores del sistema industrial. Pero este mismo ideal liberal podía adoptar también un cariz más práctico y más cortante, como ocurre en los esfuerzos de William Morris por reorganizar las tecnologías y las prácticas industriales con el fin de que los trabajadores tuvieran mayor control de su trabajo. Los empapelados que diseñó Morris son tan innovadores en su producción como bellos de aspecto, producidos en masa, pero no por autómatas; los trabajadores de los talleres de Morris controlaban el ritmo de su trabajo y tenían su juicio acerca de la calidad de los papeles y los pigmentos.

La ética del trabajo invocada por Max Weber se aleja en cierto sentido del choque entre valores liberales y capitalismo industrial. El propio Weber no parecía muy interesado en experimentos con tecnología industrial, que simplemente incluyó en la categoría más amplia y más abstracta de «racionalización» del trabajo. La ética protestante del trabajo es ella misma una suerte de perversión de los valores liberales; la ética del trabajo indujo a la gente a demostrar su valor, a mostrar que era independiente, decidida y tenía un fin determinado, pero a demostrarlo negándose placeres; sin embargo, ninguna prueba le parecerá suficiente. El hombre dirigido de Weber luchaba constantemente por proporcionar nuevas pruebas de su valor.

Lo que en la primera época del capitalismo industrial unía a capitalistas y trabajadores, y a socialistas como Morris y fabricantes más rígidos, fue la creencia en que el trabajo por sí mismo era la fuente más importante del respeto mutuo y del respeto por uno mismo. La pereza es sin duda un pecado que se registra en los textos bíblicos más antiguos; la mayoría de los pobres no tenían otra opción que evitarla si es que querían comer. Pero, como nos recuerda el historiador Johann Huizinga, el valor moral absoluto que se otorga al trabajo, la supremacía del trabajo respecto al ocio, el temor a perder el tiempo, a no ser productivo, esto es un valor que sólo en el siglo XIX se apodera de toda la sociedad, tanto de los ricos como de los pobres.¹¹ El adulto que gozaba del respeto del liberalismo trabajaba.

Este valor se abrió paso en el naciente Estado del bienestar. Desde comienzos del siglo XIX, los reformadores sociales habían distinguido entre los indigentes, que vivían del socorro a los pobres, y los trabajadores pobres que no lo hacían. A los primeros no se los consideraba «simplemente pobres, sino degradados, con el carácter corrupto y la voluntad minada por la dependencia de la caridad», observan Nancy Fraser y Linda Gordon.¹² He aquí el juicio de Kant aplicado a la asistencia social: la negativa a trabajar provocaría una pérdida «autoimpuesta» de integridad y, por tanto, la finalidad de la política del bienestar, sobre todo en Gran Bretaña, fue fortalecer el carácter de los pobres forzándolos a trabajar, con independencia del tipo de trabajo que realizaran.

El contraste entre el trabajador y el indigente ha tenido un aspecto dudosamente afirmativo. Al declarar que «la de ser pobre es una condición objetiva» y que «a menudo se asocia el hecho de ser pobre a cualidades personales dignas de consideración», el senador Moynihan, lo mismo que los reformadores del siglo XIX, apuntaba a liberar a la pobreza aguda del estigma del desprecio, afirmando la dignidad de los pobres que trabajaban incluso en los trabajos más serviles.

Puede que, por decirlo en la jerga moderna de la asistencia social, el indigente padezca de baja autoestima a causa de la depresión o del miedo a que se lo ponga a prueba. Sin embargo, la dignificación del trabajo significaba que quien no producía, inspiraba escasa piedad. Cuando la persona que vive de la caridad dice: «No puedo», su protector puede pensar: «No quieres.» De ahí derivaba la índole particularmente punitiva de los asilos y los correccionales en Gran Bretaña y en Estados Unidos [en su denominación inglesa, *workhouses*: casas de trabajo], que tanto impresionaron a los visitantes mediterráneos o rusos.

En un libro famoso sobre la historia de la niñez, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Philippe Ariès trató de mostrar cómo el período que los seres humanos pasan en las condiciones de dependencia de la infancia se alargó en el curso de la historia moderna. En la época de Locke, observa este autor, se trataba a un ser humano de ocho o nueve años como a

un «adulto incipiente», se le asignaban poderes y responsabilidades de adulto y se le casaba incluso antes de tener capacidad biológica para procrear. En cambio, la infancia moderna se extiende más allá de la pubertad y se ha inventado una nueva categoría —la adolescencia— para cubrir los años previos al comienzo de la vida adulta.¹³

En parte, un hecho tan elemental como los progresos realizados en medicina puede explicar este cambio; en tiempos de Locke se consideraba viejos tanto a hombres como a mujeres que estaban en la cincuentena, mientras que hoy los veinte años de niñez y adolescencia sólo constituyen la cuarta parte de una esperanza de vida saludable. Pero el cambio también puede imputarse, desde el punto de vista cultural, al nuevo énfasis en el trabajo. Para trabajar bien hace falta un período cada vez más largo de formación y disciplina. Muy pocos argumentos del siglo XIX a favor de la educación universal o contra el trabajo infantil invocan la idea de proteger al niño del mundo del trabajo. Hablan más bien de prepararlo para ese mundo. La educación misma se orienta cada vez más a esa finalidad; la educación clásica que imparten centros como Oxford y Cambridge recibe cada vez más críticas de elitismo, mientras que el aprendizaje orientado al trabajo justifica la expansión de la educación masiva. Por un peculiar juego de reflejos en el espejo de las clases sociales, el joven que indolentemente pasa el tiempo en Oxford se convierte en indigente moral que vive del trabajo de los otros, no hace nada productivo ni aprende nada útil.

La aversión a los indigentes, la equiparación entre vida improductiva y carácter enfermizo, dominó en el siglo XIX tanto entre los revolucionarios y los radicales como entre los asistentes sociales de la caridad burguesa o los reformadores educacionales. El desprecio de Marx por el *lumpen proletariat* derivaba directamente de la visión que sus enemigos tenían de los indigentes, a saber, la corrupción del carácter del *lumpen proletariat* debida al servilismo y la necesidad ciega. Para Marx, estas almas desdichadas sólo se afirmaban en arranques de violencia desorganizada e irreflexiva; la acción militante efectiva requería

un autocontrol del que el *lumpen proletariat* carecía; el revolucionario está más cerca del espíritu del hombre dirigido de Max Weber. Fuera de los confines a menudo puritanos de los escritos de Marx, otros socialistas se centraron en la falta de trabajo, la insuficiencia de la caridad como modo de vida, porque la falta de trabajo degrada algo en el alma de una persona.

Es necesaria una advertencia en torno a la equiparación entre trabajo y valor, advertencia que aparece concretamente en Cabrini. En los primeros tiempos de Cabrini, durante la Segunda Guerra Mundial e inmediatamente después, trabajaba la mayoría de los hombres con capacidad física, tanto negros como blancos. ¿No se aplicaba a ellos el matrimonio entre trabajo y temor liberal a la dependencia?

La propiedad privada de la vivienda es un deseo compulsivo en la sociedad norteamericana. Tal vez los orígenes de este deseo se remontan al impulso a la ocupación legal de tierras. Si algo sustancial hay en el individualismo norteamericano, es en buena medida el impulso a tener la propiedad del lugar donde se vive. En el siglo XIX, la finalidad de gran parte del esfuerzo de la clase trabajadora era ahorrar lo suficiente para comprar una casa, lo cual sólo era posible si se economizaba parte del salario. Pocos bancos realizaban entonces préstamos hipotecarios a trabajadores norteamericanos, y el gobierno casi nunca. En la época en que se construyó Cabrini, un puñado de norteamericanos de clase obrera había alcanzado este símbolo de independencia; los bancos y el gobierno habían cedido algo y alrededor del sesenta por ciento de la clase obrera de Chicago tenía su casa en propiedad, ya con la carga de una hipoteca, ya libre de deudas. Pero la gente de Cabrini no tenía ese recurso y los alquileres del mercado estaban fuera de su alcance.

Tradicionalmente ha correspondido a los hombres dar protección a su familia; ésa ha sido parte de la cartera de competencias masculinas. Pero en la generación de Cabrini posterior a la mía, ese papel recaía en madres solas. Los analistas discuten

sobre si el propio sistema de protección social deshizo muchos matrimonios de negros, o si los sistemas familiares de estos pobres adoptaron, desde la esclavitud, un curso diferente del de la familia nuclear. Por la razón que fuere, lo cierto es que en la década de los sesenta muchas mujeres afrontaban la responsabilidad de dar protección y no estaban en condiciones de hacerlo solas.

He aquí cómo una de esas madres sentía la deshonra de la dependencia, definida en términos de necesidad de vivienda pública:

No dependo de lo que otro me ofrezca [...] Pero sé que tengo cuatro hijos, así que si me ofrecen algo, será útil [...] Quiero decir, trato de hacer exactamente lo mismo que cualquier otra persona. Tampoco pido limosna, pero ¿por qué me negarían ustedes una oportunidad cuando dicen que desean gente que desee realmente mantenerlos?¹⁴

Es una declaración confusa porque la mujer está confundida acerca de su papel en la recepción de ayuda para construir un hogar para sus cuatro hijos. Más ampliamente, los problemas de raza y de género han tenido como consecuencia que la vivienda pública entrañara en Estados Unidos más estigma que la vivienda social en Gran Bretaña o el norte de Europa. No era el trabajo lo que le molestaba, sino la dependencia.

Sin embargo, esta advertencia indica el verdadero alcance de la formulación liberal: antes que depender simplemente del trabajo, carga el acento de modo más general en la edad adulta. El problema es la independencia del adulto.

¿Qué falla, pues, en esta versión liberal del respeto? El horror liberal a la dependencia del adulto ha servido para desafiar el poder que exige servilismo, lo que convierte a los ciudadanos en espectadores de sus propias necesidades. Los padres del liberalismo aspiraban a establecer la dignidad de los ciudadanos como adultos. Pero fueron malos psicólogos.

LA DEPENDENCIA, SEPARADA DE LA VERGÜENZA

La psicología moderna entiende la maduración de manera muy distinta que el liberalismo político. Los padres del liberalismo trazaron un agudo contraste entre la infancia y la edad adulta para mostrar el paso de la definición privada a la definición pública de dependencia. Ese marcado contraste suponía que la maduración humana en el ámbito público adulto se asemeja al proceso por el que una mariposa emerge de una crisálida. Este punto de vista se materializa en ley cuando se establece una edad de consentimiento para las relaciones sexuales, o una edad en la que el adulto racional recibe la súbita autorización para votar.

Lo que los psicólogos modernos, freudianos u otros, discuten de la imagen de la crisálida es la sugerencia de un momento de transformación en el cual el pasado queda —o debiera quedar— completamente atrás. La mayoría de los psicólogos evolutivos afirma que entre la infancia y la experiencia adulta hay un constante ir y venir. Es precisamente el trabajo de la memoria; más que recuperar simplemente hechos del pasado, lo que hace la memoria es ir y venir entre pasado y presente, reelaborar y reinterpretar. La «regresión» a un estado inmaduro consiste más en recuperar edades que uno ha vivido que en volver a ser niño; el adulto que conecta conscientemente con el niño que una vez fue, tiene una comprensión más profunda del presente.¹⁵ Por esta razón, la regresión a la infancia tiene un significado mucho más rico y más positivo para Freud que para Locke; la regresión forma parte de la psicodinámica del razonamiento.

Por supuesto, a los políticos liberales no se los elige por sus opiniones sobre la regresión. Tal vez deseen auténticamente rescatar a la gente de una dependencia humillante, así como ahorrar dinero al gobierno. Pero el emparejamiento de vergüenza y dependencia es específico de una cultura, y vale la pena no perder de vista hasta qué extremo lo es.

Por ejemplo, la palabra japonesa *amae* representa una clase completamente distinta de dependencia adulta y pública. En la

cultura japonesa, la gente se abandona a otros adultos, a la espera de que la cuide como por derecho. Lo hacen los hombres de empresa y los políticos, al igual que los indigentes. Entre los extraños en las ciudades, por ejemplo, *amae* se convierte en la práctica de *tanomu*; la conducta *tanomu* parece dramatizar el hecho puro y duro del desamparo: ligeras sonrisas de deferencia, las manos vueltas ligeramente hacia delante en gesto de súplica. Los extraños en las ciudades japonesas que practican *tanomu* para pedir información, para comprar o en los bares, esperan no obstante verse tratados con reciprocidad. Cada momento de entrega crea una conexión inmediata entre gente que no se conoce.¹⁶ La comparación que realiza el psiquiatra Takeo Doi de *amae* con lo que el psicoanálisis occidental llama «amor objetal pasivo» es forzada.¹⁷ Es forzada porque en Japón la entrega no es una vergüenza; la vergüenza se da en una persona que no responde, en el individuo indiferente.

Así, aunque sin sorpresa, la convicción liberal demuestra no ser una verdad universal. Pero en nuestra cultura, los psicólogos han separado dependencia y vergüenza mediante otra distinción, la que existe entre vergüenza y culpa. Un criminal que roba con éxito un banco puede luego sentir culpa por lo que ha hecho; un ladrón que estropea el trabajo puede sentir vergüenza. O, para emplear medidas de habilidad en lugar del asalto a un banco, uno se siente culpable si ha hecho trampa en un examen y avergonzado si no aprueba. Es la diferencia entre la transgresión, que produce culpa, y la inadecuación, que produce vergüenza.

A juicio de Freud, la culpa tiene dos caras: puesto que toda persona tiene la capacidad de hacer daño a otros, sobre todo a quienes ama, ese mero conocimiento podría aguijonear la conciencia de tal manera que terminara por extralimitarse en su perjuicio. Un contemporáneo de Freud, Alfred Adler explicaba la vergüenza como «complejo de inferioridad», según su famosa fórmula. Leal socialista, aunque finalmente freudiano desleal, Adler creía que las experiencias de competición en la economía de mercado tenían grandes probabilidades de alimentar la ver-

güenza en los trabajadores adultos: el fracaso en el mercado es la fuente de esta pérdida de autoestima. El psicoanálisis después de Freud no siguió la senda de Adler. Adler suponía que la vergüenza viene de fuera, del funcionamiento del capitalismo; los herederos de Freud suponían que el origen de la vergüenza era interno.

Este punto de vista, que, de distinta manera, representan Gerhart Piers y Sylvan Tompkins, puede remontarse a una observación de Hegel sobre el sexo. Este filósofo habla de «amor incompleto» y dice que «hay incluso algo hostil en uno mismo que impide al amor llegar a la plenitud y a la perfección».¹⁸ La psicología moderna ha ampliado esta observación a otras formas de experiencia que se viven como si no fueran del todo completas y consumadas. Gerhart Piers, por ejemplo, pone el acento en la vergüenza como sentido interno de falta de plenitud, sea cual fuese la evidencia del logro o la gratificación; la persona que no consigue «realizarse» imagina que algo falla en su persona.¹⁹ Pero esta sensación de inadecuación resulta absolutamente inseparable de la imaginación de un Otro ideal, de alguien que, en algún sitio, se está realizando.²⁰

En la versión de Adler o en la de Piers, la vergüenza tiene que ver más con la competencia que con la dependencia. El complejo de inferioridad entraña una profunda conciencia de otras personas, por supuesto, pero es el tipo de conciencia que evoca el territorio de Rousseau, un territorio en el que opera la envidia. El complejo de inferioridad, de origen externo o interno, de producción objetiva o subjetiva, implica una comparación denigrante de tal manera que sea uno lo que sea y tenga lo que tenga, siempre parecerá insuficiente.

Esto no parece corresponderse al tipo de emociones a que dan lugar la dependencia respecto de un médico, de un coronel, de un asistente social, por no hablar ya de dependencia respecto de un progenitor, un amante o un amigo. La simple necesidad de ellos no produce vergüenza.

El complejo de inferioridad plantea una cuestión acerca de los esfuerzos modernos en el ámbito de reforma del Estado del

bienestar. Estos reformadores imaginaron que, al forzar a la gente a trabajar, se cerraría para ella un capítulo de degradación de su vida. Pero entonces podría abrirse otro capítulo. Si tiene razón Adler, el mero hecho de que estos nuevos trabajadores se encuentren probablemente en el nivel más bajo del sector ocupacional alimentará un sentido de inferioridad; si tiene razón Piers, entrarán en la condición más «normal» de anhelo interno e imposible de aquello de lo que carecen. Tanto en un caso como en el otro, la desigualdad carcome el respeto; la comparación denigrante ocupa el lugar de la pura necesidad, y allí comienza la verdadera vergüenza.

La investigación psicológica propone un segundo aspecto igualmente importante de la vergüenza, que distingue entre este sentimiento y la experiencia de dependencia. Se refiere al «rubor» o a la «desnudez de la vergüenza», metáforas* que encierran una experiencia subjetiva particular. Una vez más, Freud es el punto de partida, pero no el final de la historia. En *Tres ensayos para una teoría sexual* une explícitamente la vergüenza al cuerpo desnudo, y lo hace en razón de la palabra alemana que significa vergüenza, o sea, *Scham*. Tanto en los hombres como en las mujeres, *die Scham* designa la zona genital; el monte de Venus es *Schamberg*; el vello púbico, *Schamhaare*.²¹ En *Tres ensayos*, por tanto, Freud considera la exposición vergonzosa como exhibición erótica.

Después de Freud, el componente sexual perdió relevancia, y en cambio ganaron importancia las condiciones sociales de la exposición. Así, el psicoanalista Erik Erikson, por ejemplo, en una fórmula de elegante simplicidad, propone que la vergüenza se produce cuando se hace a alguien «visible y [éste] aún no está preparado para serlo», lo que resulta evidente, por ejemplo, cuando un niño que se esfuerza por leer se siente señalado por

*Quizá la metáfora corporal se advierta mejor si, en lugar de «rubor», empleamos la expresión coloquial «caérsele a uno la cara de vergüenza», literalmente más próxima al inglés *loss of face* («pérdida de la cara») que se lee en el original. (*N. del T.*)

el maestro por haber cometido un error.²² Sylvan Tompkins encuentra cierta astucia en la experiencia de la exposición; pone el ejemplo del «niño que se cubre el rostro en presencia de un extraño, pero también espía a través de los dedos, con el fin de mirar sin ser visto».²³

La «desnudez de la vergüenza» se refiere, pues, a la pérdida del control sobre lo que se desvela. La analogía adulta correspondería a los padres blancos de Cabrini tras la fatal guerra de cristales; la invasión de asistentes sociales dejó a la vista pública la conducta de sus hijos antes de estar ellos preparados para exponerla.

Sería un error psicológico establecer una equivalencia entre el temor a la exposición y la privacidad, simplemente porque el ámbito privado es un ámbito en el que las personas se sienten libres para abrirse y, en particular, para exponer sus debilidades y sus necesidades. Como ha observado Niklas Luhmann, la esfera íntima define un grado de confianza entre los individuos, confianza que estaría fuera de lugar en su relación con las instituciones.²⁴ Tampoco hay que confundir el temor a la exposición con el ocultamiento de un secreto culpable. Mi opinión es que el juicio «necesito ayuda» recae en otra categoría; no hay en él nada intrínsecamente vergonzoso mientras la persona que lo pronuncia pueda *administrarlo*.

Así como en el ámbito privado pocos padres se avergüenzan de sus hijos cuando éstos se portan mal, los padres prudentes no ocultan a los demás las malas obras de su hijo, pues ese secreto terminaría perjudicando al niño. Lo que necesitan los adultos, lo mismo que lo niños, es controlar las condiciones en las que ven y son vistos.

El liberalismo lockeano hace hincapié en la transparencia de las relaciones políticas por temor a que los poderes secretos del Estado se hurten al análisis de los ciudadanos. Las ideas de Locke son una fuente importante, por ejemplo, para las modernas exigencias de libertad de información. Pero su legado tiene un aspecto más paradójico en el deseo de que las relaciones sociales sean tan transparentes como las políticas. Al querer

saber quiénes son «realmente» las personas, se corre el riesgo de avergonzarlas. No se les deja espacio donde ocultarse.

Una de las consecuencias culturales de esta tradición es que la gente se sienta humillada si tiene que pedir ayuda o exponer su debilidad. A veces, en las sesiones de orientación en Chicago, he imaginado que mis oyentes eran ávidos lectores de Locke, dado lo difícil que resultaba hacerles admitir que «no conozco esa palabra» o «no sé que es una raíz cuadrada», como si admitir la debilidad fuera en verdad degradante; la confianza en el mentor comienza en el momento en que el protegido pide libremente ayuda.

Una vez más, este temor a exponer la debilidad propia es específicamente cultural. En las aldeas indias que estudió Louis Dumont, los pobladores se llaman constantemente unos a otros para pedir ayuda si son demasiado viejos, si están demasiado enfermos o se sienten demasiado confundidos para hacer algo por sí mismos; dice Dumont que empezó a referirse a sus prejuicios occidentales cuando dejó de emplear la palabra «desvergonzado» en la redacción de sus informes acerca de esta conducta. Como occidental, en un primer momento la juzgaba peyorativa, pero para ellos las solicitudes de ayuda eran literalmente ajenas a la vergüenza.²⁵

Cuando estudié a las personas en el trabajo, el temor a pedir ayuda me impresionó cada vez más como un signo indudable de disfuncionalidad organizativa. Pedir ayuda con demasiada frecuencia envía una señal de que el trabajador está «necesitado»; pero ¿cuándo la frecuencia empieza a ser excesiva? En una empresa de alta tecnología que estudié, la respuesta corriente era no pedir ayuda mientras no hubiera algo que funcionara mal. El temor de los empleados a parecer necesitados tenía razones justificadas; era comprensible que a sus empleadores no les gustara que los llamaran para solucionar embrollos y que desearan empleados con los que no tuvieran que «hacer de madres». Pero el temor a pedir ayuda y, por tanto, a parecer necesitados, hizo que los flujos de información dejaran de circular en la organización, debido a lo cual, cuan-

do los problemas se hacían evidentes, eran ya tremendamente complicados.

A este respecto, podríamos reconsiderar la invocación al sólido pequeño agricultor, al artesano independiente, o en la actualidad al consultor, como el ideal jeffersoniano de ciudadano adulto. La celebración de este ideal puede desautorizar a quienes se sienten avergonzados de expresar su necesidad de ayuda, lo cual lleva a que en la organización política, lo mismo que en la compañía de alta tecnología, la discusión acerca de las necesidades sólo tenga lugar cuando la situación ha llegado a ser tremendamente complicada.

AUTONOMÍA

Para evitar los problemas que evoca el sólido pequeño propietario agrícola y preservar a la vez un sentimiento de distinción personal, la psicología emplea el término «autonomía» y lo opone a independencia. Sin embargo, está probado que, en psicoanálisis, el término «autonomía» produce divisiones.

Una escuela, ejemplificada por Erik Erikson, concibe la autonomía como proceso de transformación de la necesidad en deseo; un niño debe afrontar el problema de «querer hacer lo que se supone que hace», como ocurre en el control de esfínteres.²⁶ La recompensa por transformar la necesidad en deseo es el respeto por uno mismo; en palabras de Erikson, el niño aprende «a autocontrolarse sin pérdida de autoestima».²⁷

Psicólogos como D. W. Winnicott entendieron por autonomía la capacidad de tratar a otras personas como distintas de uno mismo; la comprensión de esta separación da autonomía tanto a los demás como a uno mismo. Para Winnicott, la experiencia de la autonomía de otra persona puede ser tan básica como el hecho de que el niño deslice sus dedos por la piel de la madre y la sienta diferente. Como su contemporáneo John Bowlby, Winnicott creía que esta percepción de la diferencia desempeña un papel positivo en la formación de un vínculo so-

cial. Por ejemplo, el niño pequeño aprende que la madre puede hacer lo que él no puede hacer por sí mismo; a medida que el niño madura, la vida de las personas en quienes confía resulta cada vez más nítidamente diferenciada de la suya. En general concebimos la «autonomía» como la capacidad de separarse de los otros, que es un uso autorreferencial de la palabra. Winnicott describe la autonomía como una fuerza del carácter que se basa en las percepciones de los demás; esto quiere decir que se trata de una diferencia que, antes que aislar, establece una relación entre personas, pues el niño que desarrolla autonomía puede ver y comprometerse fuera de sí mismo.²⁸

Los puntos de vista de Bowlby y Winnicott iluminan un elemento decisivo en el tratamiento respetuoso de los demás: lo que se podría llamar la concesión de autonomía a los otros. Sin embargo, esta concesión de autonomía no es fija ni irrevocable como la concesión de una propiedad. La autonomía se renueva constantemente en la vida subjetiva, se pierde y se gana en la medida en que las condiciones sociales cambian.

El «error» que comete el entrevistador cuando se identifica con sus sujetos, que he descrito en mi propia práctica profesional, nos ayuda a explicar por qué esto es así. Entre adultos, en la confusión del yo y el otro se produce una conexión emocional inicial. Esta confusión es lo que Adam Smith llama «simpatía». En *Teoría de los sentimientos morales* (1759-1761), declara que la simpatía por la dificultad de otro se da cuando una persona «se esfuerza [...] por ponerse en la situación del otro y comprender por sí mismo toda pequeña circunstancia de aflicción que pueda ocurrirle a quien sufre [...] hasta en sus detalles más insignificantes».²⁹

La simpatía no es un sentimiento generalizador; requiere sentir en esos «detalles más insignificantes» que tú y yo hemos tenido la misma experiencia. La autonomía se construye sobre la base de esta conexión, pero cambia el carácter de la misma. Tu experiencia se parece a la del niño que roza la piel de la madre; poco a poco percibo lo diferentes que son los detalles de tu experiencia de los de la mía, pero no retiro mi mano mental.

La autocrítica que debe hacer un entrevistador por sus errores de identificación también tiene en cuenta otras relaciones; al percibir cómo difieres de mí, sé más acerca de quién soy yo como persona distinta.

Es precisamente este ritmo de identificación y de diferenciación lo que caracteriza el proceso de autonomía, lo mismo entre adultos que entre niños, proceso que tiene que renovarse constantemente. Hay otra consecuencia decisiva: acepto que pueda no entenderte. De no producirse esta aceptación, una familia se disgregaría, pues toda comunicación se homogeneizaría, y lo que los padres o los hijos aprendieran de sus experiencias mutuamente inconmensurables quedaría mutuamente excluido. Y lo mismo en educación o en medicina: concedemos autonomía a los maestros o a los médicos cuando aceptamos que saben lo que hacen, aun cuando nosotros no lo entendamos; la misma autonomía debe concederse al alumno o al paciente, porque ellos saben cosas del aprendizaje o de su condición de enfermo que la persona que les enseña o los trata puede no comprender del todo.

Concebida de esta manera, la autonomía es una poderosa vía de acceso a la igualdad. Más que como igualdad de entendimiento, que es una igualdad transparente, la autonomía significa aceptar en el otro lo que no entendemos, que es una igualdad opaca. Al hacerlo, tratamos el hecho de su autonomía como igual a la nuestra. Pero para evitar el dominio del virtuoso, la concesión debe ser mutua.

Es bastante sorprendente que Locke acepte esto. La gente tiene que comprender racionalmente y prestar consentimiento a las leyes a las que obedece; en ese sentido Locke quiere que el poder sea totalmente transparente. Pero una vez dado el consentimiento, las cosas cambian. El sinónimo lockeano de autonomía es «prerrogativa», y en el *Segundo tratado* dice que la «prerrogativa no es otra cosa que el poder para hacer el bien público a discreción».³⁰ ¿No debería el buen gobernante seguir los dictados explícitos de las leyes? Locke no está convencido del todo. La gente tiene que creer en el gobernante y confiar en

él; cuando confía, le concede una medida de libertad para actuar sin constante vigilancia o control. A falta de esa autonomía, nunca podría ponerse en marcha.

En parte, el drama intelectual del liberalismo estriba en la manera en que esta aceptación de la autonomía entra en conflicto con la creencia en el juicio racional. La simpatía se acomoda a actos racionales y transparentes de consentimiento; el ciudadano y el gobernante deberían ser capaces de identificarse con la experiencia del otro. La ausencia de mutua comprensión invita al abuso de poder. Sin embargo, si el ciudadano no otorga autonomía al gobernante, el Estado, como la familia, se hunde.

¿Cómo influye en el sentimiento del yo el hecho de conceder autonomía a los otros? Algunos psicólogos tienden a dar una respuesta optimista a esta pregunta, pues según ellos el reconocimiento de los otros fortalece el yo. Es improbable que una persona o grupo que no tiene confianza en sí mismo exprese admiración por los logros de otros; la ansiedad respecto del valor propio inclina más a rehusar que a conceder respeto, pues interviene la dinámica del juego de suma cero. En su práctica clínica, Winnicott trató de quebrar el juego centrando a los pacientes en el auténtico valor de los otros; al hacerlo, tal vez pudieran llegar más fácilmente a pensar en su propio valor.

Precisamente en este punto podrían los pensadores liberales presentar su objeción acerca de la independencia adulta. Es difícil que, en la vida social, la confianza en sí mismo de un pobre se fortalezca expresando su admiración por la riqueza del capitalista o la educación superior del científico nuclear. Otra objeción razonable se refiere al oficio; es claro que se aprende imitando a un maestro al que se admira, pero la verdadera confianza en sí mismo se alcanza cuando ya no se necesita ese modelo y se es capaz de realizar un buen trabajo por sí mismo; entonces el homenaje importa menos.

Aquí, la disputa entre psicología y política gira en torno a una cuestión de proceso. Los psicólogos creen en un ir y venir esencial entre las personas, en un constante dar y recibir, que

produce la experiencia de distinción, la alerta a la diferencia, la concesión de autonomía, todo lo cual constituye una conciencia subjetiva que dura sólo lo que dura el proceso de interacción personal. Los pensadores políticos liberales, en cambio, creen que aunque la independencia y la autonomía son consecuencias de interacciones humanas, estos resultados sobreviven a los procesos que los producen. Así como es imposible dar marcha atrás al proceso de hacerse adulto, así también es imposible dar por inexistentes las consecuencias de la educación y de la acumulación de riqueza. En cierto momento, el artesano deja de pedir que lo dirijan. El liberalismo ha sostenido que la libertad también es algo que trasciende el dar y recibir. Sus formas y formulaciones racionales se fijan en leyes.

Ambos lados de este argumento tienen un punto débil. Para la gente que vive en sociedades sin libertad, los procesos interpersonales cotidianos pueden no engendrar demasiada esperanza de cambio. El error opuesto consiste en negar que, incluso en las sociedades más represivas, la gente tenga algo que aprender de las relaciones cotidianas, de las pequeñas fluctuaciones y de las adaptaciones mutuas. Esto es especialmente cierto con respecto a la experiencia del respeto mutuo, y en especial en los regímenes represivos; a falta de una gran fórmula, de una exposición racional, los pequeños actos pueden constituir una señal de reconocimiento del valor del otro (actos tan pequeños que el Estado no puede percibir, ni, por tanto, reprimir).

El sociólogo del siglo XIX Émile Durkheim creía, en palabras de uno de sus intérpretes, que «la cohesión social se debe a que, para alcanzar un sentimiento de completitud, una persona depende siempre de otras».³¹ La dependencia supone incompletitud en uno mismo; la completitud necesita de los recursos de otro al que bien puede ocurrir que uno no entienda.

La solución del propio Durkheim al respeto a las desigualdades de talento sostenía que en la compleja red de interaccio-

nes sociales, las cosas se igualarán y todo el mundo tendrá algo especial con que contribuir: la dependencia se resolverá en interdependencia. En estas condiciones, la autonomía, en la que reside el respeto al otro, puede concederse libremente.

En Cabrini, puedo fácilmente imaginar que un pensador de vigoroso sentido de la realidad como Locke no vería en estas fórmulas otra cosa que mera palabrería de asistente social para encubrir el hecho básico de que la gente está en poder del Estado Nodriza; los administradores de las viviendas sociales no hacen a sus protegidos ninguna concesión práctica de autonomía. Y, sin embargo, la argumentación liberal perdió parte de su fuerza a causa de sus propios supuestos, a menudo ingenuos y unidimensionales, sobre el carácter humano. Nunca esta tradición pudo hacer ver de qué manera era posible trasladar al ámbito público las lecciones que en privado se aprenden sobre el carácter y *enriquecer* así la política con peso psicológico real.

Esto ha sido particularmente cierto respecto a la imaginación liberal de la dependencia. La dependencia se ha mostrado como una moneda de dos caras: una, privada; la otra, pública; de un lado, la necesidad de los otros se presenta dignificada; del otro lado, vergonzosa. Al liberalismo, la dignidad de la dependencia nunca le pareció un proyecto político valioso.

La última vez que visité Cabrini fue hace unos años, para asistir a una ceremonia que marcaba el comienzo de su destrucción. Era un día radiante, frío y claro en la ciudad; las excavadoras, limpias y brillantes, estaban estacionadas y listas para entrar en funcionamiento. Habló un consejero municipal de vivienda, que invocó la necesidad de renovar otra vez la comunidad y prometió a los residentes que quedaban un sitio mejor donde vivir, en otro lugar de la ciudad; no podrían permitirse seguir viviendo allí. Era como si los cincuenta años de carencia pudieran abolirse en el momento en que se pusieran en funcionamiento las excavadoras, como si esa memoria mar-

chita fuera a borrarse de la conciencia de la ciudad. Mientras observaba cómo la primera excavadora se llevaba por delante la casa donde habíamos vivido mi madre y yo, me pareció estar presenciando una «solución» realmente vergonzosa a la dependencia.

5. LA COMPASIÓN QUE HIERE

LA MONJA Y LA SOCIALISTA

Jane Addams, la asistente social más notable de Chicago, era una heroína para la generación de mi madre. Contribuyó a convertir la asistencia social en una carrera profesional para las mujeres; activa en los movimientos socialistas internacionales, recibió en 1931 el Premio Nobel de la Paz. Estuvo enfrentada a la mujer por quien se dio nombre a Cabrini Green. La cuasi santa Frances Xavier Cabrini era una monja italiana que emigró a Estados Unidos en 1889, donde se convirtió en la campeona de los inmigrantes pobres de Estados Unidos. Addams basó su política en la reserva, en aprender a no hablar de su compasión. Para la madre Cabrini, ese silencio era anatema.

En el siglo XIX, «la visita a los pobres» era a menudo un entretenimiento para las mujeres de clase media y, en el peor de los casos, un brusco descenso a los hogares de las mujeres pobres para ofrecer consejo sobre cómo criar a los hijos, confeccionar ropa o cocinar (tareas que en el hogar burgués realizaban por lo general sirvientas, no personalmente las visitadoras). La historiadora de la caridad victoriana Gertrude Himmelfarb distingue entre una forma sentimental y una forma no sentimental de la compasión, destinadas, respectivamente, a sentirse bien y a hacer el bien.¹ Visitar a los pobres era compasión sentimental. Para dar a la asistencia social una base profesional,

creía Addams, las mujeres de clase media tenían que acabar con su organización mental de caridad sentimental.

La madre Cabrini también trató de reformar las visitas a los pobres. Pero, para ella, la asistente social sólo servía a los pobres con el fin de servir a Dios; en vísperas de su viaje a Estados Unidos, la madre Cabrini manifestó: «Dios mío...; ¡si pudiera tan siquiera extender los brazos para abrazar y donarte el mundo entero!»² Esto, en última instancia, podría parecer una actitud sentimental, difícilmente una actitud profesional. Sin embargo, en Chicago, antes de la Primera Guerra Mundial, la versión de la asistencia social de la madre Cabrini demostró ser práctica. Hablaba con toda franqueza de las carencias de sus protegidos inmigrantes: escaso conocimiento de la lengua inglesa, ausencia de educación, rudimentarias ideas de higiene. Les suministró maestros, médicos... y dinero. Fue su sostén; hizo el bien de manera casi ostentosa.

Las sospechas respecto de la bondad –la «compasión sentimental», según Himmelfarb– tienen una larga historia en los anales de la caridad. El benefactor despierta sospechas por una razón que Nathaniel Hawthorne expuso brevemente en estas palabras: «La benevolencia es hermana gemela del orgullo.»³ La máxima de una influyente organización británica del siglo XIX, la Charity Organization Society, era «Nada de limosnas, sino amistad»; un miembro de la C.O.S. explicó de la siguiente manera el sentido de esa máxima:

La principal necesidad del pobre no [es] hoy recibir limosnas, sino el sostén moral de la verdadera amistad, tener un auténtico amigo, cuya educación, experiencia e influencia, cuyo conocimiento general de la vida, o conocimiento esencial de la economía doméstica, se pongan al servicio de quienes no tienen la inteligencia, la habilidad ni la oportunidad para extraer el máximo bien de sus flacos recursos.⁴

Se hace aquí una comparación a favor del «amigo verdadero» que ayuda a sus hermanos y hermanas más limitados que

él. La comparación convierte los «flacos recursos» de quienes reciben la ayuda en una suerte de telón de fondo de donde emerge al primer plano el verdadero amigo.

Addams sabía que lo primero que debía hacer era evitar que los actos de compasión se pusieran al servicio moral del actor. En Chicago creó una «colonia», la Hull House. La colonia era un invento británico, un centro comunal en el que los trabajadores podían proseguir su educación, comer y tratar problemas locales. La más famosa, la Toynbee Hall de Whitechapel, fundada por Samuel Barnett en 1884, prestó servicio a la comunidad de Whitechapel en el East End londinense; entre 1887 y 1889, Jane Addams la visitó anualmente. Tanto en América como en Europa, las colonias se unían entre ellas para constituir sociedades de ayuda mutua, que operaban a modo de sistema autodirigido de ayuda social para los pobres. Estas sociedades otorgaban seguros y, en ciertos casos, concedían préstamos hipotecarios para vivienda.⁵

El papel de los asistentes sociales en estos esfuerzos era el de consejeros prácticos. En ningún caso aspiraban a prevalecer sobre las decisiones democráticas de los residentes. Addams tuvo en Chicago una dramática evidencia de la cólera que podía despertar un benevolente régimen autoritario: la huelga de Pullman de 1894.

Pullman era un magnate ferroviario que en la década de 1880 fundó una ciudad para trabajadores en la que proveía de vivienda, escuelas y parques. Pullman, Illinois, presentaba tajantes diferencias respecto de la comunidad de trabajadores que había fundado Robert Owen en New Lanark. En efecto, Pullman era personalmente dueño de todo. Pullman, Illinois, se distinguía de los falansterios que Fourier imaginara para París, pues no se rediseñó el trabajo mismo, sino sólo la comunidad que lo rodeaba. Pero esto le costó muy caro a Pullman; sus actos benéficos lo llevaron prácticamente a la ruina.

Los trabajadores y su ciudad modelo se levantaron contra él y su benévolo despotismo durante una huelga en 1894, una de las más violentas de la historia obrera norteamericana. En

un artículo que escribió para *Survey Magazine* en el año 1912, Addams trataba de explicar la cólera de los trabajadores comparando al capitalista con el patriarcal Rey Lear de Shakespeare. De la relación de Lear con la rebelde Cordelia, observaba Addams: «Para él es imposible observar con calma a esta criatura que escapa a la fuerza de su propio pensamiento [...] para él era algo nuevo que su hija se moviera por un principio que a él se le escapaba...» De la relación de Pullman con los trabajadores, observó que el industrial deseaba dominar incluso su pensamiento.⁶

Una membrana tan porosa entre el cuidado y el control se disuelve al mínimo contacto: la percepción de este dilema no hizo de Addams una analista menos ambivalente de los benefactores socialistas que de los capitalistas. En 1900, Addams visitó la Gran Exposición de París, «en busca de las viviendas para la clase obrera que se exponían en la feria, con la esperanza de encontrar en ellas una manera de evitar las violentas pasiones que todo se lo habían tragado [...] en el Chicago de 1894».⁷ Sin embargo, le parecía que los programas socialistas, al glorificar la virtud política de los patrocinadores, encarnaban en mayor medida el problema de Lear. Análogamente, dudaba de Beatrice Webb, la fabiana socialista británica; Webb, soberbia en su confianza en sí misma, parecía cruzar la línea entre estar al servicio y que se la viera en esa función de estar al servicio. Para Addams, esto presagiaba que Webb terminaría por ser rechazada por las masas en cuyo nombre hablaba, exactamente como había ocurrido con George Pullman.

Por esas razones, en las colonias que creó, Addams insistió en que el trabajador social debía permanecer fuera del escenario y no adelantarse al primer plano, actuar más al modo de un moderno consultor de empresas.

Para Jane Addams, lo más provocador de la madre Cabrini era que parecía no necesitar de esa reserva.

Frances Cabrini comenzó como maestra laica en una pe-

queña ciudad italiana. Dos veces habían sido rechazadas sus peticiones de hacerse monja: la Iglesia quería que trabajara fuera del marco monástico. Poco había en ella del estereotipo de la común buena monja. Cabrini padecía una depresión y una duda religiosa ya largas; en 1883 confesó en una carta que «ni en Dios ni en mis superiores encuentro la confortación que necesito».⁸ La acción fue el antídoto para su depresión. Sus habilidades administrativas parecían capacitarla para organizar una nueva aventura en América, un ministerio para la gran cantidad de campesinos italianos inmigrantes y marginados. Finalmente, se la aceptó en una orden de monjas con este objetivo en mente.

La madre Cabrini llegó a Chicago en 1889. Fueran cuales fuesen sus dudas internas, en palabras de su biógrafa, la monja «fue siempre una hija fiel de la Iglesia».⁹ Sus actividades en los centros de la iglesia local norteamericana y en las escuelas parroquiales seguían estrictamente las reglas que dictaba Roma. La obediencia a la autoridad central llevó a la madre Cabrini a atacar, por intermedio del diario católico de Chicago *The New World*, a la Hull House y a Jane Addams como destructivamente permisivas. *The New World* también atacaba a los sindicatos como instrumentos peligrosos de subversión socialista con la afirmación de que las huelgas eran un desafío a la voluntad de Dios. La Iglesia no admitiría la compasión como pura experiencia vecinal, ni era la compasión una razón para la rebelión.

En poco tiempo, las realizaciones educativas de las escuelas católicas aventajaron a las de las escuelas públicas de Chicago; las sociedades de ayuda mutua organizadas por la Iglesia demostraron ser mucho más fuertes que las organizadas por las colonias. En mi infancia, en las viviendas sociales que llevaban el nombre de la madre Cabrini aún quedaban huellas de ese régimen jerárquico y estricto. Muchos de mis vecinos, incluida Gloria Hayes, fueron a una escuela regida por monjas, continuadoras de la insistencia de la madre Cabrini en que las bases esenciales de la educación eran la disciplina y el orden, no la participación cooperativa del modelo de Hull House. Y aunque

Jane Addams detestaba la conexión entre jerarquía y compasión, era lo suficientemente honesta para reconocer que, al menos en educación, el régimen de la Iglesia era funcional.

Más preocupante, aunque menos material, era para Addams el lenguaje de compasión que empleaba la madre Cabrini. Addams era una auténtica hija de Marx en su aversión al arrobamiento religioso, que le parecía una manera de pasar por alto una cantidad de males mundanos bajo el paraguas de la fe religiosa. En efecto, la madre Cabrini hablaba del amor de Dios a la vez que defendía la necesidad de sumisión, pero con ello expresaba gran afecto a todos los inmigrantes a quienes sus actos de caridad prestaban servicio, tanto a italianos como a polacos o irlandeses. Esto quizá tenga una explicación teológica y una personal. El lenguaje religioso del pecado se aplica por igual a todos los seres humanos, no distingue ni estigmatiza a los pobres.

Addams, que creía en la participación democrática, estaba condenada al silencio en torno a su cuidado de los otros. Al sacar la compasión del reino de la sentimentalidad, la había dejado sin expresión, y ese silencio tuvo consecuencias políticas. Ella sabía que llamar simplemente «paternalista» al régimen católico caería en saco roto, sobre todo en aquellos a quienes dicho régimen estaba haciendo un bien real. Pero la discreción no levanta las masas.

Aunque con raíces en Chicago, Addams era una cosmopolita secular; creía, como otros defensores de la colonia, que ésta proporcionaba un modelo de participación social que podía aplicarse en diferentes naciones, razas o grupos étnicos. En cambio, en sus organizaciones de caridad, la madre Cabrini se centraba en un problema particular de diferencia social: la doble identidad del inmigrante. Como escribió más tarde en su vida, deseaba formar a los inmigrantes jóvenes «de tal manera que no se sientan avergonzados de ser italianos» y que «demuestren a su país de adopción que la inmigración italiana no es peligrosa».¹⁰ Sin orientación jerárquica, el inmigrante pobre carecía de medios para mantener en equilibrio estas dos fuerzas.

Tal vez la monja y la socialista nunca pudieron entenderse. A la madre Cabrini, la frialdad de Addams le parecía tan sólo una suerte de arrogancia de clase media, así como Hull House le parecía un instrumento de subversión socialista. A Jane Addams, inmersa en el crudo capitalismo del Chicago industrial, los elementos católicos de compasión –piedad, humildad y pecado– le parecían casi obscenos: sólo llevarían a más resignación y más pasividad del mismo estilo que la pasividad que afligía a los campesinos italianos en su país de origen.

The New World representaba uno de los polos de un gran conflicto en el seno de la Iglesia católica: ¿es «socialismo cristiano» una expresión contradictoria en sí misma? Para la madre Cabrini y sus seguidores tenía que serlo, porque el socialismo se mostraba como enemigo del orden social. Para la generación siguiente de trabajadoras católicas del servicio social, como Dorothy Day y otras del Movimiento de Trabajadores Católicos, el socialismo casaba bien con los impulsos espirituales de la pobreza voluntaria, la identificación con los débiles y los oprimidos, que trascendía la jerarquía de la Iglesia. En esto reside un problema muy difícil para la izquierda católica a lo largo del siglo XX, tanto en América Latina como en Estados Unidos. Los sacerdotes radicales trataron de ser pastores y al mismo tiempo modestos consultores.

El filósofo Natan Sznajder dice que no puede haber «compasión... sin solidaridad».¹¹ Los orígenes del trabajo social muestran, por el contrario, la ambigüedad de las relaciones entre la compasión y la solidaridad. La sumisión de tipo católico que defendía la madre Cabrini daba lugar a una clase explícita de solidaridad –«todos somos súbditos de Dios»–, y por tanto el cuidado podía expresarse sin ninguna traba. Las formas más democráticas de solidaridad tienden a ser más dubitativas, menos espontáneas, pues se interponen las cuestiones de desigualdad. La solidaridad con los pobres, cuando no se es pobre, corre el riesgo de convertirse en condescendencia o de dar paso al interrogante, más básico aún, sobre si uno tiene un lugar legítimo entre los pobres o los desposeídos. Puesto que la desigual-

dad perturba la solidaridad, es fácil que la declaración «quiero ayudar» provoque una respuesta hostil; o bien que la persona que formula esta declaración oiga su eco sin respuesta, como si hablara dentro de un pozo.

Esta ambigüedad de la solidaridad entre desiguales era lo que perturbaba a trabajadoras sociales como Jane Addams, o, más tarde, como mi madre. Era frecuente que las motivaciones de las trabajadoras sociales fueran objeto de malas interpretaciones; Addams recibió muchos ataques en el movimiento obrero norteamericano por subversiva; si no lo era, ¿por qué pasaba tantas horas en los barrios obreros?

En Chicago, la relación problemática entre la compasión y la solidaridad precedió históricamente a las tensiones en el seno de los movimientos por los derechos civiles y suministró un marco a las perturbadas relaciones entre blancos y negros. Al igual que la madre Cabrini, los que cooperaban en nombre de una religión compartida tenían el recurso de salvar esa ambigua división entre el yo y el otro con el argumento de que el servicio a un poder superior les permitía mezclarse. Pero entre negros y judíos, entre individuos seculares, la aguda división social era más difícil de salvar.

Debido a la experiencia de que es más fácil cuidar de los otros en las organizaciones jerárquicas que en las democráticas, los conservadores son proclives a sostener que cuando ese cuidado adopta formas jerárquicas es superior en contenido, porque las reglas, los deberes y la conducta de todos son más claros. Esto equivale a decir que lo mejor es lo más fácil. Las modalidades más informales de cuidado de los demás son en verdad una lucha, precisamente porque en la sociedad moderna la igualdad misma ha demostrado ser una fuerza desorganizadora. A partir de la Revolución Francesa, los dogmas igualitaristas de solidaridad demostraron ser una de las principales piedras de toque de la represión social. Sería difícil apelar a este peligro para justificar la continuación del *Ancien Régime*, pero los que trataron de traducir en actos de compasión una ideología de la igualdad han experimentado el máximo desafío de los

peligros políticos de la igualdad; se han visto forzados a afrontar el daño que podrían inferir a personas económica o socialmente no iguales a ellos.

Mi madre expresaba bien esta dificultad cuando explicaba su deseo de practicar el trabajo social con una «sensación de que muy cerca, pero fuera de alcance, ocurrían cosas importantes». La frase clave de este pasaje es «fuera de alcance».

PRODIGALIDAD Y «CARITAS»

Hay biólogos que opinan que el altruismo está programado en los genes humanos. Como otros animales sociales, pereceríamos si no cooperáramos, si no diéramos tanto como recibimos. Pero el acto de dar no tiene por qué llevar en sí mismo la carga positiva de un acto cooperativo. Dar a los otros puede ser una manera de manipularlos o puede servir a la necesidad más personal de afirmar algo en nosotros mismos. En la historia de la caridad occidental, el dar como forma de manipulación cae en la categoría de prodigalidad; la forma más personal y reflexiva de dar entra en la categoría cristiana de *caritas*.

Jean Starobinski remonta la palabra anglofrancesa *largesse** a las raíces latinas *largitio* y *largus*, esto es, un rebosante estado de abundancia.¹² Georges Bataille considera la prodigalidad como abundancia de la naturaleza, como la abrumadora y nutriente luz que describen los mitos mexicanos, y vuelve a imaginar la prodigalidad como una riqueza que los seres humanos no pueden controlar de manera posesiva y que, «como río que desemboca en el mar, ha de escapársenos y perdersenos».¹³ Jean Paul Sartre imprime a la imagen de Bataille un giro político, para sostener que la buena sociedad es una sociedad de posesidad. Para Wordsworth, la prodigalidad de espíritu no tiene

*Aunque con traición a la etimología, he preferido traducir *largesse* por «prodigalidad» y no por «largueza», tanto por razones de estilo como de significado. (N. del T.)

por qué implicar riquezas mundanas. A quienes se limitan a cumplir con su deber de caridad con sus vecinos pobres, Wordsworth opone quien da libremente a un mendigo de Cumberland:

... aunque ella misma por sus necesidades
presionada, coge de su magra reserva
un pródigo puñado de comida para el talego
de este viejo Mendigo...¹⁴

En todos estos usos, «prodigalidad» equivale a «liberalidad» o «generosidad». Son impulsos positivos; prodigalidad de espíritu es el impulso a dar, un acto simple, natural y altruista.

Sin embargo, la prodigalidad contiene la capacidad para manipular y corromper a los otros. Suetonio describe al emperador romano Nerón entregado a una orgía de prodigalidad:

Todos los días se arrojaba al pueblo todo tipo de regalos, que iban desde un millar de pájaros de toda clase a diversos tipos de comida, vales para trigo, vestimenta, oro, plata, piedras preciosas, perlas, pinturas, esclavos, bestias de carga e incluso animales salvajes domesticados...¹⁵

Artaud se imagina al emperador Heliogábalo «alimentando gente castrada [...] Esperma, vinos rosados, bálsamos y los perfumes más caros acompañan de riego ilimitado la generosidad de Heliogábalo».¹⁶ Fue precisamente en estos ejemplos antiguos en los que se inspiró La Boétie para establecer la conexión entre prodigalidad y sumisión servil: «Los tiranos distribuirían prodigalidad... y luego todo el mundo gritaría sin vergüenza: “¡Larga vida al Rey!”»¹⁷

Sin embargo, la imagen fundamental que organizó las reflexiones de Starobinski sobre la prodigalidad es un dibujo de Correggio que se halla en el Louvre, uno de los más sueltos del pintor, en el que las líneas fluyen y se completan sin cálculo aparente. El dibujo muestra a una mujer, cuyo rostro pleno de

amor sereno se sitúa en la parte superior derecha, que entrega un regalo a una figura fuera de la composición, por la izquierda; es Eva que ofrece a Adán la manzana envenenada.

Ambos aspectos de la prodigalidad encarnan los extremos del acto que constituye el corazón mismo de todo sistema de protección social: el acto de donar. En un extremo está el don gratuitamente entregado; en el otro, el regalo manipulador. El primero representa el aspecto del carácter centrado sin más en el hecho de que los otros carecen de algo, que sufren necesidad; el otro acto de dar utiliza el regalo únicamente como medio de obtener poder sobre los demás, como en la versión que Correggio presenta de Eva ofreciendo un presente seductor.

Los escritores cristianos concibieron de forma completamente distinta el acto de dar. *Caritas* significa hacerse buena persona mediante la donación; el acto de dar contrarresta la disposición al pecado. No importa el valor de lo que se da e incluso, según ciertas versiones, tampoco importa que sea bueno para los otros. Este estado de ensimismamiento suele ser desconcertante para los que no son cristianos.

Entre los no cristianos modernos desconcertados por la *caritas* se destacó la filósofa política Hannah Arendt. Arendt escribió por primera vez sobre la caridad en 1929, en un ensayo de juventud sobre San Agustín. Difícilmente se lo podría clasificar como trabajo de neutralidad académica. Como Jane Addams, Arendt pensaba que la ética cristiana era un obstáculo en el camino de la reforma social. Hay un estrecho paralelismo entre ambas mujeres. Arendt también fue asistente social durante varios años, empleada por organizaciones sionistas para tratar los problemas de los refugiados que huían del régimen de Hitler en los años treinta. Addams criticó la jerarquía social inherente a la caridad católica; a Arendt le preocupaban los principios básicos del propio cristianismo. Ella abordaba el trabajo social con reservas mentales que se debían en parte a la idea que se había hecho de San Agustín.

Para San Agustín, el amor por el prójimo era algo muy distinto al hecho de albergar cálidos sentimientos por un prójimo

en particular. El filósofo cristiano creía que «amo algo en él que [...] aunque le es propio, no es él», como dice Arendt parafraseando un pasaje de las *Confesiones*.¹⁸ El prójimo es alguien a quien sólo debemos ver en relación con Dios, no como una persona particular. Una vez más, la elegante formulación de Arendt: «El cristiano puede amar a todo el mundo porque cada persona es sólo una ocasión [...] el enemigo e incluso el pecador [...] son meras ocasiones de amor. No es realmente al prójimo a quien se ama en este amor al prójimo, sino al amor mismo.»¹⁹ La frase elocuente es aquí que los otros resultan «meras ocasiones». La *caritas* implica más el conocimiento del amor que el del prójimo.

Hay que decir que en la exposición de Arendt brilla por su ausencia la modestia, tan importante para la ética cristiana, esa modestia que Jesús enseña en el Sermón de la Montaña:

Cuidad de no practicar vuestra justicia delante de los hombres para ser vistos por ellos [...] cuando hagais limosna, que no sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha; así tu limosna quedará en secreto...²⁰

Pero el argumento de Arendt no es el crudo argumento de Nathaniel Hawthorne, quien sostiene que «la benevolencia es hermana gemela del orgullo». Lo que ella quiere desafiar es el deseo cristiano de autotransformación a través del don.

En el desierto del mundo tal como lo siente el cristiano—tan estéril, tan vacío—, la compasión llena por sí misma una ausencia. En este sentido, el convertirse en buena persona conlleva la reflexión y la autoimplicación; sin compasión, no somos nada, estamos vacíos. El propio Agustín dice: «Me he convertido en un problema para mí mismo.»²¹ El desarrollo de la propia capacidad de dar contribuye a responder las preguntas acerca de qué hay en potencia dentro de nosotros. Por supuesto, en nuestro estado de pecado, el dar combate la codicia, pero en el Sermón de la Montaña, y en todo el Evangelio de Mateo, el acto de dar se presenta como algo más, como el acto que

hace posible explorar cómo convertirse en otra clase de persona. Medir el valor que nuestro don tiene para los otros, a la vez que una corrupción, es un acto ajeno a la cuestión.

Es clara la dirección práctica que adopta Arendt: ningún Estado del bienestar moderno debería operar sobre la base de principios cristianos de este tipo. La finalidad de la protección social es hacer el bien al receptor; los sentimientos del donante debieran quedar fuera de cuestión. Es una razón por la que Arendt, cuando la conocí, filósofa ya anciana, habló con tanta amargura de su antigua profesión; pensaba que los asistentes sociales eran una tribu obsesionada por su terapia personal e incapaces, dejando de lado esa autoimplicación, de responder a la pregunta: «¿Por qué me ayudas?» El mejor sistema de protección social, imaginaba esta autora, sería una transacción contable que no implicara relaciones subjetivas.

Sea o no una explicación rigurosa, la reacción de Arendt a San Agustín debiera llevarnos a una pausa para definir un principio básico para cualquier Estado del bienestar secular: cuidar de los demás al margen de la compasión. ¿Qué puede significar esto?

CUIDAR DE LOS DEMÁS AL MARGEN DE LA COMPASIÓN

Hoy, la posición de Arendt ha sido adoptada por un vigoroso y variado conjunto de reformadores del sistema del bienestar que suscriben diversas versiones de la «política de renta básica». Todos, pienso, responden a la creencia de que el Estado debe dar a la gente el dinero que necesita para vivir y luego dejarla que haga de su vida lo que le parezca adecuado.

La forma más simple en que tal cosa puede llevarse a cabo es la de proporcionar a los jóvenes una suma de dinero para que la utilicen en educación o en la compra de una casa, o simplemente para que la ahorren para usarla más adelante. Ésta es la propuesta que ha hecho el jurista norteamericano Bruce Ackerman y que en Gran Bretaña ha tomado forma de ley. Hay

propuestas más radicales que abogan por un verdadero soporte al ingreso. Van Pariij, reformador holandés del sistema de protección social, y Claus Offe, sociólogo alemán, sostienen que el Estado debería proveer a todos los ciudadanos de un ingreso suficiente como para que puedan comprar educación y atención médica si así lo desean; el ingreso básico continúa durante toda la vida de una persona, con lo que sustituye a las pensiones del Estado. En la versión más radical de todas, cada persona recibe una subvención básica, a modo de ingreso, lo necesite o no; desaparece «la comprobación de medios económicos».²²

Sin entrar en el aspecto económico de esta propuesta (los números, al menos para Gran Bretaña y Alemania, resultan persuasivos, puesto que los presupuestos dedicados a la ayuda social, incluido el seguro de desempleo, disminuyen radicalmente), su lógica social es sorprendente. A diferencia de la reforma liberal del bienestar social, estas propuestas prevén una gran dependencia del Estado en materia de asistencia financiera. Pero de la misma manera que la reforma liberal del sistema del bienestar, imaginan poner con ello fin a toda asistencia emocional al minimizar los aspectos subjetivos de la dependencia en el sistema de asistencia social, pues la «asistencia» deja de ser una interacción humana cara a cara. El don deja de ser un regalo personal; habrá que agradecerse a los ordenadores del Ministerio de Hacienda.

¿Qué significado social tendría que la compasión quedara al margen de las prestaciones? Las propuestas de Ackerman y de Offe no prevén la igualdad absoluta, sino la eliminación de la necesidad material. Creen que esta garantía haría a todas las personas más iguales desde el punto de vista social, y de esa manera fortalecería la posibilidad de auténtico respeto mutuo. Las analogías del mundo real que más se aproximan a estas propuestas son las sociedades escandinavas de mediados del siglo XX, cuando sus respectivos Estados del bienestar estaban intactos.

Quisiera creer en ellas, pero mi experiencia de la lesión de la mano no me lo permite. En la época en que sufrí la interven-

ción quirúrgica, mi deseo era que algún ser humano asumiera la responsabilidad de ella, saber el nombre del médico, conocerlo; mi vida no es una función. Y cuando la operación salió mal, deseaba que al médico le importara. El fracaso de su habilidad lo movería a un examen de conciencia, que es lo que en realidad ocurrió.

La prestación impersonal de cuidados es una visión muy pesimista de la condición humana; supone la probabilidad de que, en la prestación personal de servicios de atención, unas personas hagan daño a otras, de tal manera que es preciso eliminar los elementos humanos de juicio y de respuesta a la necesidad. Pero, si el cirujano que me operó la mano no hubiera sabido mi nombre, no habría sabido que era músico, si yo sólo hubiese sido una mano, ¿se habría sentido él compelido, en esas condiciones, a reexaminar sus prácticas, su propia habilidad?

La propia Arendt, me parece, no captó el tipo de examen de conciencia y de autotransformación que Agustín tenía en mente. Es posible expresarlo en términos puramente seculares si se piensa en el duelo. El duelo comienza con una sobrecogedora sensación de pérdida personal. Sin embargo, con el paso del tiempo, el sujeto que realiza el duelo sentirá que el amor a una persona se puede transferir a otra; de la misma manera, la persona que realiza el duelo advertirá lo que la pérdida de alguien deja dentro: el conocimiento del amor mismo. Esto es, el duelo como proceso que se despliega, como narración; el amor se separa del ser amado, pero permanece como amor.

El divorcio entre el suministro de cuidado y la compasión, alimentado por su lectura de San Agustín, fue decisivo para que Arendt fijara la orientación de sus convicciones políticas. Una vez más como Jane Addams, llegó a abominar particularmente de la caridad que se practica en nombre de la piedad. La piedad por los pobres, los débiles o los inválidos conlleva un fondo de desprecio; Arendt se niega a dar crédito a la teología que inspiraba a la madre Cabrini, la visión cristiana de que todos los hombres y todas las mujeres son igualmente pecadores.

Para Arendt, el rechazo de la piedad tenía un marco específicamente judío. El sionismo que Arendt abrazó en su juventud permaneció en ella el resto de su vida. Tenía la esperanza de que, si recuperaban Palestina, los judíos ya no necesitarían ser tratados como objetos de piedad, como víctimas, aun cuando finalmente fue crítica respecto del trato que el Estado judío dio a los palestinos.

Su crítica juvenil de las doctrinas agustinianas tiñó también las relaciones de Arendt con el feminismo; el feminismo parecía no ser, otra vez, más que la misma autoimplicación y el mismo examen de conciencia que percibía en los actos cristianos de compasión. El feminismo de su época en Estados Unidos era en verdad de tipo confesional, un feminismo de planteamiento de conciencia, y esta actividad casaba mal con sus gustos. Pero la relación de la compasión subjetiva y el género es demasiado importante para dejarla así.

La crítica de Arendt es ciega a la presencia de María en el pensamiento de Agustín. En la Edad Media, los cultos marianos estimularon los cuidados durante las pestes cuando el interés egoísta sólo habría dictado alejarse de los demás. Las pestes eran fenómenos principalmente urbanos y la gente, incluso en aquella era precientífica, sabía que, para ponerse a salvo, debía huir de las ciudades; los cultos marianos se celebraban en las calles, atendiendo a los enfermos, retirando los cadáveres, esparciendo manojos de supuestas hierbas saludables en el exterior de los edificios, actos de compasión con los que sólo conseguían aumentar el tributo que se cobraba la muerte.

La imagen de María era doble, dice la historiadora Caroline Bynam: una, la madre que ofrece su cuidado sin contrapartida; la otra, la madre atormentada por el dolor ante la muerte de su hijo en la cruz. En los anales de la compasión, esta segunda imagen era tan importante como la primera. San Agustín y los otros Padres de la Iglesia habían predicado una doctrina del «cuerpo místico de Cristo», el sufrimiento de Dios, insondable

para la gente común. Los movimientos populares de la Edad Media fundados en la «imitación de Cristo» tomaron forma sobre la base del dolor de María, y suponían que la gente ordinaria podía empatizar con los sufrimientos físicos de Cristo, con lo que los individuos se acercarían a Él y, por extensión, unos a otros. El resultado, dice George Duby, es que el cristianismo llegó a «tener todas las apariencias de ser una religión del pueblo» que daba cohesión a la comunidad.²³

En estos movimientos cristianos populares, la compasión, aunque incluía tanto a varones como a mujeres, era «genérica». Mientras que el liberalismo clásico experimentó una suerte de horror ante la escena materna primitiva, las psicólogas feministas modernas han tratado de seguir algo del hilo mariano, pese a que a primera vista su lenguaje parece romper con él. Pues en la experiencia de la compasión y bajo los ordenamientos actuales, sostienen, las mujeres siguen un camino de desarrollo distinto del de los hombres.

Éste es el espíritu en el que Nancy Chodorow afirma que «las niñas salen [de la adolescencia] con una base más sólida para experimentar las necesidades o los sentimientos de los otros como propios», de modo que lo que he llamado carácter parecería ser un carácter reservado a las mujeres. Chodorow afirma que, puesto que las niñas «son engendradas en el seno de una persona del mismo género, llegan a la experiencia menos diferenciadas que los niños, con más continuidad y relación con el mundo objetual externo».²⁴ Carol Gilligan afirma que «las mujeres no sólo se autodefinen en un contexto de relación humana, sino que también se juzgan a sí mismas en términos de su capacidad para cuidar».²⁵

Como estereotipos, estas afirmaciones carecerían de sentido; muchas mujeres simplemente no son así. Pero las dos autoras dicen que esa compasión femenina representa una posibilidad de desarrollo. Cuando, ya sea varón, ya sea mujer, una persona surge de la infancia con gran sensibilidad hacia los otros, la sociedad clasifica su carácter como femenino.

Arendt no habría aceptado esto, porque su crítica juvenil

de la *caritas* fue el comienzo de una búsqueda de por vida de un espacio público libre de las cuestiones del yo; como muchos de sus herederos de la renta básica, creía que la psique humana era, en gran medida, fuente de descontrol colectivo. En *Sobre la Revolución*, sostiene que la política moderna está paralizada por la psicología; en cambio, lo que cuenta es la solidaridad entre extraños. La imagen del «amor del mundo» llegó a aparecer con frecuencia en sus escritos, pero lo que ella quería decir con ese «amor» era algo completamente opuesto a lo que querían decir San Agustín o Carol Gilligan. Como han señalado dos comentaristas de su último ensayo, «La voluntad», amor al mundo significaba «una fuerza vinculante interna sin aparente mediación externa», que no implica al yo ni a Dios.²⁶

Cuidar de los otros al margen de la compasión puede parecer una versión tan fría e inhumana del respeto mutuo que tal vez no sea impropio mencionar un incidente del que informa la escritora Mary McCarthy en su correspondencia con la filósofa. En 1970, tres semanas después de la muerte del marido de Arendt, el poeta W. H. Auden le propuso matrimonio repentinamente. La vida de Auden había encallado en las drogas y la bebida y su amante de muchos años, Chester Kallman, lo había abandonado. Arendt lo rechazó de inmediato. «Odio, temo la piedad —escribió a McCarthy— y no creo haber conocido nunca a nadie que me inspirara piedad a este extremo [...] Me negué a hacerme cargo de él cuando vino a pedir protección.»²⁷ No es que Arendt sea fría; se trata más bien de que no desea menospreciarlo. No quiere que su piedad dé paso a la falta de respeto por él como hombre y como poeta. Ese respeto sin amor era precisamente el difícil problema que afrontaba Jane Addams.

Tal vez, como colofón al cuidado de los otros al margen de la compasión, podamos considerar lo que comúnmente se llama «fatiga de la compasión».

La «fatiga de la compasión» representa el agotamiento de nuestras simpatías ante realidades persistentemente dolorosas. Son tantas las exigencias que las víctimas de la tortura, las masas aniquiladas por la peste o la terrible escalada del Holocausto plantean a nuestras emociones, que finalmente dejamos de sentir. Como el fuego, la compasión se extingue.

La fatiga de la compasión es citada también a menudo por los críticos del Estado terapéutico del bienestar como motivo para buscar ordenamientos más impersonales. Hay en este punto de vista una lógica convincente, como puede comprobar cualquiera que haya trabajado en organizaciones de voluntarios. Con el paso del tiempo, los voluntarios terminan extenuados por tanta tensión, por el exceso de demandas a sus emociones. Más adelante, en este mismo libro, presentaré algunas estadísticas sobre la tasa de relevo entre voluntarios; aquí hemos de tomar nota de ciertas sospechas que despierta este fenómeno de fatiga de la compasión.

El sociólogo Stanley Cohen, por ejemplo, ha estudiado la fatiga de la compasión en respuestas públicas a víctimas de la tortura. Observa que las víctimas de la tortura, antes que un extenuante exceso de respuesta de quienes les oyen u observan, provocan en ellos el temor a la completa identificación. Observa que la gente contempla de manera rutinaria la aplicación de dolor físico en películas, y disfruta de ello, pero que no puede soportar enfrentarse a la tortura real. Cohen los compara con un médico que no puede permitirse quedar deshecho cuando muere un paciente; el médico se enfrenta a una realidad verdaderamente abrumadora y necesita la reserva a modo de auto-protección para mantenerse operativo.²⁸

La expresión «fatiga de la compasión» incita a formularse un interrogante tal vez más universal: ¿qué volumen de consideración es debida a los demás? Esta pregunta acecha en todos los problemas que tienen que ver con el compromiso subjetivo, esto es, en los límites de la preocupación que experimentamos

por las dificultades de otra persona en un trabajo, así como en la magnitud de la simpatía por el dolor físico. Decir que se debe a la gente la mayor atención posible no es en absoluto una respuesta. En cierto momento todo el mundo declara: «he llegado al límite», o «no tienes derecho a esperar más.»

La respuesta a una famosa pintura de Brueghel plantea esta cuestión de los límites; la pintura es *Paisaje con la caída de Ícaro*. Muestra al joven Ícaro cayendo del cielo al mar, aunque, a primera vista, es difícil decir que se trate de una pintura acerca de Ícaro. Brueghel no describe nada de la historia de Ícaro, el joven que se pone alas de cera para poder volar, alas que se funden cuando Ícaro remonta el vuelo hacia el sol. Sólo se ven las dos piernas cuando se hunde en el agua, pequeño detalle de la tela. Por el contrario, Brueghel ha diseñado con audacia y pintado con colores vivos una escena pastoral de un labrador que ara su campo, un pastor que atiende su ganado, un pescador que arroja el anzuelo; más allá, en la bahía, un barco navega hacia una ciudad que se extiende a lo lejos. La gente se ocupa de sus quehaceres diarios, sin pensar en el drama que se despliega entre ellos.

Para el poeta W. H. Auden, Brueghel ha dramatizado la total indiferencia al sufrimiento real, que Stanley Cohen llama «ver, pero no ver». La interpretación que Auden ofrece de la pintura es ésta:

En el *Ícaro* de Brueghel, por ejemplo: cómo todo se aleja del desastre con total indiferencia; el labrador tal vez ha oído el golpe en el agua, el grito de desamparo, pero para él no hay en ello nada grave; el sol brilla como tiene que brillar en las blancas piernas que desaparecen en el agua verde; y el costoso y delicado navío, que tuvo que haber visto algo asombroso, un muchacho que caía del cielo, debe llegar a algún sitio y sigue navegando sin perturbarse.²⁹

Pero otros han visto otra cosa; las figuras de la pintura de Brueghel pueden haber sido simplemente realistas. Un proverbio

bio holandés de la época declaraba: «No se detiene un arado en honor a un moribundo.»³⁰

Si el labrador hubiera dejado de roturar el suelo, si el barco hubiera interrumpido su curso, difícilmente habrían salvado al muchacho que se ahogaba; no habrían hecho nada bueno.

De modo que la aversión que se siente en general a reconocer el dolor podría ser objeto de una interpretación menos negativa. La sensibilidad a los sufrimientos de los otros impediría a la gente dedicarse a las tareas de la vida; ya bastante sufrimiento hay con tratar de sobrevivir. Sólo los santos, tal vez, puedan responder tan gratuitamente al muchacho que trata de volar.

Esta interpretación de sentido común de la pintura quizá deje de lado su elemento visual más sorprendente: la ausencia de toda señal de sufrimiento. El pintor no exhibe el terror de Ícaro; no hay en la pintura demanda alguna de piedad. El espectador tiene que intuir que hay algo radicalmente inapropiado a partir de detalles casi imperceptibles, que nada significarían en sí mismos sin el conocimiento del relato mitológico. Lo que Brueghel ha presentado al espectador se parece un poco al problema que plantean las personas que sufren y mantienen su dolor en secreto; también ellas obligan a los otros a rellenar, a interpretar.

En la vida cotidiana, muchas veces la indiferencia se ve socialmente sacudida por la misma experiencia que uno tiene al contemplar la pintura: hay algo que en verdad no parece del todo correcto y uno empieza a preguntarse por qué. En ese despertar hay cierta libertad, algo que San Agustín elaboró en el concepto de *caritas*; es un darse cuenta de que las cosas no son como deberían ser, y en esa mirada reside el germen de la compasión. Pero este acto interpretativo también plantea un peligro. Si se realiza sin preparación, libremente, no hay límites para lo que podríamos encontrar, para la corrupción y el sufrimiento que podríamos descubrir, pero sí hay riesgo de perder el control de lo que se podría encontrar y, por tanto, de lo que se podría sentir. La «fatiga de la compasión» es una

clase de premonición de este despertar que conduce a la pérdida de control.

Sociológicamente, los regímenes jerárquicos protegen de este peligro a la expresión de la compasión mediante la eliminación del elemento de libre descubrimiento e interpretación. Sólo cuando las reglas, las órdenes y las obligaciones son reprimidas en nombre de la libertad, la compasión corre el riesgo de volverse inmanejable. Por esta razón los programas de socorro a las víctimas en situaciones de desastre que se basan en el voluntariado suelen atascarse una vez pasado el primer impulso a ayudar; los trabajadores que han de llevar alivio se ven abrumados por sus propias reacciones.

Lo que es cierto de la compasión también lo es, y en mayor medida aún, de los actos de reconocimiento y consideración que organizan la experiencia de respeto. Como acto gratuito, producido por interpretación subjetiva, el respeto a los otros podría hacerse fatigoso precisamente por la falta de límites, por la carencia de fronteras. Esta opresiva posibilidad es lo que convierte en duradera parábola el conflicto entre la monja y la socialista. Si la jerarquía, como pensaba Jane Addams, es el camino equivocado para dar forma social a las capacidades de interpretación de una persona, ¿qué formas sociales alternativas podrían aliviar la carga subjetiva que acecha en la gratuita y abierta respuesta a los otros?

La prodigalidad complica cualquier respuesta, porque demuestra el poder manipulador del regalo. Incluso el don entregado sin contraprestación puede herir el respeto por sí misma de la persona que lo recibe, pues «la caridad hiera», como dice la antropóloga Mary Douglas; deja una carga pesada de gratitud en el receptor, quien puede no tener nada para devolver, salvo la sumisión. Cuando la compasión adopta la forma de piedad, también puede humillar al receptor. «La compasión puede venir a sustituir la justicia», dice Arendt, pues la piedad «siempre significa desigualdad.»³¹ Éste es el argumento contra la prodigalidad.

Por estas razones, hay estrategias de la reforma del sistema de ayuda social que trataron de imaginar las prestaciones socia-

les completamente divorciadas del sentimiento de compasión. No quieren que aquéllas sucumban cuando la compasión se agote. Es posible en verdad que haya algo no natural –apto sólo para santos– en la respuesta gratuita al dolor por encima de lo que la vida cotidiana obliga. Éste es el argumento contra la *caritas*.

Más aún. Como en el caso de mis relaciones con el cirujano que me operó la mano, la mayor parte de la gente no puede aceptar las prestaciones sociales como una función neutral.

Tercera parte

Una discusión sobre el Estado del bienestar

Los reformadores del Estado del bienestar tienen poco de sociólogos. Creen que el trabajo es mejor fuente de respeto por uno mismo que un cheque del gobierno; creen que, siempre que fuera posible, se debería sustituir las instituciones y los profesionales por comunidades y voluntarios. Lo que está detrás de estas aspiraciones sociales es la creencia de que el Estado del bienestar debería funcionar de un modo parecido a una empresa con fines de lucro.

Este tipo de reforma es sociología ingenua. Su ingenuidad consiste en que no es posible borrar las complicaciones del talento, la dependencia y el cuidado de los demás mediante la privatización o el cuidado comunitario; además, la visión que los reformistas tienen de las instituciones sociales no es correcta. Actuar en función de este conocimiento defectuoso sólo exagera las desigualdades del respeto al separar del resto de la sociedad a los receptores de asistencia social.

6. EL RESPETO BUROCRÁTICO

ADOLESCENTES SIN TECHO

En 1975, sólo pude atravesar Cabrini en coche, y sólo de día; la comunidad se había vuelto demasiado peligrosa. Lo hice dos veces con un par de policías negros a quienes sus superiores acosaban por considerarlos demasiado blandos debido a que no trataban a los residentes de los bloques de viviendas como enemigos inexorables. Los policías conocían bien la comunidad y podían catalogar y clasificar rigurosamente a los jóvenes que en ella vivían.

En otro lugar, las Viviendas Robert Taylor, próximas a Cabrini, habían producido otro joven médico. Tal vez su logro fue más notable aún que el del oftalmólogo de Cabrini, porque en su adolescencia había sido un muchacho sin techo durante varios meses. En el tramo medio de la adolescencia huyó de una familia en que padre y madre eran drogadictos; sólo cuando fue llevado a un orfanato dejó de vivir como *okupa* en pisos abandonados.

En las calles de Cabrini, los policías me señalaban jóvenes sin techo que habían tenido peor fortuna. Estos jóvenes habían cometido delitos, se los había enviado a reformatorios juveniles y luego habían vuelto a casa, pero no a sus respectivas familias. Eran muchachos que parecían violentos. Pero otros que los policías me señalaban no tenían ese aspecto: eran muchachos que

habían escapado a la violencia física o a las drogas de su casa o que se habían marchado porque ellos mismos eran drogadictos. Según la policía, los adolescentes sin techo eran cada vez más visibles en el barrio y sus alrededores, mientras que en las viviendas Cabrini de mi infancia los niños sin techo eran muy escasos.

Pocos de los muchachos que los policías señalaban eran «sin techo» en la acepción normal que se da a esta expresión: esto es, la de dormir en la calle. El sistema de asistencia social hizo un buen trabajo al abrigar en refugios a adolescentes que no tenían dónde guarecerse y que en los inviernos de Chicago habrían muerto de frío. La mayor parte de la población sin techo sobrevivía como *okupas* en pisos abandonados en el complejo urbanístico, o yendo de amigo en amigo.

El no tener techo no es una penuria meramente individual; les sucede a familias enteras, y por muchas razones, tanto económicas como sociales. Sobre la base de datos censales, la estimación más rigurosa es que alrededor del uno por ciento de la población norteamericana tiene la experiencia de vivir sin techo durante un año. Más de la mitad de las familias sin techo está formada por madres solteras con hijos menores de cuatro años. Es difícil realizar comparaciones precisas con otros países en lo relativo a las familias; en cuanto a los adolescentes, una estimación reciente para Gran Bretaña y Alemania arroja, en un año cualquiera, la cifra de cuarenta mil niños fugados o abandonados.¹ Desde el punto de vista estadístico, los adolescentes sin techo constituyen un problema extremo que afecta a una cantidad de personas relativamente pequeña, pero no insignificante.

En los años setenta, las instituciones que intentaban trabajar con esta población flotante comenzaron a transformarse. Después de la Segunda Guerra Mundial se crearon pocos orfanatos nuevos en Chicago y se atacó el sistema de paternidad de acogida; los padres de acogida a cambio de dinero solían carecer de las habilidades necesarias para tratar con adolescentes drogodependientes o con secuelas del maltrato infantil que ha-

bía impulsado a tantos adolescentes a huir de sus padres biológicos.

Es esos años, el término político de moda era «desinstitucionalización», con el acento correspondiente en el «cuidado a cargo de la comunidad». La idea de sacar de la comunidad a los niños había sido objeto de críticas en análisis tales como el de *Asylums*, de Erving Goffman (1961), o el de *The Last Refuge*, de Peter Townsend (1962), obras que acusaban a la atención residencial de personas mayores, enfermos mentales y niños de ser «instituciones totales», esto es, burocracias rígidas que más parecían prisiones que refugios.² A finales de la década de los setenta, este ataque se consumaría en *Vigilar y castigar*, de Michel Foucault, donde se describía a los internos como seres a quienes los poderes invasores de las instituciones residenciales o correccionales habían privado de identidad y, por tanto, de respeto por sí mismos.³

El cierre de asilos, reformatorios y residencias geriátricas públicas fue más rápido que la provisión de recursos a las comunidades. Además, la creencia de que la comunidad podía sustituir a la atención residencial no tuvo en cuenta una necesaria simbiosis entre ambos dominios. En la atención de acogida, por ejemplo, los niños necesitan algún sitio donde vivir entre uno y otro centro de acogida; un estudio británico calculó que para mantener 38.000 niños en régimen de acogida hacían falta 2.850 plazas residenciales anuales en hogares infantiles.⁴ Pero los defensores gubernamentales de la desinstitucionalización, en su esfuerzo por reducir los costes y las responsabilidades, ignoraron esa simbiosis.

Sin embargo, la desinstitucionalización no se reducía al deseo de ahorrar dinero de unos legisladores mezquinos. La reforma más famosa de este tipo, la ley n.º 180, que el gobierno italiano aprobó en 1979, fue resultado de la presión de la izquierda para poner fin a los verdaderos horrores que imperaban en muchos asilos mentales italianos; además, se asignó una cantidad suficiente de dinero a entidades locales para pagar asistentes sociales y médicos en la comunidad. Pero, incluso con

estos recursos, resultó difícil mantener el contacto con los pacientes fuera de los muros de los asilos, las complejas necesidades de los ex pacientes no desaparecieron cuando se los dejó en libertad y creció de manera impresionante la cantidad de personas sin techo y desorientadas en las calles, a las que con acierto se llamó *abbandonati*. Los asistentes sociales tuvieron que reinventar, por así decirlo, la rueda burocrática.⁵

En Chicago, lo mismo que en otras ciudades norteamericanas, la práctica de la desinstitucionalización de niños chocó con una dificultad más, a causa de las elevadas tasas de malos tratos de los padres en Estados Unidos. Un estudio reciente de cuarenta mil niños sin techo que huyeron de sus padres revela que el 8 por ciento de las niñas fueron objeto de abuso sexual en su casa paterna, frente al 2 por ciento de los varones; el maltrato físico se dio en el 16 por ciento de los varones y en el 20 por ciento de las niñas; el descuido paterno (sobre todo no darles de comer, pero también dejarlos solos y sin vigilancia durante más de siete días) tuvo lugar en el 20 por ciento de los varones frente al 18 por ciento de las niñas.⁶ Estos niños habían huido creyendo que estarían más seguros en su nueva condición de niños de la calle; a menudo huían de sus comunidades locales al mismo tiempo que de su familia; es particularmente difícil llegar a ellos mediante contactos puntuales con asistentes sociales, pues tienden a mantener en secreto sus historias de vejaciones, en especial las sexuales.

Tal vez el problema más espinoso que ha planteado la desinstitucionalización sea el de la atención comunitaria de los delincuentes juveniles. La cantidad de jóvenes originarios de lugares como Cabrini que van a la cárcel se ha incrementado radicalmente en las cuatro últimas décadas. En Estados Unidos, este incremento corresponde a delitos cometidos con el fin de obtener o vender drogas; tanto en Gran Bretaña como en Estados Unidos, las cárceles también están llenas de lo que John Pitts llama la «desjuvenilización» de la justicia, esto es, la aplicación a delincuentes juveniles de castigos propios de adultos.⁷ Las comunidades mismas se han endurecido con los delincuentes en po-

tencia o los reincidentes; los habitantes de los guetos desean «limpiar las calles» de delincuentes y de comportamientos indeseables. El deseo queda bien expresado en un documento preparado por líderes del Partido Laborista Británico en 1996:

El mayor hincapié en la disciplina debería hacerse [legalmente] en la comunidad local. La tolerancia excesiva de la conducta subdelincuencial de bajo nivel de jóvenes turbulentos socava el respeto general al imperio de la ley, estropea el medio y hace miserable la vida de muchos inocentes...⁸

El joven que cometió una vez un delito se ve atrapado en un callejón sin salida. Se presume que el muchacho o la chica volverán a delinquir. Los servicios para impedirlo han disminuido; Chicago no es la única ciudad que ha reducido los recursos disponibles para el trabajo con los adolescentes en libertad condicional. La carencia de techo agrava la dificultad de «rehabilitación» en la comunidad, puesto que los antiguos delincuentes se vuelven rápidamente invisibles. El trabajo social voluntario con los adolescentes sin techo ha aumentado de modo espectacular en la última generación, en particular en Estados Unidos, Gran Bretaña y Holanda. Pero estos trabajadores voluntarios están descubriendo que tampoco ellos pueden prescindir de todo apoyo institucional; la rotación tiende a ser alta entre los voluntarios, y los contactos semanales con los niños que padecen necesidad son insuficientes para proporcionarles el apoyo cotidiano que requieren.

La desinstitucionalización de la asistencia social forma parte de un cambio más amplio en la sociedad moderna: el ataque a las instituciones rígidas en el trabajo y en la política. Lo mismo que en la asistencia social, lo que domina este esfuerzo más amplio es la creencia de que las comunidades tienen más capacidad que las burocracias para satisfacer las necesidades sociales de la gente. Y lo mismo que en la asistencia social, se pone a prueba a las comunidades, que a menudo no están en condiciones de satisfacer dichas necesidades.

Aunque la expresión «burocracia rígida» parece denotar un mal inherente, había una buena razón para el surgimiento de instituciones rígidas tanto en el trabajo como en Estado del bienestar, razón que se remonta a los terrores y confusiones iniciales del capitalismo industrial.

Esas alarmas son evidentes en las novelas del siglo XIX, como *Las ilusiones perdidas*, de Balzac. Allí se presenta, por ejemplo, a David, un buen artesano incapaz de organizar su conocimiento manual en el seno de una industria en gran escala. Los lectores de Balzac también carecían del conocimiento práctico necesario para hacer que las instituciones fueran eficientes. A muchos directivos les desconcertaba que cuanto más detalladamente dividían el trabajo en una oficina, menos productiva era ésta, problema especialmente enojoso, por ejemplo, en los bancos franceses y en empresas norteamericanas de importación. En la figura del financiero Melmotte de *El mundo en que vivimos*, Trollope creó un personaje que entiende su dinero, pero no la lógica de la banca internacional; los lectores de Trollope no entendían mejor las modalidades de la inversión especulativa. El centro del nuevo capitalismo, la City, era en sí mismo ininteligible; al contemplar en 1906 los florecientes rascacielos de Nueva York, Henry James pensó que semejaban «alfileres clavados como a oscuras, en cualquier sitio y de cualquier manera, en un cojín ya por completo cubierto de alfileres».⁹

Sin pensiones para la vejez, seguro médico, normas de seguridad, prestaciones por desempleo ni escolaridad universal, no había entonces Estado del bienestar como hoy lo entendemos; la ayuda que recibían quienes padecían necesidades era de origen privado, actos voluntarios de caridad. Sin embargo, este capitalismo floreciente presentaba un problema que suscitó los debates en torno a la protección estatal: el trabajo infantil, tan demoledor en el Londres de la década de 1830 como hoy en el Tercer Mundo. En aquella época, la «reforma» se centraba en proteger a los niños que trabajaban.

La ausencia de Estado del bienestar se debía en parte a la falta de estructura organizativa, que preocupaba a los críticos y a los enemigos del capitalismo. Los sindicatos eran pequeños; la forma más común de protesta industrial era la huelga salvaje o el paro laboral locales, que terminaban tan repentinamente como comenzaban. Hasta finales del siglo, los sindicatos y los líderes socialistas no pudieron definir a quiénes lideraban ni con qué finalidad.

Por todas estas razones, ya en 1938, y mirando hacia atrás, el entonces primer ministro Harold Macmillan reflexionaba en estos términos: «Nadie *inventó* nunca la sociedad capitalista.» Y sostenía que la competencia del mercado libre no produjo orden institucional alguno.¹⁰

La desorganización del capitalismo temprano produjo un código de respeto por uno mismo y de estima mutua plagado de contradicciones. En parte, la sociedad vivía aún a la sombra del *Ancien Régime*: la posición social estaba tajantemente definida y en el Estado, el ejército y la Iglesia se disponía de una escalera para trepar. En su novela *Rojo y negro*, cuyo protagonista, Julien Sorel, aprende rápidamente a adaptar la vestimenta, el lenguaje y la actitud corporal cada vez que asciende un peldaño, Stendhal evoca la sombra que proyecta el antiguo régimen.

Sin embargo, mirando a su alrededor, Julien Sorel se da cuenta de que no son más que sombras; los ambiciosos y los codiciosos podían abrirse camino hacia arriba a fuerza de intimidación, pero no había costumbres ni buenas maneras capaces de protegerlos si llegaban a caer. En consecuencia, Sorel sufría de anomia tal como la define el sociólogo Émile Durkheim, es decir, de «ausencia de reglas», la experiencia de alguien en caída libre, desorientado.

El historiador Robert Wiebe ha llamado «búsqueda de orden» a la reacción de finales del siglo XIX a las anarquías del capitalismo, búsqueda por igual de instituciones estructurantes y de conexiones sociales modeladoras.¹¹ Las jerarquías de talento del siglo XVIII suministraban un modelo, pero no eran lo sufi-

cientemente amplias como para prestar servicio. La institución creadora de orden tenía que incluir tanto a quienes no querían ir a ninguna parte como a quienes querían ascender. Tenía que dar algún tipo de protección social con el fin de sofocar las rebeliones contra la miseria. Pero, primero y ante todo, la institución creadora de orden tenía que proteger del mercado libre a las grandes empresas.

Los capitalistas de las dos últimas décadas del siglo XIX habían hecho un descubrimiento sencillo: los mercados de su época eran hostiles a la acumulación de beneficios. La dificultad no estribaba simplemente en la falta de regulación de los mercados de valores. En los proyectos de infraestructura, como la construcción de ferrocarriles, la gran cantidad de *stakeholders** dificultaba la planificación coherente y la acumulación del capital de inversión; también había que distribuir los beneficios. Por tanto, en las dos décadas finales del siglo XIX, los capitalistas comenzaron a buscar protección de la competencia; trusts tales como la Rockefeller Standard Oil Corporation trataron de absorber a sus competidores o bien de destruirlos forzando los precios a niveles inferiores al costo de producción. En la manufactura era posible incrementar efectivamente los beneficios mediante la eliminación de los proveedores independientes.

Sólo para dar algunas cifras de esta consolidación: de 1881 a 1929, la magnitud media de las empresas aumentó en Estados Unidos de seis a ochenta y cuatro empleados e hicieron su aparición las firmas de más de diez mil empleados. En este mismo período, como índice de estabilidad, la longevidad de las empresas medianas se triplicó, mientras que la de las empresas con menos de diez empleados se redujo a la mitad. Disminuyó la competencia en el mercado medida de acuerdo con la variación del coste de los artículos de consumo doméstico, y la cantidad de productores se redujo más aún.¹² Desde el fin de la

**Stakeholders*: individuos o grupos de individuos, o sus representantes, interesados en las decisiones de una empresa: accionistas, trabajadores, proveedores, clientes o habitantes de la zona. (*N. del T.*)

Primera Guerra Mundial hasta los años setenta, las empresas se consolidaron en toda Europa Occidental y en América del Norte; el impulso llevaba a combinar operaciones más que a dividir las.

Este cambio contenía otro: a medida que el tamaño de las empresas aumentaba, también crecía el poder de los burócratas que las poblaban. Weber resumió el poder de los administradores en un breve ensayo escrito al final de su vida:

En un Estado moderno, el *gobierno* real no se hace efectivo en la vida cotidiana por medio de los discursos parlamentarios ni de los pronunciamientos de los monarcas, sino a través de la gestión diaria de la administración, necesaria e inevitablemente en manos de funcionarios públicos, tanto militares como civiles.¹³

Es reveladora la comparación entre la organización civil y la militar. Al escapar al mercado, las corporaciones comenzaron a funcionar como ejércitos. Específicamente, idearon una clara cadena de mando para que las órdenes que decidía un pequeño grupo de personas en el vértice se transmitieran a las masas de la base. Precisamente en este modelo militar para el capitalismo hace su aparición moderna el fenómeno de la burocracia rígida.

Si la Standard Oil ejemplificó el deseo de escapar a la anarquía de los mercados, la Ford Motors Works ejemplificó la posibilidad de imponer el orden militar internamente, esto es, en las organizaciones mismas. Ford fue una gigantesca organización centralizada que operaba estrictamente a través de una cadena jerárquica de mando. En su obsesiva atención a la manera en que los trabajadores pasaban cada minuto de su jornada de trabajo, los planificadores de Ford Works trataban de llevar a una suerte de apoteosis el orden rígido, un orden en el que los directivos de la compañía conocían y dirigían exactamente lo que cada uno hacía en todo momento en la gigantesca organización.¹⁴

La comparación entre ejército y corporación cristaliza en la imagen de la pirámide burocrática. Tan familiar es la imagen que fácilmente puede pasarse por alto su radical importancia. Puede afirmar el poder bruto sobre el talento y el mérito desde el punto de vista económico, como cuando Rockefeller aplastó a los competidores prósperos sin dejarles oportunidad de mostrar lo que eran capaces de hacer. En su rigidez interna, la pirámide burocrática puede aplastar también la iniciativa y la inteligencia individuales, de lo que son famosas las embrutecedoras rutinas de Ford Motor Works. Sin embargo, no por ello la pirámide burocrática es una máquina sin alma; define un tipo particular de relaciones sociales.

Como en los ejércitos, también en las empresas el «liderazgo» es más carismático que meramente funcional. En este sentido, es acertada la frecuente comparación entre Napoleón y John D. Rockefeller: ambos eran reservados, no se explicaban ni se justificaban. Sus órdenes tenían autoridad precisamente porque los que estaban por debajo creían que los líderes podían ver más lejos, comprender lo que sus seguidores no podían comprender; eran virtuosos. Aunque una pirámide burocrática parece ser la encarnación pura de la división del trabajo, el ejecutivo de empresa, al igual que el oficial superior del ejército, opera como un generalista, como un estratega global. A él, o ella, no se aplica la división del trabajo; los especialistas en trabajos de alto nivel son sencillamente demasiado estrechos de mente para dirigir. Además, este tipo de autoridad en el vértice de la organización afecta a la experiencia de dependencia en los niveles inferiores: uno se somete con la creencia de que el o la que manda sabe lo que hace.

Una organización rígida no se desarrolla con plena eficiencia. La cantidad de soldados o de trabajadores aumenta más rápidamente que los huecos para generales o para jefes. La burocracia tiende a expandirse por división celular en la base, más allá de las necesidades funcionales de la organización, como cuando tres personas hacen el trabajo que podría realizar una sola. Weber, al observar las burocracias de su época, tan pesadas

por la base, explicaba la expansión como una simple consecuencia del propio deseo de poder de los burócratas; lo mismo que los oficiales, los burócratas quieren tener cada vez más gente para mandar. Pero la expansión cumple una función de inclusión: se generarán plazas, aunque inútiles, para cantidades cada vez mayores de personas. La Standard Oil de Rockefeller cumplió bien esta función; a menudo se dio a los arruinados competidores trabajos de oficina en los que tenían poco margen de poder para ejercer, pero los sueldos los tranquilizaban.

El tiempo es la fuerza de cohesión social más poderosa de la organización rígida. Cuanto más tiempo trabaja la gente en una organización, tanto más se implica en los problemas, en las intrigas de ésta; la corporación se convierte en una suerte de representación del mundo real. Con el tiempo, la institución proporciona lo que el sociólogo Robert Michels llamaba *Lebensführung*, que podría traducirse como «historia de vida* en una institución». Esta historia de vida institucional debería, en principio, resolver el problema de la anomia que planteó Durkheim; en lugar de la experiencia de caída libre, del movimiento espasmódico o sin objetivo en el tiempo, se da al individuo un lugar sostenido en el mundo.

En esas organizaciones, el «servicio» se convierte en el emblema del honor social, pero este emblema tiene un precio. El sentido que uno tiene de ocupar una posición honorable no es el sentido de lo que uno hace.

Los orígenes de la «institución total» residen, pues, en los intentos de comenzar a resolver, hace un siglo, la ininteligibilidad y el caos del capitalismo competitivo. Al responsabilizar de esas instituciones al Estado del bienestar, como hacen Goffman y Townsend, se pasa por alto sus verdaderos orígenes y el domi-

*Es mi versión de la propuesta del autor *-life narrative-* para traducir *Lebensführung*, concepto de origen weberiano que suele traducirse como «modo de vida». (N. del T.)

nio económico que ejercieron en la sociedad moderna. Tampoco la identificación de la institución total con el capitalismo reconoce una gran paradoja del siglo XX: la expansión del fordismo y de la rigidez burocrática en el mundo posrevolucionario y totalitario del socialismo de Estado. Weber describió como creación de una «jaula de hierro»¹⁵ la formación de la burocracia rígida que se produjo durante su vida. Pero esta imagen también es algo engañosa.

Las jaulas de hierro de la burocracia, ya capitalistas, ya comunistas, no hubieran podido construirse simplemente como prisiones; tenían que ofrecer además algo atractivo a quienes estaban dentro. La *Lebensführung* burocrática satisfizo una necesidad básica de organizar la historia de vida personal; el servicio a la institución podía obtener la consideración de los otros. Hacia la década de 1950, los investigadores que estudiaban la apoteosis de la burocracia rígida —como C. Wright Mills en *Las clases medias en Norteamérica* o W. H. Whyte en *The Organization Man*— descubrieron que los empleados se involucraban intensamente en el teatro de la vida de la corporación como actores y no como espectadores. Por cierto, las instituciones podían hacer desgraciada a la gente, pero el hecho de que la jaula de hierro comprometiera a sus internos ayuda a explicar la aplicación de este modelo burocrático al Estado del bienestar.

Los creadores del Estado del bienestar nunca dudaron de que para reparar la máquina capitalista hacían falta instrumentos burocráticos generales. Cuando empezó la Gran Depresión de los años treinta, sólo uno de cada cien trabajadores norteamericanos tenía seguro de desempleo; menos de uno de cada ocho, programa de jubilación, y menos de uno de cada veinte, seguro de enfermedad; pocos trabajadores británicos disponían de acceso a hospitales, y casi ninguno a las universidades.¹⁶ A este respecto suele presentarse un engañoso contraste entre Estados Unidos y Alemania o Gran Bretaña, por el cual el sistema de protección social norteamericano parece mucho más dé-

bil en sus orígenes. En realidad, como ha mostrado la socióloga Theda Skocpol, hace tiempo que los norteamericanos han aceptado la legitimidad de la maquinaria de protección social en el suministro de programas de jubilación, legitimidad que puede remontarse a las pensiones que exigían los soldados que habían luchado en la guerra civil norteamericana.¹⁷

Pero el Estado del bienestar representa versiones muy diferentes del Estado. El sociólogo Gösta Esping-Anderson divide estos Estados en tres clases: el régimen liberal de protección social, que con cicatería reparte sus prestaciones a los individuos; el régimen socialdemócrata, que pone el acento en los derechos universales a la ayuda estatal; y los regímenes conservadores de protección social, que tratan de canalizar la ayuda estatal más a las familias y las entidades locales que a los individuos. El desarrollo del sistema de protección social norteamericano después de la Segunda Guerra Mundial representa el primer régimen; el sistema escandinavo, el segundo; el italiano, el tercero.¹⁸

Sin embargo, todos estos regímenes se desarrollaron hasta cierto punto como carteles o monopolios públicos, en el sentido en que el Estado sustituyó las irregulares obras de caridad privadas o facilitó servicios que el mercado no producía. Pero el sector público y el privado no se separaron.

Desde el punto de vista económico, el sector privado se implicó profundamente en el Estado del bienestar, concebido en sentido amplio como para que incluya la educación, la salud y las pensiones, así como la atención a los pobres. Diez millones de norteamericanos trabajan actualmente en servicios de salud, cinco millones en servicios humanos privados, cinco millones en educación y trabajo social y once millones en servicios estatales y gubernamentales, esto es, alrededor del 22 por ciento del total de empleados.¹⁹ No hay una línea nítida que separe el trabajo sin fines de lucro del trabajo con fines de lucro; por ejemplo, la mayoría de los hospitales privados depende de fondos del gobierno para cubrir sus gastos.

Además, a menudo se supone sin más que, en el Estado del bienestar, el «Estado» es un Estado nacional. Pero este supuesto

no se sostiene ni siquiera en países que han desarrollado generosas disposiciones en este sentido. En Suecia, un analista observa que «20 mancomunidades municipales cubren más del 65 por ciento del total del gasto de atención sanitaria a través de impuestos locales a los ingresos, y son responsables directos de la gestión de casi todos los aspectos del sistema de salud». ²⁰ En Alemania, otro Estado del bienestar aparentemente centralizado, los *Länder* regionales han llegado a poseer gran control en salud y educación; las autoridades locales financian el 20 por ciento del total del gasto escolar.

Pero, no obstante estas peculiaridades, los rasgos sociales de la burocracia rígida de las corporaciones y los ejércitos se aplicaron a las pirámides del sistema de protección social. Lo que menos se aplicó fue el liderazgo carismático. En efecto, Bismarck en el siglo XIX y Franklin Roosevelt en el siglo XX se destacaron como personas que lideraron con autoridad; pero los nombres de la mayoría de los creadores de Estados del bienestar sólo los conocen los especialistas.

Fenómenos sociales mucho más familiares y mucho menos tenidos en cuenta son las «carreras» de los receptores de asistencia social institucionalizada, como las llamó Goffman, y sus historias de vida en cárceles y asilos, como las madres solteras en programas norteamericanos de AFDC o como los desempleados permanentes en Italia. La proliferación en la base del sistema de protección social no ha simbolizado tanto la inclusión social como el parasitismo.

Sin embargo, el paralelismo más profundo entre las pirámides del ejército, la empresa y la protección social estriba en la manera en que la gente se siente socialmente integrada. En el ejército y en la vida de la empresa, la estima en el seno de la jaula de hierro deriva del servicio a la institución. La institución confiere la aprobación a un individuo por pertenecer a ella. En la pirámide del sistema de protección social ocurre algo parecido, pero se ve complicado por la circunstancia de la dependencia.

Mi infancia fue un mundo moldeado por la pirámide burocrática. Encarnaba una pirámide de protección social en formación: la era de Roosevelt fue la primera en que la «ayuda social» amplió su alcance para incluir grandes complejos de viviendas sociales. La pirámide instaló allí personas que las operaciones del mercado habían marginado; el régimen que se encargaba de protegerlos se hizo más denso aún con las reglas burocráticas y los burócratas. Se satisfacía una necesidad material, pero también se abordaba una necesidad no material: para los residentes negros, que habían sido tratados con desprecio allá en el Sur, aquello significaba que la burocracia los reconocía como personas.

Gloria Hayes Morgan, mi amiga de la infancia, escribe: «Pasar la criba de la Autoridad de la Vivienda de Chicago proporcionaba a familias de medios modestos un sello de aprobación.» ²¹ El grueso reglamento que determinaba quién podía vivir en la comunidad, a quién se podía conceder esa «etiqueta de aprobación», contrastaba no sólo con el Sur, sino también con las condiciones de vida de los inmigrantes sin contactos en las ciudades del Norte, a quienes, como dice el novelista Ralph Ellison, se trataba como «hombres invisibles».

Cuando William Whyte estudió a los residentes de clase media empleados de las grandes corporaciones en la misma época en que yo viví en Cabrini, comprobó que la «etiqueta de aprobación» institucional era igualmente importante; los trabajadores de clase media esperaban que las corporaciones los trataran como seres humanos totales. Por ejemplo, IBM creó escuelas de formación en sus propias instalaciones, suministró acceso especial para atención sanitaria y préstamos para vivienda, construyó campos de golf para los empleados. El resultado fue la transformación de los empleados en miembros de una familia institucional.

El tiempo fue un ingrediente poderoso en la producción de este resultado. La gente que permanecía en Cabrini cuidaba mucho más del lugar que los que sólo estaban de paso; y lo mismo valía para IBM. Whyte constató que los empleados de

nivel medio criticaban a menudo los procedimientos a sus pares y a los jefes; hablaban sin tapujos porque habían entregado su vida a la institución. Las voces más críticas de Cabrini también se encontraban entre los residentes más antiguos, que habían terminado por ser los más comprometidos con la comunidad.

Una explicación clásica de esto es la del economista Albert Hirschmann. Este autor ve en las instituciones una relación triangular entre la lealtad, la voz (que quiere decir precisamente eso, hablar sin tapujos) y el mutis (que se refiere tanto al retiro del compromiso como al abandono físico). Cree que una permanencia prolongada en las burocracias piramidales estimula una sólida correlación entre lealtad y voz.²² Esta correlación es exactamente lo que temen Goffman, Foucault y otros críticos de las instituciones globales. Éstos defienden el «mutis» emocional. La aprobación burocrática es un peligro para el yo libre.

Si en sus primeros días Cabrini concitaba la sólida lealtad de sus residentes negros, la generación posterior lamentaba en Cabrini la desintegración del control burocrático. Tras los motines raciales de 1968 en los que se incendiaron las casas de mucha gente pobre, las autoridades se limitaron a meter en el barrio a cualquiera que necesitara protección. Rochelle Satchell, que en su vida pasó tanto por los buenos como por los malos tiempos de Cabrini, recordaba:

Había chicas y muchachos que no deseaban otra cosa que pelear. Era una pesadilla [...] Se había abandonado por completo el proceso que había empleado la Autoridad de la Vivienda de Chicago para cribar a las familias antes de trasladarlas a la comunidad. Se limitaban a meter allí a las familias.²³

El año 1968 también fue un momento decisivo para los niños de Cabrini. Entonces, una confluencia de factores combinados –hogares deshechos, una oleada de drogas, la desinstitucionalización que devolvió a los delincuentes juveniles a sus

respectivas comunidades, cuando no a sus familias, junto con un régimen de protección que había dejado de considerar si los residentes eran dignos de admisión o no– dio como resultado la presencia en la calle de una notable cantidad de niños desplazados o sin techo.

Los cambios que tuvieron lugar en Cabrini entre mi generación y la siguiente no abogan por las virtudes de la burocracia rígida. Más bien ilustran cuál es el poder social real de esas instituciones: su capacidad para regular el respeto por uno mismo y el respeto comunal mediante la aprobación de un juicio y el otorgamiento de aprobación a seres humanos en su integridad. La imagen de un gran burocracia impersonal y sin alma, inspirada en el modelo de la línea de producción de Ford, no se adapta al mundo de las corporaciones y, sin duda, no describe la experiencia de la burocracia en las instituciones del sistema del bienestar.

Si el sistema de protección social consistiera en una simple transferencia de dinero a quienes necesitan ayuda, la burocracia no tendría capacidad para regular el respeto; el Estado se reduciría a calcular el dinero que la gente necesita, dárselo y dejar que se las arregle por sí misma. Pero raramente los procedimientos de contabilidad satisfacen las demandas del sistema; las transferencias de dinero no servirían de gran cosa a las niñas sin techo víctimas de abuso sexual, ni a mantener el funcionamiento comunitario de un complejo de viviendas sociales, ni para abordar la soledad de la gente mayor depositada en hospitales.

En el Cabrini de mi generación, cuando la pirámide burocrática era firme, había regulaciones estrictas que gobernaban el uso que podía hacerse de los edificios y la conducta apropiada en las calles; un régimen de vigilancia llevaba a intervenir en las cuestiones de familia, como tras la guerra de cristales. Cabrini

no era por cierto única en su enfoque regulador de la manera en que la gente debía vivir. En los Peabody Estates de Gran Bretaña, los residentes no podían «subalquilar, lavar o hacer trabajos para el exterior, tener animales domésticos, empapelar las habitaciones, colgar cuadros en las paredes o estar fuera de casa después de las once de la noche»; todas las noches se cerraban los portales de los edificios y se cortaba el gas con el fin de asegurar el cumplimiento de esta disposición.²⁴ En referencia a sus relaciones con los residentes, una trabajadora social moderna de la comunidad decía que se veía como «una persona que les explica cómo ser residente [...] un buen residente [...] veo si han limpiado [...] los controlado».²⁵

Los paralelismos de la clase media del mundo de *The Organization Man* con estas regulaciones eran, por ejemplo, las famosas camisas blancas y trajes oscuros que el código de vestimenta de IBM exigía a todos los empleados, o la prohibición, en otras empresas, de poseer coches de fabricación extranjera, o —lo que era más grave— las presiones que se ejercían sobre los empleados homosexuales para que mintieran acerca de su vida privada.

Tanto en el barrio de viviendas sociales como en la corporación, la institución hace respetable la dependencia, pero no rinde honor a la autonomía dentro de esta relación. La posibilidad psicológica de combinar dependencia y autonomía que imaginaban Erikson y Winnicott no encuentra expresión organizativa en tales prácticas.

A los regímenes de asistencia social como el de Estados Unidos les es inherente una relación psicológica que no considera el sistema del bienestar como un derecho. Las entrevistas de selección o los perfiles diagnósticos tratan de ver detrás de las simulaciones o los silencios que constituyen las máscaras públicas de la gente para saber si realmente necesita ayuda y qué clase de ayuda necesita. En mi generación, se hacía hincapié en encontrar gente necesitada, pero pronto eso dio paso a una relación más conflictiva; a medida que el país se enri-

quecía, aumentaba la desconfianza hacia quienes seguían siendo pobres.

Por lo tanto, no es sorprendente que Richard Cloward y Frances Fox Piven, analistas de la protección social, hayan encontrado receptores norteamericanos de ayuda que se quejan de que se los trata con falta de respeto en el sentido de ser «presionados», aún cuando demuestren estar de verdad necesitados y ser «dignos» de ayuda.²⁶ Se los juzga como seres humanos totales, que ahora resulta un juicio hostil en el que la parte juzgada se siente desnuda.

El temor a ser «presionados» es lo que han recogido teóricos de la institución total como Goffman y Foucault. El temor a ser puestos al desnudo cae en la órbita de la exposición vergonzosa, hecho que los pensadores liberales remontaron a la dependencia misma. Pero aquí reside una paradoja.

El liberalismo de estilo lockeano aspiraba a terminar con las ficciones del honor, como títulos, privilegios o rituales de rango. Montesquieu tal vez entendió mejor que Locke las consecuencias. Definir entonces quién es un ciudadano virtuoso y autosuficiente significa evaluar el fuero interno de una persona; o evaluar, como dice Mill, en qué medida un hombre puede dar unidad a su vida mediante actos coherentes de razonamiento. Al poner a prueba esta virtud interior, la República viola inevitablemente la frontera entre lo público y lo privado, «presiona» en lo profundo del carácter del ciudadano; el lenguaje de la independencia personal es precisamente eso; profundamente personal, un juicio desnudo.

En consecuencia, algunos autores de la institución piramidal del sistema de protección social trataron de elaborar en otra dirección el aspecto humano de la misma, puesto que tanto la dependencia de tipo material como social les parecía un hecho básico de la sociedad moderna.

Sin embargo, ya desde sus orígenes, los fundadores británicos del moderno Estado del bienestar conocían la dificultad de

tratar a los beneficiarios como seres humanos necesitados y al mismo tiempo respetar su autonomía. En 1939, John Maynard Keynes describió el Estado del bienestar que aspiraba crear en Gran Bretaña como

un sistema en el que podemos actuar como comunidad organizada con fines comunes y promover la justicia social y económica al mismo tiempo que el respeto y la protección al individuo, su libertad de elección, su fe, su pensamiento y la expresión del mismo, su iniciativa y su propiedad.²⁷

El elemento de composición en el ideal de Keynes es la expresión «al mismo tiempo que»: proporcionar protección burocrática «al mismo tiempo que el respeto [...] al individuo [...] su libertad de elección [...] su espíritu de iniciativa».

Para este gran economista, los procedimientos contables no parecían ofrecer ninguna solución. Ni tampoco el liberalismo de Mill; el consentimiento a ser gobernado deja intacto el problema de cómo se gobierna al dependiente. Por el contrario, las instituciones del sistema del bienestar que él esperaba crear tendrían más bien que permitir a los dependientes participar en las condiciones de su propia dependencia; Keynes aspiraba a lo que podría llamarse forma democrática de dependencia. Su probidad intelectual estriba en poner de relieve y precisar el problema institucional sin pretender una solución última.

Cuando, en 1938, Harold Macmillan escribió *The Middle Way*, también él estaba preocupado por la destrucción burocrática de la autonomía, destrucción que definía de modo más global. En la Unión Soviética veía una burocracia que afectaba a las zonas inferiores de la vida subjetiva al responder en forma alternativamente punitiva y paternalista a lo que descubría. En el comunismo occidental, la vanguardia revolucionaria pareció penetrar en la vida interior de los cuadros para cumplir una función transformadora del carácter, afín a la del trabajador

social burgués. ¿Era entonces mala por sí misma la invasión burocrática? A Macmillan le bastaba con dirigir la mirada a Gran Bretaña y Estados Unidos, donde el Estado dejaba que la gente muriera, enfermara o enloqueciera completamente sola.²⁸

La historia de la vivienda social ofrecía una solución, una mala solución, al problema de la composición de dependencia y autonomía. Lo mismo que la asistencia social caritativa que les antecedió, los padres del Estado del bienestar británico deseaban en verdad fortalecer la independencia de los receptores del servicio, de modo que cuando las condiciones económicas lo permitieran, estuvieran preparados para confiar más en sí mismos. Un modelo era la vivienda social de ingreso mixto. El historiador Gordon Burke lo expresaba de manera negativa cuando decía que los reformadores del siglo XIX temían que «vivir en los suburbios [...] lejos del ejemplo edificante de quienes estaban socialmente por encima de ellos [...] llevara a la indolencia a una población depauperizada y desmoralizada...».²⁹ Más positiva era la expresión que aparecía en los planes que Ebenezer Howard trazó al entrar el siglo XX para las ciudades jardín que rodeaban el antiguo núcleo urbano británico; pensaba que las viviendas mixtas proporcionarían a los pobres, en la conducta de sus vecinos de clase media, modelos de confianza en sí mismos.

La lógica subyacente a las viviendas de uso mixto se parece a la ejecución de una frase musical en sentido inverso; la política tiene que abordar en primer término las consecuencias psicológicas de la dependencia, esto es, la supuesta erosión de la autoafirmación y de la autoestima a largo plazo. Esto requiere instituciones que infundan disciplina o proporcionen modelos y orientación que fortalezcan la capacidad para una acción más independiente. Se pensaba que esta lógica fortalecía a los ambiciosos trabajadores de Howard, como en cierto sentido lo hacían las reglas que las Viviendas Peabody Trust imponían a los pobres más pobres en el siglo XIX; la rigidez como generadora de independencia sigue siendo hoy la lógica de los campa-

mentos de estilo militar para delincuentes juveniles en Estados Unidos.

Pero en esta fórmula no se preveía participación ni dependencia democrática. Los trabajadores sociales de colonias, como Jane Addams, sabían desde hacía tiempo que los pobres deben participar en las circunstancias de su necesidad. Pero la respuesta de Addams —la práctica de la reserva personal como invitación a los protegidos a involucrarse— no prestaba ningún servicio a Keynes o a W. H. Beveridge en su intento de crear instituciones estables, duraderas y generales.

El gran dilema burocrático que afrontaron los creadores socialdemócratas del Estado del bienestar fue el de dar autonomía en el marco de la dependencia. Para sus beneficiarios en hospitales, asilos, viviendas sociales o centros comunitarios, ese problema se traducía en cómo evitar convertirse en receptores pasivos de atención. Pasividad, no dependencia: ésta era la cuestión. El liberalismo clásico no ofrecía ninguna solución, ni tampoco los críticos modernos de las instituciones globales.

Los adolescentes sin techo son un caso extremo de individuos que se resisten a convertirse en espectadores de sus propias necesidades. Como individuos sin techo, necesitan una ayuda que no pueden procurarse por sí mismos. Como adolescentes, son rebeldes a la autoridad y los controles que imponen los adultos; lo mismo que todos los adolescentes, son desconfiados y cínicos en relación con la orientación que necesitan. Ya sea que se hubieran fugado de su casa, ya que su familia los rechazara o los abandonara, lo que necesitan para seguir viviendo es dar estructura a su vida. ¿Qué clase de institución podría permitirles participar en las condiciones de su propia dependencia? ¿Cómo pueden sentirse sostenidos y a la vez con autonomía?

Es un enigma para mí difícil de resolver, pero a mi juicio hay un elemento importante que ha quedado fuera. La auto-

mía, lo hemos visto, no es simplemente una acción; también requiere una relación en la que una parte acepte que no puede comprender algo de la otra. La aceptación de que hay cosas del otro que uno no puede comprender da al mismo tiempo permanencia e igualdad en la relación. La autonomía supone conexión y a la vez alteridad, intimidad y anonimato.

La historia de la burocracia de la asistencia social es una historia de la que está excluido precisamente este elemento de autonomía. A los fundadores del Estado del bienestar les pareció que para proveer a los menesterosos se requería una institución que definiera *qué* necesitaban los destinatarios del servicio. Les habría parecido irracional proporcionar recursos sin enunciar claramente sus usos, pero el resultado fue que la burocracia no aprendió a admitir la autonomía de aquellos a los que servía. No se trataba al adolescente sin techo como alguien con conocimiento de lo que es realmente no tener hogar.

Lo que me impresionó de los policías de la brigada fue que parecían haber aprendido realmente de los niños sin techo. Aunque no eran precisamente escolares ingenuos o sentimentales, pensaban que sólo podrían entenderse con aquellos muchachos si daban cierto crédito a su capacidad mental. En la jefatura de policía, al menos en aquellos días, el personal utilizaba la información que le proporcionaban los niños, pero rara vez sus interpretaciones sobre la mejor manera de sobrevivir en la calle.

No hacen falta las explicaciones de democracia rígida del tipo del Big Brother para dar cuenta de esta ceguera. Como en la economía, también en las cuestiones relativas al sistema del bienestar la pirámide burocrática había empezado como «búsqueda de orden» en la sociedad capitalista; el poder impulsó el cartel, pero la falta de comida, protección y asistencia sanitaria impulsó al Estado del bienestar a la búsqueda de orden.

Y lo mismo que en economía, también en las cuestiones relativas al sistema del bienestar las instituciones de orden tenían poder para penetrar muy dentro de las personas dependientes,

para influir en su lealtad, en sus historias de vida y, sobre todo, en su sentido de dignidad personal. La gran corporación lo hacía para evitar las huelgas o para conseguir mejoras de productividad. Sólo un paranoico creería que el Estado del bienestar *apuntaba* análogamente a pacificar a quienes destinaba su ayuda. Pero en la práctica estas instituciones, que buscaban tratar a los receptores del servicio como seres humanos íntegros, cometieron el grave y flagrante error de negar que los beneficiarios tuvieran competencia para participar en los términos de su propia dependencia.

7. LA ASISTENCIA SOCIAL LIBERADA

Cuando el joven John Maynard Keynes presentó su dimisión a la Oficina de la India en 1908, su superior le respondió con estas palabras de comprensión:

Nunca he estado del todo convencido de que un puesto de funcionario [...] sea lo mejor para un hombre joven con energía y sanas ambiciones. Es un medio de vida cómodo y que, por etapas completamente seguras, aunque lentas, lleva a la competencia moderna y a una vejez bien provista. Pero es raro que resulte estimulante o exigente y carece de suficiente atractivo para los elementos combativos y autoafirmativos de la naturaleza humana.¹

Desde el comienzo, la rígida pirámide inhibió «los elementos combativos y autoafirmativos» de sus integrantes más ambiciosos. El marco burocrático que originariamente se instaló para alentar las «carreras abiertas al talento» fue perdiendo iniciativa a medida que incluía más y más gente.

Keynes se marchó; otros menos ambiciosos hubieron de ser empujados, mientras la seguridad degeneraba en complacencia. El escritor indio Amit Chaudhuri evoca acertadamente esa degeneración cuando describe una oficina entregada a «una cultura, consagrada por el tiempo, hecha de té, chismes y postergación [...] era, en cierto sentido, un lugar tranquilo donde estar,

como retirarse a algún puesto fronterizo sin conexiones con lo que sucedía en el resto del mundo».²

Hace una generación, gran cantidad de personas salió, o fue expulsada, de la jaula de hierro del sistema de protección social. Las instituciones que reemplazaron la burocracia rígida planteaban menos exigencias sociales a quienes trabajaban en ellas; estas mismas instituciones más ligeras transformaron las prestaciones. Tanto los que salieron como los expulsados, fueran cuales fuesen sus libertades, tenían la sensación de haber perdido algo en ese mundo transformado; habían perdido una manera de estructurar el respeto mutuo.

EL DISCO

En el último tercio del siglo XX, la represión de la competencia del mercado que inauguró Standard Oil había completado su curso económico. Una denominación posible de las fuerzas que agotaron el orden antiguo es «globalización», término que sirve para todo, pero que lleva consigo diferentes modos de referirse a la formación social de las instituciones.

A principios de los años ochenta se hizo evidente en todo el mundo una enorme demanda contenida de productos y servicios. Había un gran volumen de capital que buscaba oportunidades tras la interrupción de los controles de Bretton Woods sobre los movimientos de dinero, en 1973. La oferta y la demanda se combinaron para estimular a las corporaciones a adaptarse rápidamente a los cambios del mercado en la oferta y la demanda de dinero. Las innovaciones tecnológicas por la vía informática hicieron posible el «tiempo real global», es decir, la sincronización de las comunicaciones y las transacciones financieras en todo el mundo. Por último, y tal vez lo más importante, un cambio en el poder: los accionistas empezaron a exigir la rentabilidad a corto plazo de las inversiones, desafiando a los burócratas de la gestión, quienes se conformaban con ir tirando, como lo habían hecho hasta entonces.³

¿Qué clase de organización podía satisfacer estas exigencias? El cambio se ejemplifica en la fabricación de automóviles. Los directivos de Ford imponían el trabajo repetitivo, rutinario, tanto en las oficinas como en los talleres. A partir de los años setenta, los productores japoneses de automóviles desafiaron la lógica militar del fordismo; rediseñaron el proceso productivo de modo que equipos de obreros se desplazaban de una tarea a otra, de un producto a otro, a medida que la demanda fluctuaba y el objetivo cambiaba. Los nuevos directivos de Subaru insistieron en que los trabajadores no tenían lugar fijo en sus plantas, invirtieron capital en plantas fuera de Japón y vigilaron la demanda y sus propias operaciones mediante un sistema informático muy sofisticado, con seguimiento mensual e incluso semanal de los cambios de los mercados. Efectuaban en el plazo exacto la entrega de los componentes con el fin de mantener bajo el nivel de existencias. Originariamente, Ford declaró: «Podéis comprar mi coche de cualquier color, con tal de que sea negro.» El fabricante moderno utiliza el «diseño de plataforma», de modo que la misma máquina básica puede personalizarse fácil y rápidamente en muchas versiones diferentes de un coche.⁴

Dos principios institucionales subyacen a estos cambios: la organización es más plana que la pirámide burocrática en su forma y más corta en su horizonte temporal.

«Aplanar» significa eliminar las capas intermedias de burocracia en una organización piramidal. El organigrama de IBM muestra un ejemplo gráfico de esta cirugía radical; mientras que en 1965 había veintitrés eslabones estandarizados en la cadena de mando, en 2000 sólo quedaban oficialmente siete grados de separación entre el nivel más bajo y el más alto. El adelgazamiento tiene también la finalidad de contener la expansión en la base. Dos maneras de lograrlo son la externalización y la subcontratación. En la externalización no hay nada nuevo, pues ya se practicaba en el mejor momento de Ford Motor Works. Lo que cambia es la escala de esta práctica, que ahora es toda una red de subcontratistas y subsubcontratistas diseminados en todo el mundo.

«Acortar» significa sustituir las funciones fijas de una organización por tareas más temporales. Un gurú de la Harvard Business School habla de organizaciones en las que «los conceptos de empresa, los diseños de producto, las informaciones sobre la competencia, bienes de equipo y todo tipo de conocimientos, tienen una expectativa de duración más breve». ⁵ El nuevo estilo de trabajo hace hincapié en los equipos que se unen para realizar tareas y luego se separan, con el fin de formar nuevos grupos. Sin embargo, para que una empresa flexible responda rápidamente a nuevas oportunidades del mercado exterior, estos equipos pueden tener que competir entre sí, tratando de alcanzar eficaz y rápidamente las metas fijadas por la dirección. En la moderna industria automotriz esto puede implicar el trabajo de cinco equipos en cinco versiones diferentes del mismo coche. El resultado es un cambio de significado de la eficiencia: hay una deliberada duplicación del esfuerzo con el fin de estimular la innovación.

«Acortar» se refiere también a la rentabilidad a corto plazo en el mercado con preferencia al beneficio a largo plazo. En 1965, las acciones estuvieron en poder de inversores institucionales un promedio de cuarenta y seis meses; en 2000, sólo ocho meses. En consecuencia, la evolución del valor trimestral de las acciones se ha vuelto mucho más importante que en la generación anterior. Los directivos que pueden incrementar los resultados trimestrales tienen éxito: los que apuntan al largo plazo tienen que defenderse.

Weber y Michels evocaron el poder de los burócratas en las organizaciones empeñados en evitar el desorden. Hoy, los accionistas y los *stakeholders* reafirman sus poderes sobre la administración; los propietarios de corporaciones desean tener control sobre sus burócratas. Los fondos de pensiones son hoy participantes activos en las salas de sesiones de los consejos de administración; la globalización ha tenido como consecuencia que los accionistas de todo el mundo, muy alejados de los puestos de dirección, puedan emitir juicios sobre la organización. Siempre ha habido directivos corruptos o incompetentes

que han tratado de ocultar datos incriminatorios; lo nuevo de un escándalo como el de Enron Corporation es la cantidad de «miradas indiscretas» de fuera y la velocidad con que la estafa de la corporación quedó al descubierto.

Cuando las empresas empezaron a rebelarse contra la arquitectura de la pirámide, dieron con la imagen de la «red» para describir esta nueva construcción plana y corta, forma organizativa suelta y fácil de recombinar. Además, ciertos gurús de la gestión empresarial sostuvieron que la organización en red es más democrática que militarista, precisamente porque la red tiene menos eslabones en su cadena de mando. Pero esta afirmación es un tanto engañosa; la imagen de «red» no deja ver cómo opera en realidad el poder en esas organizaciones cortas y planas. Lo cierto es que los dos tipos de arquitectura empresarial tienden a diferentes tipos de desigualdad.

Economistas como Robert Frank han señalado las desigualdades de ingresos que producen las corporaciones modernas; es tal la amplitud existente entre, por un lado, la riqueza creciente a través de bonos y *stock options* y, por otro lado, los salarios, que pone a la élite de la empresa a gran distancia del conjunto que queda por debajo. Frank define estos resultados como juegos en que «el ganador arrambla con todo». ⁶ Esta creciente desigualdad no es sólo producto de la codicia de los directivos. Esta desigualdad funcional deriva del hecho de que las organizaciones laborales modernas funcionan en cierto modo como el interior de un lector de discos láser.

Dentro de un reproductor de CD, la unidad central de procesamiento —una unidad de láser que envía un cono de luz que lee los materiales del disco que se encuentra sobre ella— puede explorar varias versiones de una canción en un disco y seleccionar la que quiere hacer oír o el orden de los materiales. De la misma manera, una burocracia plana y corta contiene una unidad central de procesamiento. Un puñado de directivos puede dirigir tomando decisiones, estableciendo tareas, juzgando resultados; los elementos del disco pueden ser rápidamente reordenados y reprogramados; la revolución de la información

ha permitido a la unidad central de procesamiento realizar lecturas instantáneas de la organización en su totalidad.

De esta manera, la flexibilidad permite un particular ejercicio de desigualdad. Como en las corporaciones piramidales, la dirección puede tomar decisiones rápidas en cuestiones de inversiones o de estrategias sin necesidad de someterlas a votación de las bases de la organización. Pero, a diferencia de la pirámide, la ejecución de estas decisiones puede ser a la vez más rápida y más precisa. En una pirámide, las órdenes tienden a modular el contenido a medida que descienden por la cadena de mando, alterándose un poco en cada eslabón. A la inversa, cuando la cima depende de gruesas capas de la burocracia que tiene debajo, la información cambia a medida que asciende; a menudo las malas noticias no llegan al nivel máximo.

Si se eliminan eslabones de la cadena de mando, esta modulación interpretativa se reduce. En cambio, es posible incrementar la vigilancia y los poderes de mando de los niveles superiores. La tecnología moderna desempeña en esto un papel decisivo; gracias a la informatización, el liderazgo del nivel máximo puede medir cada día, incluso cada hora, la eficiencia del personal y el comportamiento de los mercados. Los inversores desean información transparente más que interpretaciones. La verdadera democracia siempre es lenta, tanto en su aspecto deliberativo como en su manifestación. En una institución a modo de disco, la lentitud resulta disfuncional.

En lugar de desigualdades detalladamente graduadas, la organización flexible permite una distinción más tajante entre élite y masa. Dado que su poder efectivo de mando está en el nivel más alto, la organización flexible puede funcionar como «institución total» mejor que la pirámide burocrática tradicional.

Durante el boom de las últimas décadas del siglo XX, a la hora de aprovechar oportunidades, las organizaciones planas y cortas demostraron ser más eficientes que las comunidades que evoca Amit Chaudhuri, en las que las personas dedicaban más atención a las otras personas que al trabajo. Las organizaciones

planas y cortas realizaron progresos en fabricación mundial y en los servicios financieros, los medios de comunicación y las firmas informáticas de *software*. La pirámide burocrática de antiguo estilo sigue funcionando bien para otros tipos de empresas, las que tienen fuentes de demandas muy estables o las que aspiran a beneficios a largo plazo. La pirámide tiene también fuerte implantación en las firmas de propiedad familiar, o en aquellas que no cotizan en bolsa.

Cuando el boom de los años noventa tocó a su fin, el experimento con organizaciones planas y cortas parecía en peligro. Las empresas con problemas necesitaban relaciones estables con sus proveedores, inversores pacientes y empleados dedicados y comprometidos a sostener los negocios en tiempos difíciles; el estallido de la burbuja especulativa de internet produjo escepticismo en relación con las instituciones de la «nueva economía». Pero las instituciones planas y cortas se han atrincherado; ningún negocio global se puede hacer sin contar con ellas, ni se creará ninguna empresa nueva sobre el principio del empleo de por vida. Lo más preocupante es que la empresa flexible se ha convertido en modelo para el sistema de protección social.

LA PROTECCIÓN SOCIAL A MODO DE DISCO

En referencia a la aplicación de los nuevos modelos empresariales al Estado del bienestar, el sociólogo Bob Jessop dice que se trata de un «vaciamiento» de sus administraciones mediante la reducción de las capas burocráticas y de la cantidad de trabajadores y supervisores del sistema. El «vaciamiento» de las filas de médicos, maestros o asistentes sociales no reducirá, por supuesto, la cantidad de enfermos, de estudiantes o de pobres. De modo que la reforma de la burocracia del sistema del bienestar ha pedido también a los consumidores del sistema que reflexionen acerca de las prestaciones que habrán de recibir: más breves y de contenido más laxo.

En sus mejores reformas, evidentes en algunos sitios de Es-

tados Unidos, la «protección social plana» reduce los eslabones de la burocracia a la vez que mantiene un personal adecuado sobre el terreno. Wisconsin y el Estado de Nueva York son modelos de la eliminación del exceso de supervisión. En estrategias planas menos idóneas, los reformadores han tratado de seguir la práctica empresarial de los mercados internos. Esto es lo que se produjo en la primera ola de «reformas» del Servicio Nacional de Salud de Gran Bretaña, y en las propuestas actuales, tanto en Estados Unidos como en Europa, de ofrecer bonos para la matrícula escolar, de modo que los padres puedan elegir escuela para sus hijos entre las múltiples que compiten en el mercado.

Estos esfuerzos por romper la jerarquía son menos idóneos porque, mientras que el objetivo final de los mercados comerciales es el precio, en educación o en salud el mero coste no es medida de calidad. Pero hay una dificultad más. Para los pobres o para las personas de escasa educación es particularmente difícil «escoger» escuela, porque no tienen la experiencia personal de un modelo al que referir lo que quieren para sus hijos. Parecida dificultad afecta a todos los pacientes a la hora de escoger médicos u hospitales. Los consumidores de asistencia social necesitan un consejo desinteresado; pero, en un mercado, ningún vendedor es desinteresado. Difícilmente la elección del mejor vendedor beneficiaría a un enfermo de cáncer que trata de escoger un cirujano.

En la reforma del sistema de protección social, el «acortamiento» es la operación por la que un Estado reduce sus responsabilidades mediante la limitación de las garantías fijas o permanentes y las sustituye por actos de ayuda más temporales. El ejemplo más impresionante de esto en Estados Unidos y Europa Occidental es la reducción del tiempo durante el cual las personas reciben seguro de paro. El acortamiento del sistema de protección social es en verdad producto de una necesidad práctica; en Italia, las reglas fijas de los sistemas de pensiones han puesto en graves dificultades al erario público, y el seguro de paro fijo en Alemania y Suecia podría suponer la misma

amenaza. El sistema corto de protección social que disminuye la responsabilidad del gobierno devuelve al individuo la gestión de su destino.

Lo mismo que en las corporaciones planas y cortas, el resultado es la creación de desigualdades. El analista político Patrick Dunleavy ha estudiado, por ejemplo, la división que la reforma produce entre los dependientes pasivos y los consumidores más independientes del sistema de protección social.⁷ Los primeros necesitan orientación; los otros sólo necesitan recursos. A la primera categoría pertenece una persona de noventa años que lucha por gestionar sus inversiones en fondos de pensiones; a la segunda, la misma persona, cuarenta años antes. En la primera entra la desconcertada pareja de inmigrantes que trata de escoger una escuela para sus hijos en Londres; en la segunda, los padres que han vivido en Londres toda su vida.

Dunleavy señala entre los reformadores una tendencia a ofrecer peor calidad de servicio a los dependientes pasivos que a los que toman decisiones por sí mismos. Como Dunleavy, Jessop concluye que la «reforma» ha pasado de las prestaciones «a todos los ciudadanos como un derecho», a una política de dos naciones en la que hay «un bono autofinanciado para los privilegiados y caridad estigmatizante y disciplinaria para los no privilegiados».⁸ Este resultado tiene cierta semejanza con los mercados del sector privado en los que el ganador arrastra con todo.

Por último, lo mismo que en la burocracia laboral, también en el sistema de protección social la estructura plana y corta puede concentrar poder. En este campo, el láser está representado por los responsables de tomar decisiones que determinan a quién se asignarán recursos: la HMO norteamericana, que es una aseguradora privada, determina si y en qué medida los médicos pueden tratar a los pacientes. Más en general, en los presuntos sistemas de protección social «transferidos», el gobierno central determina cuánto pueden gastar las administraciones locales, no cuánto necesita cada ciudadano. El vaciamiento de la burocracia del sistema de protección social, lo mismo que

en la empresa, reduce la comunicación interpretativa entre capas, característica de la pirámide burocrática. La «necesidad», lejos de ser una relación humana negociable, se convierte en una abstracción, un número, un dato evaluado instantáneamente desde arriba.

DE LA AYUDA SOCIAL AL TRABAJO

En una empresa, si la demanda es mayor que la oferta, los beneficios aumentan; en el Estado del bienestar, una demanda mayor que la oferta produce miseria. Ésta es una razón convincente para disminuir la demanda de protección social poniendo a trabajar a sus beneficiarios. El paso de la ayuda social al trabajo no es una panacea económica; no hace nada por reducir los costes de salud, educación o jubilación, que constituyen el grueso de los gastos del Estado del bienestar. Pero el dinero es sólo una razón entre otras para perseguir esta reforma.

Hace mucho tiempo que se piensa que el trabajo forma el carácter al incrementar tanto la autoestima como el respeto de los demás. En el caso de los adolescentes sin techo, multitud de estudios han mostrado que el acceso al trabajo ha proporcionado sin duda un profundo sostén al mismo tiempo emocional y material, que ha fortalecido la autoestima. Análogamente buena fue la respuesta a estos programas que dieron los adultos dependientes de la asistencia social con capacidad para trabajar pero que no disponían de oportunidades para hacerlo. Sin embargo, el paso de la ayuda social al trabajo puede crear problemas en las familias si se pone en práctica como estrategia individual, como cuando las mujeres van a trabajar, pero su pareja masculina sigue sin empleo.

Sin embargo, el trabajo que realizan estos nuevos trabajadores complica en diferente sentido el problema de la estima y el respeto mutuos de la sociedad en su conjunto. El trabajo disponible para los antiguos receptores de ayuda social suele ser una labor de servicio de baja cualificación en empresas flexi-

bles: en restaurantes de comida rápida, como guardias con contrato temporal o como auxiliares de hospital temporales. Es preciso aclarar que el flujo de los receptores de ayuda social del nivel más bajo de la organización plana y corta no es invariable; algunos sectores del gobierno norteamericano que experimentan con el paso de la ayuda social al trabajo han invertido tiempo y dinero en la formación en tareas cualificadas, viables y con futuro para los pobres recientemente incorporados al trabajo y, con la misma finalidad, los sindicatos se han hecho cargo de algunos antiguos dependientes de la ayuda social. El problema social más grave al que se enfrenta la mayoría de los nuevos trabajadores reside en las organizaciones en las que ingresan, organizaciones cuyas formas de trabajo, tanto para las clases medias como para los pobres, no implican demasiada cohesión.

En las pirámides, se suponía que la gente que servía con lealtad a la institución debía ser compensada por su lealtad. Hoy, la antigüedad, el servicio y la lealtad tienen menos derechos en las empresas. En un libro de título muy apropiado, *Sólo sobrevive el paranoico*, el presidente de Intel Corporation declara:

El temor a la competencia, el temor a la bancarrota, el temor a equivocarse y el temor a perder pueden ser poderosos elementos de motivación. ¿Cómo podemos cultivar en nuestros empleados el temor a perder? Sólo podemos hacer tal cosa si también nosotros lo sentimos.⁹

En estas organizaciones, la indiferencia tiene sentido; un consultor que gestionó una reciente reducción de empleo de IBM declara que una vez que los empleados «comprenden [que no pueden depender de la corporación], se vuelven comercializables». ¹⁰ Se espera que la gente trate el trabajo como una actividad episódica, una serie de tareas que realizar mientras se pasa de un sitio a otro.

Las formas de trabajo planas y cortas tienden a producir débiles vínculos de fraternidad entre los trabajadores. El ana-

lista social Robert Putnam, por ejemplo, ha constatado que los compañeros de trabajo suman menos del diez por ciento de las amistades de los norteamericanos; cuando se pregunta a la gente a quiénes se dirigirían para hablar de una cuestión importante, menos de la mitad nombraron un compañero de trabajo.¹¹ La consecuencia social lógica de estos empleos, en particular aquellos en los que los trabajadores pasan poco tiempo juntos, como en los equipos que se renuevan cada seis u ocho meses, es una fraternidad débil; simplemente, no llegan a conocerse.

Además, el mundo del trabajo flexible tiende a alimentar la pasividad en sus escalones inferiores. En una institución inestable, en la que la gente no tiene reivindicaciones viables en la organización, se tiende a mantener la cabeza baja con tal de sobrevivir; el sociólogo Charles Hecksher ha comprobado que eso era lo que hacían incluso supervivientes de reducciones de plantilla y reestructuración de empresas, con la esperanza de volverse invisibles para los tigres de la dirección, por temor al próximo hachazo empresarial.¹² La socióloga Jill Andresky Fraser llama a esto «indiferencia emocional como estrategia de supervivencia».¹³

Estas deficiencias de las organizaciones planas y cortas se aplican en particular a los trabajadores nuevos y necesitados de los niveles más bajos. Sin intervención exterior, los trabajadores nuevos tienen dificultades para constituir redes de apoyo en sus lugares de trabajo; el clima de indiferencia, desconfianza institucional y pasividad no favorecen el aprendizaje en el trabajo. Sus problemas se ven agudizados porque los contratados en último término y en los niveles más bajos son los primeros en ser despedidos. Sin una costosa asistencia al empleo, estos primeros trabajos pueden resultar particularmente desmoralizadores para los trabajadores que antes habían dependido de la ayuda social.

Los problemas que han de enfrentar las personas que han pasado de la ayuda social al trabajo guardan relación con un hecho básico de todas las organizaciones flexibles: la debilidad

de sus vínculos sociales. Los observadores de este mundo del trabajo, como Jeremy Rifkin y Robert Howard, han sostenido que raramente el estrés laboral crea un auténtico vínculo social; tampoco lo crean la afabilidad, la cooperatividad aparente ni el control de la agresividad bruta que se cultivan bajo la denominación de «habilidades sociales» en el trabajo. Puede haber afabilidad, pero sin demasiado compromiso; las «voces» en el trabajo que ha descrito Albert Hirschmann, claras por comprometidas, han sido acalladas.¹⁴

Rifkin, Howard y muchos otros críticos del trabajo han llegado a la conclusión de que la vida comunitaria tendrá que enmendar las deficiencias sociales de las organizaciones planas y cortas: la comunidad servirá como compensación al trabajo. ¿Qué clase de remedio es éste?

EL REMEDIO DE LA COMUNIDAD

En mi infancia, el remedio de la comunidad habría parecido obvio. Después de la guerra, cuando los soldados regresaron a su casa y las fábricas que producían material para las fuerzas armadas cerraron en Chicago, los hombres de Cabrini se toparon con el problema de buscar trabajo, a diferencia de sus mujeres, que en general se empleaban en el servicio doméstico. Los hombres se reunían todas las mañanas en el rincón sudoccidental del barrio, a la espera de que algún jefe de contratación de personal los subiera en camiones y se los llevara para un trabajo puntual de ese día en la ciudad. La mayoría de los hombres odiaba este trabajo flexible, en el que no eran otra cosa que un par de manos temporales. Ese odio sólo reforzaba su apego a Cabrini, el reguladísimo hogar en el que volverían a ser hombres y no meras manos contratadas.

La sociología clásica establece una oposición entre *Gesellschaft* y *Gemeinschaft*: el primer término nombra simplemente la función; el segundo alude a las relaciones emocionales más plenas de los individuos. La oposición se enriquece con el contras-

te entre la conducta de los extraños y de los vecinos, tanto en grandes como en pequeños núcleos urbanos, conducta que pone de relieve la oposición entre las reglas y un comportamiento de carácter más espontáneo. Lo mismo que los trabajadores de Cabrini, muchos reformadores modernos de la asistencia social prefieren la *Gemeinschaft*, pues parece un contexto de cuidado menos degradante.

Pero esta simple oposición no es del todo convincente, porque a menudo, para tener éxito «en la comunidad», la asistencia social debe operar mediante reglas rígidas e impersonales. Piénsese, por ejemplo, en algunos ejemplos de cómo los buenos trabajadores sociales de calle de las comunidades consiguen su objetivo con los casos más difíciles: los delincuentes juveniles.

Una de las organizaciones juveniles más eficaces de Chicago, el Chicago Area Project, empezó a funcionar en los años treinta en un esfuerzo por reducir la delincuencia juvenil. Durante varias generaciones realizó trabajo de calle con los delincuentes, lo cual requería habilidades muy aquilatadas. A menudo los delincuentes juveniles tratan de «terminar» con los trabajadores sociales adoptando, por ejemplo, la actitud más insocial o agresiva que les es posible, con la intención de que los adultos pierdan el control; la respuesta emocional llevaría al desastre. Además, los adultos que aprendieron a llevar estas situaciones en las calles no eran locales, sino extraños que, con los años, se habían inspirado en el conocimiento acumulado de otros.

El tiempo que se necesita para que estos programas resulten operativos no es el del día a día. Un programa para jóvenes drogadictos en París, localizado en las calles que rodean las estaciones de autobuses de la ciudad, supone un trabajo de dieciocho meses para establecer una red de contactos con la comunidad de drogadictos, y luego unos cinco años para liberarlos individualmente de las drogas.

En Chicago, lo mismo que en París, el buen trabajo de calle requiere una planificación cuyo desenlace sea la salida del

delito, cuando no de la adicción; el Chicago Area Project parece demasiado burocrático a un extraño sólo porque su largo camino de salida necesita la asistencia de médicos, asesores jurídicos y soporte financiero para los delincuentes y, eventualmente, para sus familias. En la calle, apostar por una ayuda que evite la burocracia formal equivale a ayudar poco.¹⁵ La atención en serio trasciende el marco temporal de la flexibilidad.

Sin embargo, en busca de formas más espontáneas y voluntarias de protección comunal, expresamos un deseo interior de experiencias de comunidad. Y ese deseo tiene un lugar muy preciso. Se origina en un pasado religioso muy particular; el deseo de comunidad ha tenido con el tiempo una proyección peculiar al entrecruzarse con una experiencia particular de la religión.

En el judaísmo y en el islam tradicionales, la ayuda social en la comunidad exigía a los individuos el cumplimiento de obligaciones respecto de los demás en obediencia a la ley divina. En la Edad Media, los comentarios judíos del Antiguo Testamento fueron muy concretos acerca del volumen de la caridad que las familias debían hacer cada año (alrededor del 10 por ciento de la riqueza total de la familia extensa) y qué debía darse a cada uno; por ejemplo, qué era lo que debía proporcionarse a los huérfanos de primos hermanos. Igualmente concreto era el Corán; en el islam, la institución caritativa islámica de la *wacq* aparece en los comentarios medievales coránicos como una ayuda de la familia extensa a familias individuales. El catolicismo también concebía la compasión como deber; la encíclica papal *Rerum Novarum*, de 1871, se centraba en las obligaciones de la propia Iglesia para con los oprimidos por la economía moderna.

Sin embargo, el protestantismo puso el acento en el carácter espontáneo y voluntario de la ayuda a los demás. Lutero escribió que la caridad no puede ordenarse; para Calvino, la compasión era un «don gratuito del yo».¹⁶ El poema de Wordsworth

titulado «El viejo mendigo de Cumberland» ataca la creencia católica (y judeoislámica) en la compasión como deber:

... quienes la ley moral
estrictamente observan de la tierra
en que moran.

En su fría abstinencia de actos malos,
y en estas caridades inevitables,
¿con qué satisfacen el alma humana?¹⁷

En la década de 1540, el arzobispo Cranmer intentó reformar la comunicación en las iglesias mediante la orden de que el sacerdote hablara «en voz alta y volviera el cuerpo [hacia la congregación en lugar de mirar al altar] para que la gente pudiera oírlo».¹⁸ Mientras que en el confesionario católico no se habla mirándose a la cara aunque ambas personas estén separadas por pocos centímetros, la conversación protestante en grupo implica tanto la mirada como la voz; en ella, el ser humano se compromete en su totalidad. Y así es para desvelar por entero al ser humano; nada se concibe oculto a los demás en la comunidad.

Es preciso aclarar que el cara a cara no entraña necesariamente intimidad. En los cafés de París o Londres del siglo XVIII, por ejemplo, los extraños se sentían libres para hablar cara a cara. Uno entraba, se sentaba a una mesa cualquiera, bebía un café y hablaba, conociera o no a las personas de la mesa. Y hablaba con lenguaje y gestos teatrales que en su casa no habrían sido apropiados. El carácter algo artificial de la conversación de cafés permitía a los extraños llegados de provincias o de otros países a la capital compartir un lenguaje común y de esa manera intercambiar información, con el fin de enterarse de los acontecimientos –por esta razón las compañías de seguros, como la Lloyd's de Londres, empezaron como cafés–, pero no para conocerse mejor unos a otros como individuos.

Los puritanos habrían sido malos compañeros de café. El

protestantismo impulsaba la comunicación cara a cara en la dirección de la revelación íntima; en efecto, el desvelarse a sí mismo y tener experiencia de las revelaciones de los otros terminó por convertirse en una prueba definitiva de respeto mutuo. Hacia la década de 1830, Tocqueville observó cuán lejos había llegado esta intimidad de revelación: lo que los voluntarios norteamericanos obtienen de las buenas obras es una relación personal; a juicio de Tocqueville, la caridad se había convertido en un medio para la creación de pequeñas comunidades locales.

El peligro en esto estaba, y sigue estando, en confundir la caridad con la amistad, confusión que acompañaba a las visitas a los pobres del siglo XIX tanto en Gran Bretaña como en Estados Unidos; a menudo, los «amigos» burgueses trataban de establecer relaciones cara a cara con los pobres a los que visitaban. Análogamente personales han sido formas más modernas del voluntariado norteamericano, como en las organizaciones de Big Brother que proporcionan modelos y sustitutos de padres ausentes.

El peligro de confundir la ayuda con la amistad es estructural, como lo demuestra claramente el trabajo con delincuentes juveniles. Muy pocas amistades podrían o deberían soportar el peso que representa una ayuda sostenida y efectiva. De la misma manera en que la negativa a responder a la provocación o a la manipulación es una habilidad impersonal, profesional, el compromiso de tiempo intenso y a largo plazo con un receptor de asistencia social no puede darse como profundización de la intimidad en una amistad; el asistente social tiene la esperanza de que al final su protegido sea capaz de deshacer el vínculo.

La figura característica del sistema norteamericano de servicio social desde los tiempos de Tocqueville ha sido la del voluntario local, y la historia social del voluntariado ha girado ampliamente en torno a las maneras en que los propios voluntarios tuvieron que descubrir las confusiones entre ayuda y amistad y vérselas con ellas. En los últimos años, a medida que progresaba la «reforma» de las grandes instituciones piramidales, ha crecido la importancia de distinguir claramente qué sig-

nifica voluntariado, pues sobre los hombros del voluntario se fueron acumulando cada vez más cargas. Sin embargo, lo que hace aparecer cada vez más importante la idea de servicio comunitario es la superficialidad y la inestabilidad de las relaciones sociales en gran parte del mundo moderno del trabajo.

¿Qué efectividad tiene, por tanto, el cuidado voluntario?

«¿QUIÉN ME ES EXTRAÑO?»

En la actualidad, el voluntario norteamericano es una figura social bastante bien definida. Como la gente mayor vive más tiempo y con mejor salud, tienen el tiempo necesario para prestar servicios voluntarios y, en efecto, su disposición a hacerlo ha aumentado. Igualmente esperanzador es que los estudiantes y la gente joven realicen cada vez más proyectos de servicio público como parte de su educación. Por el contrario, los individuos de la franja de edad comprendida entre los treinta y los cincuenta años, en particular los que se hallan en la treintena, entregaban significativamente menos su tiempo en 1998 que, digamos, en 1975.¹⁹

Este vacío en el sector medio se explica a veces por las crecientes presiones laborales, puesto que el horario de trabajo de los americanos de mediana edad se ha prolongado considerablemente en la última generación. Pero esta explicación no es suficiente por sí misma. Evaluados en función de su implicación en otras actividades cívicas que requieren poco tiempo, como escribir cartas a los periódicos, los norteamericanos de mediana edad se comprometen menos; en Gran Bretaña, la proporción de jóvenes electores que votan o siguen las noticias políticas cae en forma permanente.²⁰ Tal vez los padres islámicos y judíos fueron sabios en separar entre la comunidad y el deseo personal.

Cuando, en el segundo volumen de *La democracia en América*, Tocqueville acuñó la expresión «individualismo», puso con

toda claridad de relieve este problema. El individualismo, decía Tocqueville, consiste en el amor a la familia y los amigos, pero en la indiferencia a todas las relaciones sociales que trasciendan esa esfera íntima. La igualdad sólo empeora el problema del individualismo; en efecto, puesto que la mayoría de la gente parece tener los mismo gustos, creencias y necesidades que nosotros, da la impresión de que se puede y se debe dejar a los demás que se arreglen con sus propios problemas.

Las organizaciones de voluntarios son un contrapeso institucional a la indiferencia individual e igualitaria respecto de los otros. Es asombroso el volumen bruto de riqueza que Estados Unidos deposita hoy en día en obras de caridad y fundaciones sin fines de lucro, unas doce veces más que la tasa de contribuciones en Gran Bretaña. Las leyes fiscales norteamericanas han estimulado esta acumulación de riqueza en obras de caridad al eximir casi por completo de impuestos a las contribuciones que se realizan al sector sin fines de lucro. Las naciones de Europa continental también han acumulado una gran base financiera para actividades cívicas sin fines de lucro; sus fuentes incluyen las obras benéficas de los fondos de pensión y las donaciones gubernamentales a «organizaciones cívicas paralelas», así como donaciones puramente personales.

Sin embargo, mientras que, tanto en Estados Unidos como en Europa, aumentan las donaciones brutas al sector sin fines de lucro, disminuyen las aportaciones por individuo; la minoría rica es la que hace crecer los fondos. A finales del gran boom económico de los años noventa, los norteamericanos donaban menos por cabeza que en 1940, al final de la Gran Depresión.

De tal suerte, el impulso individual a dar sigue siendo un problema; los individuos con más propensión a hacer donaciones son personas que luego participarán como voluntarios en el servicio de la comunidad. En Estados Unidos, Robert Wuthnow ha mostrado que la mayor parte de la «bondad institucional» proviene de voluntarios que desean transformar su carácter añadiendo a sí mismos y a sus experiencias con los demás lo

que no pueden encontrar en el frío mundo de las relaciones funcionales o racionales.²¹ Sherry Kleinman y Gary Fine han mostrado que las organizaciones de voluntarios atraen adherentes con la promesa, que en verdad es una exigencia, de cambios en «su yo profundo».²²

El politólogo Robert Putnam ha tratado de analizar esta atracción mediante una distinción entre lo que él llama relaciones sociales «que unen» y relaciones sociales «que tienden puentes». Las primeras consisten en las asociaciones «introspectivas proclives a reforzar identidades exclusivas y grupos homogéneos». Es el dominio del cara a cara; continúa siendo vigoroso. Las relaciones que tienden puentes son «extrospectivas e incluyen personas de diversos sectores sociales». Es el dominio cívico de los extraños, y se está debilitando.²³

La diferencia resulta clara cuando se considera una actividad voluntaria tan particular como la donación de fluidos corporales. En todas las sociedades occidentales, las donaciones de sangre crecen de manera impresionante en épocas de guerra o ataque nacional; la gente «tiende un puente» espontáneamente. En circunstancias más tranquilas, los estadounidenses no lo hacen o, al menos, las tasas de donaciones de sangre voluntarias y gratuitas han disminuido en Estados Unidos durante la última década, mientras que en Gran Bretaña se han mantenido altas.²⁴ En un período de diez años a partir de 1987, las donaciones de sangre cayeron en Estados Unidos de ochenta a sesenta y dos unidades por año.²⁵

El sociólogo británico Richard Titmuss trató de comprender qué es lo que revelan estas cifras acerca de la sociedad civil. *The Gift Relationship*, cuya primera edición es de 1970, establecía una escala de donantes que iba de lo que él llamó Tipo A, «el donante que vende su sangre a precio de mercado», al tipo H, el donante altruista que más se aproxima «en la realidad social al concepto abstracto de “don humano gratuito”». ²⁶ Los donantes norteamericanos cubrían por igual todo el espectro, del tipo A al H; los donantes británicos presentaban grupos más densos en el extremo de las donaciones gratuitas. Más del 70 por

ciento eran originarios de familias en las que nadie había sido receptor de sangre.

Para explicar los motivos de la donación gratuita de sangre, Titmuss —investigador serio— tuvo que formular una pregunta abstracta: «¿Quién me es extraño?» Su intención era destacar la característica más importante de la motivación del tipo H: la de que estos donantes gratuitos no tenían idea de adónde ni a quién iría a beneficiar su sangre. Como no estaban devolviendo sangre que hubiera recibido su familia, podía no haber interacción cara a cara con los receptores. A juicio de Titmuss, la comunidad es vigorosa cuando esa interacción no es necesaria, y débil cuando la donación es personalizada.²⁷

Un informe de Gillian Weaver y Susan Williams sobre las donaciones británicas de leche materna, en línea con el trabajo de Titmuss, ofrece un marco análogo de donaciones impersonales entre los donantes. Puesto que la leche materna —que se da sobre todo a niños nacidos prematuramente— es difícil de extraer y requiere repetidas sesiones para reunir cantidades utilizables, su donación es mucho más trabajosa que las de sangre. Una vez más, la tasa de donación es mayor en Gran Bretaña que en Estados Unidos, y un vez más en Gran Bretaña la regla de donación es el «conocimiento de las donantes de que sus donaciones son para extraños anónimos sin distinción de edad, sexo, condiciones médicas, ingresos, clase, religión o grupo étnico».²⁸

No hay que interpretar estas cifras como demostración de que los norteamericanos son egoístas; señalan más bien un problema estructural del modelo comunitario norteamericano. Del lado positivo, este modelo alienta a cumplir personalmente actividades tales como las de tutoría; del lado negativo, dificulta la percepción y la consideración seria de las necesidades de los extraños. Podría decirse que se trata de un dilema particularmente norteamericano, una compensación por la ausencia de un dominio público viable, más impersonal. Pero el contexto es más amplio. La expansión de organizaciones de trabajo flexibles no es un fenómeno exclusivamente norteamericano; y

tampoco lo es el esfuerzo por reestructurar la asistencia social de acuerdo con las nuevas líneas burocráticas. Ambas cosas provocan el deseo de una comunidad que compense, que contrarreste.

El voluntariado es un pobre remedio para unir extraños o para gestionar situaciones sociales complejas. Falta lo que podría denominarse una arquitectura de la simpatía, esto es, un movimiento progresivo que ascienda de la identificación con los individuos que uno conoce a los individuos que uno no conoce. También falta el prerrequisito de la autonomía: la voluntad de permanecer extraños unos a otros en una relación social. Si las posibilidades de establecer contacto personal y compartir la comprensión disminuyen, el impulso al compromiso se debilita. El sociólogo holandés Abram de Swann ha sostenido que las funciones civilizadoras del Estado del bienestar requieren la «generalización de la interdependencia» en la sociedad.²⁹ Sin embargo, cuando se tiene al voluntario como la figura ideal del cuidado de los otros, la esfera de la consideración mutua es demasiado íntima. Con esto no se pretende descalificar a los voluntarios, sino criticar la idealización de estos «amigos» cuando lo que se necesita es otra cosa que amistad.

UTILIDAD

En la misma medida en que han alabado a los voluntarios locales, los reformadores de la asistencia social han atacado a los trabajadores del servicio público e incluso el propio espíritu de servicio público.

Más en general, durante el último cuarto de siglo se desdeñó el honor del trabajo del servicio público. Lo sorprendente es cómo las personas sometidas a esta embestida han defendido el respeto por sí mismas. Lo han hecho afirmando el valor del trabajo útil antes que el del flexible.

Un reciente informe sobre doscientos trabajadores del servicio público en Gran Bretaña (en el que participé) muestra,

por ejemplo, que han conservado intacto su sentido de utilidad. Un barrendero de Londres declaraba a un investigador:

Seguramente los lunes son los días en que más satisfacción tengo en el trabajo. Es el peor día para la basura, porque en el fin de semana el personal es mínimo. Cuando miro hacia atrás la calle que acabo de limpiar y veo que los montones de basura han desaparecido y todo está limpio, me siento satisfecho.

Una entrenadora de perros para la detección de drogas del servicio de aduanas dice: «Me siento valorada por mi empleador y por el público. La gente sabe que no dejar que las drogas entren al país es un trabajo valioso.» Un instructor de *fitness* en un gobierno local declara la guerra a la gordura; cree que mantener a la gente delgada es un proyecto político.

Particularmente asombroso fue descubrir que muchos creen ser mejores en sus empleos que la gente del sector privado. El instructor de *fitness*, por ejemplo, cree que puede pasar el tiempo necesario e involucrarse más en los problemas de gordura que si fuera un vendedor de gimnasia que tiene que pasar a atender a otro cliente lo más rápidamente posible. Hemos constatado que lo mismo ocurre con muchas enfermeras del servicio público de salud, que creen trabajar mejor que las de los hospitales privados. En el otro extremo de la escala social, el director administrativo de un fondo del servicio público rechazó un ofrecimiento de triplicarle el sueldo si trabajaba en el sector privado, por creer que en éste los trabajos presentan menos retos.

La defensa que montan estos trabajadores del servicio social no se centra sólo en su valor personal *para* la organización, no sólo en su valor personal para el público general, sino también en el acto de hacer algo útil. La utilidad presenta las características del trabajo artesanal, características que incluyen una implicación egoísta en la tarea propiamente dicha. No hay dudas secretas acerca del valor de este trabajo para los otros, pero

tampoco hay en él *amour-propre* en sentido rousseauiano de competición envidiosa, sino simplemente la creencia de que el trabajo vale la pena.

Los trabajadores del servicio social norteamericano comparten estos valores, pero en las profesiones que apuntan particularmente al cuidado de los pobres, los trabajadores sociales norteamericanos tienden a permanecer en el servicio público mucho menos tiempo que sus correspondientes análogos británicos; las tasas de relevo en los empleos de trabajo social en Estados Unidos se han incrementado en la última generación. Las prácticas cada vez más planas y cortas del cuidado sanitario están expulsando de los servicios públicos de salud a los médicos de ambos países. En Estados Unidos, la profesión de la enseñanza se ha dividido; los maestros titulares permanecen en sus empleos más tiempo que en Gran Bretaña —o, sorprendentemente, que en Alemania—, mientras que en los tres países hay un enorme mar de los sargazos de maestros a tiempo parcial que tan pronto entran en la profesión como salen de ella.

No cabe duda de que a los trabajadores del servicio público les importa el servicio a los otros, pero el aspecto artesanal de la utilidad ayuda a la gente a perseverar en unas condiciones en que tan a menudo se pone su honor en tela de juicio. El trabajo mismo proporciona claves objetivas para sentirse uno mismo valioso. Al barrendero le gusta la calle limpia, a la agente de aduana le gusta detectar la droga con sus perros.

El hecho de centrarse en el carácter artesanal del trabajo útil marca la diferencia entre este tipo de cuidado y la compasión. No mueve a la piedad por los que sufren necesidades. Las dimensiones artesanales del trabajo útil sirven para precaverse del error de creer que hacer el bien entraña autosacrificio. Por el contrario, la utilidad debe tener un valor inherente, un foco en un objeto específico, que da satisfacción al trabajador.

En 1708, el *Spectator* de Joseph Addison publicaba una cancioncilla popular que decía:

Dios bendiga al caballero y sus relaciones,
y a nosotros nos guarde en nuestras posiciones.³⁰

Era la idea tradicional de comunidad, en la cual cada uno sabía cuál era su lugar. Addison era ambivalente en lo relativo al «honor de la posición» y sus lectores modernos lo son cada vez más. Las burocracias piramidales podían asignar a todos los individuos un lugar y una función apropiada, verlos como seres humanos totales, pero al precio de negarles participación.

Las innovaciones institucionales de nuestro tiempo encarnadas en la burocracia a modo de disco no dan a los individuos una posición estable ni los ven como seres integrales. En compensación, éstos pueden tratar de conectar con otros, voluntariamente, localmente, cara a cara. De esta manera puede en verdad colmarse un vacío social. Pero no se da solución al problema de la asistencia social. No se puede liberar al receptor necesitado de asistencia social por el simple hecho de abrir la jaula de hierro si no se lo trata con suficiente respeto, así como tampoco se ha liberado al trabajador moderno por el simple hecho de quitar el cerrojo a la jaula de hierro. Lo que requiere el receptor de asistencia social no es la liberación de la compulsión formal, sino una mejor conexión con los demás.

Así como para muchos de nosotros son deprimentes, para muchos trabajadores del servicio público los problemas de la protección social son desafíos estimulantes. Cuando se dedican a su trabajo, estos trabajadores tratan de mantener el respeto por sí mismos haciendo algo útil; las personas a las que sirven son extraños. En este impulso a hacer algo útil hay interés egoísta y también aceptación de la distancia social. Tal vez estos elementos sugieran algo acerca de cómo el respeto por uno mismo y el reconocimiento de los otros podría operar con mayor amplitud en una sociedad desigual que no se parece en nada al mundo estable que evocaba Addison.

Cuarta parte

Carácter y estructura social

El respeto es un comportamiento expresivo. Esto quiere decir que tratar a los demás con respeto no es algo que simplemente ocurra sin más, ni siquiera con la mejor voluntad del mundo; transmitir respeto es encontrar las palabras y los gestos que permitan al otro no sólo sentirlo, sino sentirlo con convicción. Así como Fischer-Dieskau hace real su respeto por su pianista Gerald Moore, así también un trabajador social profesional que se ocupa de la juventud aprende a criticar a los adolescentes de la calle sin provocarles rechazo.

A lo largo del siglo pasado, los antropólogos trataron de comprender los rituales que afirman el respeto en sociedades completamente diferentes de la nuestra. Estas celebraciones rituales contribuían a legitimar las desigualdades de estatus y de riqueza, razón por la cual desconcertaron a muchos de sus estudiosos occidentales, asombrados de que los celebrantes de un rito pudieran sentir tan *naturales* el estatus y la jerarquía. Por eso los antropólogos trataron de descubrir también otras celebraciones rituales que disminuyeran las desigualdades y unieran más estrechamente a los miembros de una tribu, como si la sociedad «primitiva» contuviera también pistas para la izquierda en Occidente.

Tanto el arte como la antropología son orientaciones útiles para explorar cómo podría en nuestra sociedad expresarse respeto más allá de las fronteras de la desigualdad. En busca de

esas pistas descubriríamos algo que no sólo tiene valor social. Estos actos expresivos, cuando tienen lugar, desvelan algo acerca de la formación del carácter: del carácter como ese aspecto del yo capaz de conmover a los otros.

8. LO MUTUO EN EL RESPETO MUTUO

*Qui toujours prent et rien ne donne
L'amour de l'amy abandone.*
(Quien siempre toma y nada da,
el amor del amigo abandona.)

Proverbio francés del siglo XVI

En la década de 1760, de acuerdo con una vieja costumbre, una vez por mes la tía del diplomático Talleyrand abría de par en par las puertas de su mejor salón a los sirvientes y los campesinos que vivían en sus dominios.² Se sentaba en un sillón y ellos permanecían de pie formando un semicírculo alrededor de la dama; delante de la tía de Talleyrand, sobre una mesa, se desplegaba una gran cantidad de botellitas, cada una con una etiqueta escrita de su puño y letra. Un campesino o una campesina, o bien un sirviente o una sirvienta, se adelantaba y describía alguna enfermedad o dolor para lo que necesitaba remedio; la dama seleccionaba una de esas botellas, que contenía medicamentos producidos con hierbas de sus tierras, explicaba cómo debía administrarse el medicamento y dirigía unas palabras de aliento. El «paciente» hacía una reverencia, aceptaba la botella y se reincorporaba al semicírculo, tras lo cual se adelantaba otra persona. Era la «farmacia» de la duquesa.

Lo sorprendente de su farmacia residía en que la tía de Talleyrand era completamente sorda. Los sirvientes reconocían esta circunstancia mediante un estudiado modo de evitar aludir a ella y presentando sus quejas en voz baja; ella se comportaba como si oyera a la perfección y, por tanto, reflexionaba seriamente acerca de qué botella convenía más a cada caso.

Las personas que participaban en la farmacia celebraban un ritual. Las directivas de realización residen en la memoria com-

partida de lo que hay que hacer para satisfacer las expectativas, para desempeñar el rol correspondiente; cada uno sabe dónde ha de situarse, qué ha de hacer, qué no ha de decir. Este ritual exige que los actores desempeñen correctamente su parte. El ritmo del ritual requiere que nadie hable cuando no es su turno o que nadie describa un mal para el que sabe que la duquesa no tiene botella adecuada. También ella, en su papel estelar, observa una determinada disciplina: no se limita a entregar la botella que el campesino «necesita», sino que sabe que tiene que decir algo acerca del modo de emplearla; de allí que realice un pequeño gesto verbal de comunicación. Pero esta comunicación crea vínculos precisamente porque es una actuación —una ficción, si se prefiere—, puesto que ella no oye y sin embargo ellos hablan, mostrándole el movimiento de los labios.

El propio Talleyrand, que no se destacó por sus intereses sociológicos, habría considerado sin duda una pedantería pensar que en este ritual coexistían la desigualdad y el respeto mutuo. Sin embargo, las posiciones y la jerarquía heredadas en una propiedad rural tradicional podían quedar legitimadas si todos tenían la sensación de ocupar una posición honorable, y a eso contribuía la ceremonia. Mil variaciones de esta escena en su salón lubricaban la maquinaria de la sociedad tradicional.

En cierto sentido, este ritual no tiene nada de extraño; cuando no podemos hacer prácticamente nada en caso de enfermedad, desastre amoroso o traspie financiero de nuestros amigos, el consejo que les ofrecemos se asemeja a la entrega de botellines de la duquesa. En cualquier buena discusión tiene lugar algo de ese mismo juego de deferencia e inclusión: el que escucha juzga cuándo no debe interrumpir; el que habla, cuándo solicitar una pregunta. En sus ficciones y sus sagaces silencios compartidos, la escena de la farmacia tiene su equivalente moderno entre los amigos de los brahmanes de Boston que tratan su empleo de vendedor más como travesura que como necesidad.

No obstante, la ratificación de la desigualdad ofende las sensibilidades modernas. La fuente de esta ofensa parece estar

en el vínculo mismo. Lo que une a la duquesa y sus campesinos es precisamente que los respectivos comportamientos se adaptan recíprocamente. Para comprender qué clase de vínculo social produce la celebración, tal vez sea útil comparar esta «farmacia» con una actuación con menos carga política, digamos, la ejecución del Quinteto para clarinete en si menor, op. 115, de Brahms, obra que el compositor terminó en 1891.³

Un grupo de aficionados puede abrirse camino a través de las notas, pero en general terminará creando un espeso caldo sonoro. El desafío que Brahms lanza a los ejecutantes consiste en esclarecer la densa textura de la partitura. Las indicaciones de expresión del compositor dan ciertas pistas, pero insuficientes, acerca de cómo conseguirlo; los ejecutantes tienen que solucionar el problema por sí mismos. Y lo hacen inventando rituales para tocar juntos.

Por ejemplo, tocar al unísono —hacer sonar diferentes notas en diferentes instrumentos al mismo tiempo— es una forma básica de cooperación rítmica, pero cooperar de esta manera es más difícil de lo que el oyente pueda imaginar. En el comienzo del Quinteto, Brahms propone a los ejecutantes un problema particularmente arduo de unísono rítmico. Durante los primeros veinticuatro compases hemos intercambiado en uno y otro sentido un fluido grupo de fragmentos melódicos. De pronto, en el compás 25, el movimiento se interrumpe cuando los cinco instrumentos tienen que tocar al unísono tres acordes fuertes y secos. El acorde central es el más difícil, porque es el más breve; una semicorchea como un chasquido.

En el ensayo, los ejecutantes tienen que inventar la manera de subrayar que la música detiene de golpe lo que se ha oído hasta ese momento. Una solución es acortar más aún la duración total del acorde central, que es ya el más breve. Tal vez el clarinetista tenga la mayor dificultad física para lograrlo, pero todos los ejecutantes deben sentir juntos esa brevedad para hacer perceptible la interrupción. Aquí comienza el vínculo entre los cinco músicos, con el contacto visual y los gestos corporales para darse indicaciones unos a otros.

O tomemos el problema del equilibrio entre las voces dominantes y las subordinadas. En el Quinteto, Brahms plantea este problema con un recurso rítmico de anotación; se trata de una síncopa que, en un instrumento, prolonga una semicorchea en una figura mayor del compás siguiente, mientras otro instrumento suena a tiempo. La síncopa en el tiempo débil se produce en un pasaje particularmente denso del primer movimiento, los compases 58-59, en la viola y el segundo violín, mientras en el tiempo justo todo se vuelve confuso en los otros instrumentos.

Aquí la colaboración exige autocontención, lo que las voces interiores logran mediante otro pequeño gesto expresivo: no incrementar el volumen en su síncopa. En teoría, el hecho de contenerse mantiene a los demás a distancia. En cambio, en la ejecución del Quinteto, evitar el peligro del *crescendo* logra a la vez la distinción y la articulación dentro de un todo. Al contenernos hacemos sentir nuestra presencia, que es el aspecto más sutil y más positivo de la reserva.

Lo mismo que en todo trabajo expresivo, hay un problema objetivo que resolver: la confusión de notas. Los ejecutantes tendrán que resolver conjuntamente ese problema aprendiendo a tocar como uno solo, al unísono, pero aprendiendo también a retraerse o a dominar. Los gestos sonoros que crean se convierten en rituales que los orientan mutuamente y hablan juntos.

Los rituales de la vida social son actos igualmente complicados de entretejido de personas, con la gran diferencia de que el «texto social» no es una partitura musical escrita, sino que emerge por ensayo y error y luego se graba en la memoria en forma de tradición. La influencia de la tradición deriva de ese saber previo de cómo expresarnos a los otros; mientras que los músicos de cámara pueden servirse de la ayuda de las tradiciones interpretativas, el verdadero elemento de cohesión social se da cuando los intérpretes tienen que producir las cosas por sí mismos.

Los rituales de igualdad y fraternidad de las primeras fases de la Revolución Francesa trataron simplemente de sustituir la desigualdad por la igualdad como su legítimo tema. En la «Fiesta de la Unidad y la Indivisibilidad de la República», que tuvo lugar en París el 19 de agosto de 1793, los revolucionarios construyeron una gigantesca diosa desnuda de cuyos pezones manaba una corriente de agua con aspecto de leche que todos los ciudadanos beberían en libertad e igualdad.⁴ Pero estos rituales de igualdad languidecieron pronto. Sus convenciones no eran convincentes.

Hay otro esclarecedor contraste entre la ejecución del Quinteto de Brahms y la participación en el ritual de la farmacia. Los gestos de ejecución de un grupo musical no son invalidados por una interpretación diferente, incluso contraria, de otro grupo de ejecutantes; cuando tocamos bien, el hechizo de la convención está asegurado. Sin embargo, un sirviente o un campesino irritado por este ritual de desigualdad tratará de romper el hechizo de la convención de la manera más brutal, mostrándole a la anciana que sabe que es sorda.

Precisamente deshaciendo el poder del ritual, su hechizo unificador, fue como la sociedad moderna intentó desarraigar la influencia de la desigualdad sobre la manera en que los individuos se sienten a sí mismos: tratar la desigualdad como un hecho en bruto, no como una representación. A juicio de sociólogos como Peter Berger, la sociedad paga un precio cuando trata de hacer tal cosa; debilita el sentido mismo de honor social. Berger explica este precio de la siguiente manera:

En un mundo de honor, el individuo descubre su verdadera identidad en sus roles, y rechazar los roles es rechazarse a sí mismo [... Hoy] el individuo sólo puede descubrir su verdadera identidad emancipándose de los roles que la sociedad le impone, que sólo son máscaras que lo enredan en la ilusión.⁵

El individuo debe «emanciparse» de los roles, de la representación de un papel, de las ficciones colectivas; esta eman-

cipación culmina en el rechazo de los vínculos del honor social.

Los elaborados festivales que organizaban los nazis muestran de modo instantáneo a qué extremo puede ser destructivo el vínculo ritual. Pero a partir de esta experiencia muchos antropólogos discuten la posibilidad de debilitar el poder del ritual, acto tan fundamental de colaboración en las relaciones humanas. Acerca de los rituales de desigualdad, una escuela de antropología ha tratado en consecuencia de invertir la situación redefiniendo la desigualdad misma, para lo que recurrió a la investigación realizada fuera de Occidente, con el fin de mostrar un vínculo de actuación diferente del que aparece en el salón de la duquesa, vínculo cuya primera descripción rigurosa se encuentra en *Los argonautas del Pacífico Occidental*,⁶ el clásico de Bronislaw Malinowski del año 1922.

LA INTERPRETACIÓN DE LA DESIGUALDAD: LA VÍA SOCIALISTA

Los sujetos de Malinowski eran personas que vivían en las islas Trobriand, frente a la costa de Papúa Nueva Guinea. Su elemento de cohesión era dar y recibir regalos. Lo hacían en festivales-mercado en los que los artesanos tallaban collares y pulseras que constituían la riqueza de las islas Trobriand y que, como se hace aún hoy, se distribuían. Estas ceremonias requerían trabajosos viajes en embarcaciones especiales entre las islas Trobriand, de donde el título de Malinowski, que comparaba estas tribus con los heroicos viajes de Jasón y sus compañeros argonautas en la antigua mitología griega.

Los mercados capitalistas hacen hincapié en obtener algo. Los trobriandeses lo hacen en dar algo. El donante adopta una actitud modesta y simula pedir disculpas porque esa pulsera o ese collar sea lo único que queda de sus posesiones, y arroja el objeto a los pies de quien lo recibe. La persona a la que se regala tan preciado objeto debe representar su papel, comportarse

como si no pudiera aceptarlo, reconocer el verdadero poder del regalo, levantarlo sólo por un momento y soltarlo como si le tuviera miedo.⁷

Por el tono, las fiestas de las Trobriand recuerdan la conducta *tanomu* de los japoneses que marca dependencia; ambos destacan una insuficiencia personal. La conducta de borrarse tiene su eco occidental en el caballero no jactancioso de sus posesiones, sino tímido. Lo que a nosotros nos choca de los rituales, recíprocos para sus participantes, es que no hay perdedores.

Un hombre o un grupo que «tiene éxito» con el regalo de una joya de concha obliga a los otros, quienes en algún momento futuro tendrán que devolver las conchas en una ceremonia inversa. Pero, mientras tanto, cada parte permanece ligada a la otra por la asistencia mutua. Este vínculo no es el de la prodigalidad, el del presente de oro que humilla al receptor. Como los rituales Trobriand pasan de generación en generación, los diferentes grupos de las dispersas islas Trobriand se entrelazaban al ritmo de dar, recibir, asistir y devolver. Semejante intercambio convierte a los «enemigos en amigos», para decirlo en palabras de la antropóloga Annette Weiner.⁸

Muchos lectores occidentales vieron en los descubrimientos de Malinowski en el Pacífico un espejo que se ponía ante su propia sociedad, en particular en lo relativo al individualismo posesivo y la codicia del capitalismo occidental. Ya desde el surgimiento de la sociedad mercantil en las ciudades medievales, el historiador George Duby sostiene que «la motivación permanente del beneficio socavó el espíritu de prodigalidad [como simple generosidad]». Karl Polanyi considera en *The Great Transformation* que el equilibrio social entre dar y recibir beneficios cambia decisivamente a finales del siglo XVIII. Gareth Stedman Jones se centra en la «deformación del regalo» en el Londres de la década de 1860. «Sea cual fuere la época –observa a propósito de este estilo de razonamiento la historiadora Natalie Zemon Davis–, la dirección del cambio es siempre la misma.»⁹ Esto es, la de una economía cada vez más posesiva, menos generosa, que a su vez empobrece el espíritu de mutualidad.

El espejo de Malinowski reflejaba una posibilidad más positiva para su colega Marcel Mauss, sobrino de Émile Durkheim. De su tío, Mauss había aprendido que el precepto del intercambio recíproco entrelaza a la gente en grupos; Malinowski refinó el precepto al indicar de qué manera objetos como joyas de concha se convierten en símbolos de respeto mutuo en un ritual. Mauss venía a añadir un ingrediente de liberación.

Creía que los trobriandeses presentaban un ejemplo de ritual de desigualdad radicalmente diferente del que mantenía la cohesión del *Ancien Régime*. En las islas Trobriand, los recursos de la población eran desiguales; más aún, sus intercambios eran asimétricos. Al dar, se creaba un desequilibrio entre los individuos y los grupos. Mauss sostenía que precisamente el desequilibrio era lo que creaba un vínculo expresivo entre ellos, y que en esa asimetría hay una lección para el socialismo.

Lo que Mauss persigue es mostrar qué sucede en un intercambio capitalista ordinario: yo te vendo caviar y tú me pagas en dinero, guantes o espinos de erizo de valor equivalente. Si ambos lados se equilibran, el mercado cuadra. Pero este intercambio, dice Mauss, no crea vínculo emocional. Nuestras relaciones sólo arraigarán cuando dejemos de reconocer equivalencias. Para tomar otro ejemplo de la vida ordinaria: cuando en un restaurante llega la cuenta, alguien se pone a calcular qué comió y cuánto bebió cada persona para establecer su participación exacta en la cuenta; la camaradería de la noche se ha evaporado. En cambio, nos comportamos como amigos cuando contribuimos sin esos cálculos, tal vez cubriendo sin ninguna queja incluso la parte de algún comensal pobre.

Cuando empezó a desarrollar el principio del intercambio asimétrico, Mauss tenía en vista un objetivo amplio: lo «social» del socialismo. En sus últimos años de vida trató de dar sentido antropológico a la frase de Marx: «De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades.» La deuda de los trobriandeses le sugirió que esta relación nunca cuadra; nunca hay equivalencia. Como antropólogo, creía que los rituales como los de los trobriandeses podían presentar y expresar ese

desequilibrio de tal modo que, al celebrar conjuntamente el rito, los individuos se conectaran entre sí en lugar de quedar separados por la desigualdad.

Sus escritos sobre este tema son más bien exploraciones que ideas acabadas. Pero llegó bastante lejos como para comprender que tal vez hubiera descubierto un principio básico acerca de la conducta adecuada a un Estado del bienestar. El primer enunciado de este vasto objetivo se encuentra en la conclusión de su libro *El don*, publicado el año de su muerte, 1950. Mauss dice que el Estado del bienestar debe al individuo algo más que una simple devolución monetaria sobre la base de las contribuciones. ¿Por qué?

El trabajador ha dado su vida y su trabajo [...] a la colectividad y [...] a sus empleadores [...] aquellos que se han beneficiado con sus servicios no quedan en paz con él por el mero hecho de pagarle el salario, y el Estado, representante de la comunidad, le debe, junto con sus empleadores y con el concurso del propio trabajador, cierta seguridad en la vida, contra el desempleo, la enfermedad, la vejez y la muerte.¹⁰

Una vida entera de duro trabajo no tiene equivalente monetario; en consecuencia, un sistema de protección social no debería basarse en el dinero con el que la gente ha contribuido al mismo. Los trabajadores deben contribuir a sus pensiones, pero no sufrir recortes cuando las contribuciones tocan a su fin. La asimetría entre el trabajo y las prestaciones sociales es el fundamento de la rama maussiana del socialismo.

Mauss observó que muchas sociedades tradicionales practicaban el sistema asimétrico de ayuda social; discutió que la sociedad moderna fuera demasiado pobre para permitírsele.

Y sin embargo, tal vez *El don* sea un título desafortunado para el libro, pues Mauss creía que aquellos que se benefician deben devolver algo, aun cuando no devuelvan, ni puedan, en términos de equivalencia. Tienen que hacerlo para lograr respeto a los ojos de los demás y ante sí mismos. La antropóloga

Mary Douglas aplicaba este mismo precepto a la compasión. «Se piensa que la caridad es un don gratuito —escribe—, una entrega de recursos voluntaria, no requerida.» La dificultad está en que «aunque alabamos la caridad como virtud cristiana, sabemos que hiera». ¹¹ Si no pedimos nada a cambio, no reconocemos la relación mutua entre nosotros y la persona a la que ofrecemos nuestro don. «No hay dones gratuitos», dice Douglas. ¹² En términos sencillos, la reciprocidad es el fundamento del respeto mutuo.

Podría parecer que este precepto excluye al donante de sangre o de leche materna que no conoce al receptor, o al voluntario que sólo envía un cheque a una organización; aparentemente, están haciendo un don gratuito. Sin embargo, hay implícita una transacción, aunque impersonal y definida sólo en la cabeza del donante: el o la donante *devuelven* algo a la sociedad. El trabajador del servicio público que realiza un trabajo útil hará mentalmente la misma operación. Aunque un contable nunca sea capaz de calcular qué «debe» a la sociedad un donante de sangre, el donante inventará la deuda y hará la donación.

He aquí una interpretación imaginativa de la responsabilidad, que no puede ser objeto de confirmación material. Alain Caillé, estudioso de Mauss, dice que todos los símbolos adquieren poder emocional precisamente porque no podemos traducirlos en valores equivalentes. En concreto, esto es lo que ocurre cuando un juez invoca «la majestad del derecho»: el tribunal queda en silencio y el criminal baja la cabeza. «Majestad» tiene un efecto irresistible, pero es difícil explicar ese efecto en otras palabras. En la vida cotidiana, dice Caillé, estamos constantemente dando y recibiendo significados que somos incapaces de medir. ¹³

Mauss trató de reimaginar la desigualdad maligna como ausencia de devolución. El intercambio une a las personas mediante cierta clase de devolución, simbólica o material, pero, en esta forma asimétrica, el intercambio no tiene por qué igualar los recursos. Lo que deseaba Mauss en la práctica era que, al

devolver prestaciones a los individuos, el Estado del bienestar pasara por encima de diferencias de clase y de riqueza. Mauss deseaba romper el *ethos* capitalista de devolver a cada uno exactamente lo que «merece».

¿Qué papel desempeña el ritual en esta redefinición socialista de la desigualdad? Otro heredero de Mauss, Pierre Bourdieu, trató de responder a esto en sus investigaciones sobre los cabila que viven en las colinas de Argelia. ¹⁴ Por ejemplo, cuenta el caso de un aldeano que, venido a menos, se hace ladrón y roba piedras del muro de contención de un vecino. La víctima declara: «No es así como se construye una casa legal y justa.» La persona interpelada es el hermano del ladrón. La víctima de la aldea no lo tolerará: «Te equivocas en no aceptar responsabilidad ante mí junto con tu hermano.»

Precisamente en ese momento comienza la magia del ritual y su poder de unión. Ni la víctima ni los otros hombres de la tribu quieren que les devuelvan las piedras; quieren que el hermano hable. Éste expone francamente la corrupción del ladrón, pero también invoca la virilidad del padre de ambos, que produjo muchos hijos, y la tribu queda satisfecha. El hermano ha intercambiado palabras.

Cuando el ritual une a las personas, observaba Bourdieu de modo más general, lo hace permitiéndoles «mutar» un hecho material en gesto expresivo compartible y, además, sostenido. Un intercambio económico es una transacción breve; las nuevas formas institucionales de capitalismo son sobre todo a corto plazo. Por el contrario, un intercambio ritual, en particular de tipo asimétrico, crea una relación más prolongada; los actos recíprocos del habla se convierten en hilos que se entretajan formando una trama. El Estado del bienestar que Mauss imaginó en Francia, como los rituales que Bourdieu estudió en las colinas del Norte de África, tienen el carácter de proyectos sociales imposibles de llevar a cabo, que mantienen su actualidad precisamente porque son ambiguos. Son como historias sin conclu-

sión posible, sin desenlace; en cambio, en el mundo de las transacciones, en el capitalismo verdaderamente flexible, lo que domina son los finales rápidos y tajantes.

La observación de Peter Berger acerca del poder de conexión de los rituales podría reformularse así: ¿por qué el capitalismo moderno no los produce? Es indudable que, en el Estado del bienestar, el funcionamiento de algo afín a la farmacia de la duquesa redundaría en interés de los poderosos. Los motivos por los que no sucedió tal cosa son la insistencia del capitalismo en la simetría del intercambio y la creciente brevedad de su marco referencial de tiempo compartido.

Por supuesto, el acusar al capitalismo corre el riesgo de convertirse en ejercicio de ideología. En Cabrini había pocos rituales de unión porque teníamos poco para devolver; y en dinero, nada. Si se nos hubiera permitido participar en el gobierno del complejo, al menos habríamos devuelto nuestra participación, nuestro tiempo, devolución que habría estado de acuerdo con el principio de asimetría de Mauss. Pero incluso esa devolución habría sido gratuita. Los administradores de la ayuda social *no nos necesitaban*. No nos necesitaban para financiar y proyectar las viviendas ni para gobernar la comunidad. El mismo problema existe en la forma más elemental de la desigualdad: la de los talentos. El científico especializado en cohetes puede realizar perfectamente sus cálculos sin tener en cuenta que una persona normal los entienda o no, lo que constituye una fuente de indiferencia para con los demás, propia de un artesano o de un técnico.

Sin embargo, la visión que Mauss tiene del intercambio es convincente, tan convincente en las artes como en la sociedad. Ciertamente, revela las relaciones que establecen entre sí los músicos mientras ejecutan una partitura. Incluso la experiencia sonora que menos maussiana parece —la de equilibrio— es en realidad una confluencia que no se calcula. En el Quinteto de Brahms, el clarinete tiene en toda su tesitura un penetrante poder, sólo igualado por la cuerda en sol del violonchelo cuando se la toca cerca del puente; las adaptaciones que tienen que ha-

cer todos los ejecutantes a ese penetrante poder requiere desplazamientos del arco y presión en la lengüeta.

«Mutuo» no puede significar «igual», ni en arte ni en el ritual social, si «igual» significa a su vez «igualmente distribuido». El vínculo de ejecución, la experiencia de mutualidad, rechazan esa explicación. Pero lo que falta en la explicación maussiana del ritual es el carácter de las personas interactuantes. En música, el carácter de un ejecutante —de acuerdo con Dietrich Fischer-Dieskau— reside más en el sonido que en el yo, y puede que ese precepto baste para la música. En la sociedad, tal vez no.

EL RESPETO POR UNO MISMO Y EL RESPETO MUTUO

En un estudio sobre un gueto negro de Filadelfia, el etnógrafo Elijah Anderson conoció a un hombre al que llama simplemente «Robert», un traficante de droga detenido a los diecisiete años por ataque violento a otro traficante.¹⁵ En la cárcel, Robert comienza a cambiar. Los códigos de la calle, que le habían procurado el respeto de otros muchachos a la vez que dinero, se le tornan vacíos; aprende a leer de manera autodidacta, sobre todo el Corán, otras obras religiosas y libros sobre historia de la raza en Estados Unidos. Robert decide, cuando salga, llevar una vida decente a tono con su nueva conciencia.

Anderson describe lo difícil que es eso para Robert cuando se halla de nuevo en las calles de Filadelfia. El ex delincuente encuentra otras tres personas análogamente decididas a empezar de nuevo; juntos topan con un hombre mayor dispuesto a montar para ellos un chiringuito donde vender frutas y perritos calientes. Al principio, Robert pierde el respeto de sus compinches por portarse bien, y al mismo tiempo tiene que luchar contra el mundo exterior, que pone su aventura en peligro.

Lo más notable de esta historia, que pone de manifiesto la formidable capacidad de Anderson como entrevistador, es que,

para sobrevivir en el barrio, Robert debe aprender a reconstruir los rituales de dureza y de virilidad del gueto. Emplea la perspicacia de la calle —de giros verbales a gestos físicos de amenaza— para hacerse un territorio propio «limpio»: finalmente, consigue una posición respetada en la comunidad por su dureza, puesta ahora al servicio de fines decentes.

Pero ahora el respeto de Robert por sí mismo no depende de los otros. El «código de la calle», como lo llama Anderson, los intercambios mutuos que producen la hermandad negra son rituales que Robert ha aprendido a manipular, pero también ha aprendido a tomar distancia de ellos. En verdad, se ha vuelto ingenioso en la manipulación de los rituales de la calle que utiliza, pues sabe cuándo amenazar o cómo aparentar de repente que cede; lejos de ser una marioneta del código de la calle, se ha convertido en su titiritero.

El intercambio verdaderamente mutuo ha terminado y, en su lugar, lo que gobierna las relaciones de Robert con los demás es el respeto por sí mismo, fundado en la conciencia. Podría esto parecer la historia liberal del individualismo llevada al gueto negro, el tipo de historia que imagina el filósofo Adam Seligman cuando describe cómo en la sociedad moderna «la conciencia reemplaza al honor»: «el foco del agente moral se recoloca en el individuo y se separa de las externalidades del papel y del estatus». ¹⁶ Pero Robert no podía sobrevivir sin suscitarse cuidadosamente el respeto de los otros.

La diferencia entre su vida en las calles y la teoría liberal va más allá aún. Los valores de lo correcto y lo erróneo que Robert aprendió en la cárcel leyendo el Corán no le son propios ni son susceptibles de negociación en la calle; sucumbiría emocional y materialmente una vez que comenzara a buscar atajos en la aplicación de estos preceptos rígidos. El antropólogo Frank Stewart teme que la quiebra de los códigos del honor grupal dé lugar a la aparición de un relativismo amorfo, individual:

El código de honor se reduce a algo así como la máxima «sé fiel a ti mismo» [...] Se puede decir que casi cualquier

conjunto de valores que uno abrace con convicción cumple la función de código de honor, y que el título de honor personal es la posesión de un sentido adecuado del honor. ¹⁷

«Cualquier conjunto de valores» no le servirá a Robert. Para mantenerse vivo, necesita que todo intercambio en la calle sea moralmente simétrico; aun cuando está dispuesto a dar crédito a los hambrientos, también los juzga de acuerdo con un patrón implacable de lo correcto y lo incorrecto.

Por último, Robert ha hecho en cierto modo a los demás un don simple y gratuito: no ha abandonado la comunidad. La gente que tiene control de sí misma suele abandonar las escenas en las que su vida se quebró, que es lo que realmente ocurrió con muchos muchachos que huyeron de Cabrini en la generación posterior a la mía, y no hay en ello ninguna vergüenza; muy fácilmente el «código de la calle» podía volver a arrastrarlos cuesta abajo. A pesar del temor a esta atracción, Robert volvió, y se quedó, para demostrarse algo a sí mismo.

En vidas menos puestas a prueba, la historia de este joven excepcionalmente fuerte crea una sensación de desconcierto, produce una tensión entre el respeto por uno mismo y el respeto mutuo. El intercambio lo une a los otros en la calle, pero no como creían antropólogos como Mauss. Los dictados morales del respeto por uno mismo independientes del proceso de intercambio han echado raíces en él; precisamente porque Robert siente con tanta fuerza el gobierno interior, puede ofrecerse nuevamente a la comunidad.

La vida de Robert en la calle apunta al elemento ausente en la explicación de Mauss: una persona que se aferra a un conjunto de creencias a pesar de que entren en conflicto con las de su entorno, tiene que pensar que esas creencias son más importantes que los valores que mantienen unidos los grupos. Lo que aquí importa son las desigualdades de valor, y son precisamente esas desigualdades las que dan forma al carácter y a la estructura social. En la calle, esa afirmación del carácter se traduce en un problema de autoprotección. Este problema se plantea debi-

do al poder que tienen en la calle las ejecuciones rituales de respeto en conjunción con otras, a saber, los gestos corporales, las palabras y los actos que componen el «código de la calle». Los actores son al mismo tiempo hermanos y amenazas al respeto por uno mismo.

Al reflexionar sobre la historia de Robert llegué a apreciar más el vínculo social de la ejecución musical. Es claro que en la ejecución musical hay interpretaciones conflictivas y egos conflictivos. Sin embargo, la sugerencia que encierra la historia de Robert se debe justamente a la dificultad de protegerse a sí mismo mientras se conecta con los demás.

En resumen, los intercambios rituales construyen el respeto mutuo, ya sea en las islas Trobriand, en los castillos rurales franceses, entre músicos o en las calles de un gueto urbano. Tan profundo es el poder del intercambio expresivo, que se lo puede poner al servicio de los fines más contradictorios: la desigualdad puede sentirse como algo bueno, o la no posesividad puede parecer natural. El arte de expresar respeto, como cualquier acto expresivo, no sólo implica justicia, verdad o bondad. Y como muestra con claridad la experiencia de Robert en las calles de Filadelfia, la expresión de respeto mutuo puede hacer daño a un individuo.

Sin embargo, no creo que el respeto mutuo sea un mero instrumento para lubricar los engranajes de la sociedad. Este arte tiene consecuencias para las personas que lo practican; el intercambio vuelve a las personas hacia fuera, que es una actitud necesaria para el desarrollo del carácter.

9. EL GIRO DEL CARÁCTER HACIA AFUERA

EL ACTOR SEGURO

La anticuada frase inglesa «un carácter sólido» se refiere a una persona que podría en justicia sentir respeto por sí misma. En su versión norteamericana, alude a alguien que se siente seguro de sí mismo, equivalente al francés «cómodo en su piel». Todos estos usos suponen autoconfianza.

Como descubrí en mi juventud, cuando me falló la mano, la autoconfianza puede resultar un fundamento ambiguo del respeto por uno mismo. En el polo opuesto al de mi existencia en ambientes minoritarios, un muchacho de la calle como Robert descubrió que únicamente podía mantener el respeto por sí mismo si realizaba un incierto giro hacia afuera, si adoptaba y ponía a prueba valores nuevos.

El antropólogo Claude Lévi-Strauss dio un paso más. Creía que los individuos con confianza en sí mismos podían hacerse un grave daño; podían quedar paralizados por sentirse cómodos en su piel. Lo que este autor plantea es cómo quienes se vuelven hacia afuera pueden, no obstante, retener un sentido íntimo de sí mismos.

Al realizar el trabajo de campo para su libro más famoso, *Tristes Trópicos*, Lévi-Strauss se encontró en los años treinta con una tribu de la selva brasileña que parecía paralizada por la autoconfianza. En un primer momento, los indios bororo lo im-

presionaron por su gran habilidad para construir aldeas y el desmedido orgullo que eso les producía. Aquellas aldeas, decían los bororo, reflejaban directamente el cosmos. Al observar el cielo por la noche, los bororo dedujeron que el universo era circular y que estaba dividido en cuatro trozos como una tarta. De la misma manera veían el cielo nocturno los antiguos romanos; y los bororo, como los romanos, aplicaron a la tierra esta armonía celestial. La aldea bororo tenía la forma de un círculo de chozas: las del perímetro las habitaban las mujeres y el centro contenía la casa de los hombres. En el interior del círculo, cuatro grupos de parentesco ocupaban las cuatro porciones de terreno.

El diseño orientaba todas las actividades cotidianas de la tribu. Las mujeres trabajaban fuera del círculo; los hombres y las mujeres hacían el amor en cuadrantes específicos, de acuerdo con sus marcos de referencia familiares; los hombres sólo se movían por el centro; la aldea oraba en un espacio comprendido entre el perímetro y el centro, únicamente en un cuadrante. Los «códigos de la calle» eran aquí códigos de las porciones, la periferia, el centro y el círculo como totalidad; el respeto mutuo significaba hacer lo correcto en el lugar adecuado.

Durante sus paseos por las áreas cercanas a estas aldeas, Lévi-Strauss descubrió que la rigidez de la planificación de los bororo hacía vulnerable la tribu. Los bororo habían llamado la atención de los padres salesianos, un grupo misionero que trataba de convertirlos al cristianismo. Estos sacerdotes no discutían sobre cosmología con los nativos, pues a los bororo les pareció un tanto primitivo el relato cristiano del Génesis: un desordenado Jardín para niños grandes a los que se prohibía clasificar las cosas por sí mismos. Los padres salesianos trataron en cambio de quebrar la supremacía de la visión del mundo de los bororo mediante un simple cambio en el plano de la aldea: Lévi-Strauss observó que «el medio más seguro para convertir a los bororo es hacerles abandonar su aldea y llevarlos a otra donde las casas estén dispuestas en filas paralelas».¹

Con la excusa de diversos desastres naturales, los sacerdotes

forzaron a los bororo a que abandonaran su aldea tradicional. Eso tuvo efectos profundos. Desorientados, los bororo perdieron confianza en sí mismos; Lévi-Strauss dice que «desorientados en relación a los puntos cardinales, privados del plano que confirma su saber innato, los indígenas pierden rápidamente el sentido de las tradiciones».² Pero la tribu no era simplemente víctima del mundo exterior. Debido a la rigidez de la construcción del edificio comunal de los bororo, la supervivencia de la comunidad era frágil; el cambio en una de sus partes daba al traste con la estructura toda. Su propia coherencia invitaba a la victimización.

A los bororo opuso Lévi-Strauss los emigrantes de la selva que precisamente por entonces, los años treinta, empezaban a desplazarse a las ciudades brasileñas, enorme diáspora que a este autor le parecía emblemática de lo que ocurriría en el siglo XX a las poblaciones aldeanas y agrícolas en todo el mundo. El antropólogo observó que muchos de estos emigrantes brasileños no se mostraban análogamente paralizados. Se mantenían orgullosos de sus tradiciones e incluso podían adaptarlas a nuevas circunstancias; las antiguas religiones sobrevivían el tránsito al mundo de los automóviles y la Coca-Cola. En realidad infligieron cierta venganza a los misioneros, que con frecuencia palidecían ante misas en las que María aparecía en forma de orquídea de la selva o el niño Jesús como mono sagrado.

¿Por qué estos inmigrantes eludieron el destino de los bororo? Lévi-Strauss dudaba de que la «modernización» actuara como faro que llamara a los indios a olvidar quiénes habían sido. Por el contrario, estos inmigrantes brasileños de las ciudades le parecían asemejarse a los *émigrés* que llevaban iconos ocultos en sus maletas cuando huyeron de la Rusia revolucionaria a París; los emigrantes brasileños llevaban en su equipaje mental nítidas imágenes de sus aldeas acerca de cómo debía ser el mundo y las prácticas rituales que reafirmaban esa imagen; a diferencia de los bororo, no exigían consistencia ni coherencia a su visión del mundo.

El antropólogo llamaba bricolaje al proceso de descompo-

ner una cultura en piezas y luego empaquetarla para un viaje. A quienes practicaban el bricolaje, Lévi-Strauss los llamaba *métics*, palabra griega cuyo empleo para extraños el antropólogo convirtió en la idea de personas capaces de recordar de dónde vienen aunque aceptando que ya no pueden vivir allí; y a este tipo de viaje le llamó *métissage*, viaje en el que hay cambio, pero no olvido. El viajero conserva, pues, cierta dosis de seguridad y de confianza en sí mismo al afrontar y aceptar la incoherencia de lo exterior y de lo nuevo.

Tristes Trópicos, al igual que *Los argonautas del Pacífico Occidental* de Malinowski, se convirtieron en parábola para muchos lectores occidentales: cómo preservar un sentido de sí mismo y de grupo en el proceso de cambio. El *métic* seguro llevaba en su equipaje más objetos culturales que los que necesitaba, a sabiendas de que algunas de las cosas que había metido en la maleta resultarían inútiles. Sin embargo, la abundancia daba seguridad y permitía cierto intercambio. Los bororo, en cambio, eran rígidos; su problema parecía encarnar más estrictamente la parálisis en comparación con grupos tradicionales como los brahmanes de Boston, grupos que languidecerían en caso de que sus identidades mantuvieran una seguridad excesiva.

En la exposición de Lévi-Strauss faltan algunos elementos. No explica por qué la gente puede buscar de verdad algo nuevo. Ni explica cómo interpreta el ser humano lo extraño y lo nuevo.

LA REESTRUCTURACIÓN DE LA SEGURIDAD

Este acto interpretativo tiene una estructura. La estructura queda bien ilustrada por la ejecución musical; específicamente en la ejecución pianística, y más específicamente aún en el empleo de la muñeca.

En la música para piano, un punto sobre notas sencillas o sobre acordes indica un sonido breve y separado del anterior y del posterior, conocido como picado o *staccato*. A menudo el

pianista aprende primero a ejecutar un *staccato* manteniendo quietas las articulaciones de los dedos y flexionando la muñeca; este golpecito de muñeca se convierte luego en hábito. Cada vez que el o la joven pianista ve una nota con un punto encima o debajo, recurrirá a este hábito, sin pensar en lo que hace. Pero el trabajo de la muñeca no puede quedar fijado a esta rutina.

En la evolución de las sonatas para piano de Beethoven, por ejemplo, el punto que indica el *staccato* representa sonidos de ataque cada vez más variados, unos como redoble, otros como triángulos y otros incluso como platillos.³ Toda la variedad de los *staccati* de Beethoven hace su aparición en el tercer movimiento de la Sonata n.º 30, en mi mayor, op. 109; en la segunda variación de este movimiento, las notas picadas pueden ejecutarse con golpecitos de muñeca, pero este viejo hábito de ejecución será inútil para los *staccati* de la sexta variación, que sobresaltan al pianista con la súbita y clara conciencia de que el movimiento de muñeca de la segunda variación le impediría fluidez en la velocidad. Así las cosas, el ejecutante tiene que detenerse y estudiar la situación, experimentar; la partitura no da instrucciones acerca de qué tiene que hacer la mano.

Pero con la confusión y la capitulación momentáneas del control no se termina la historia. Los pianistas pueden descubrir la solución que yo encontré, que es la de mantener firme la muñeca y hacer trabajar las articulaciones de los dedos.⁴ Una vez que se ha trabajado conscientemente este movimiento de las articulaciones, la práctica vuelve al terreno del hábito; el ejecutante ya no es consciente a la hora de realizarlo. Pero el efecto más importante de este conocimiento recientemente adquirido está en los otros gestos de la muñeca, que se flexibilizan e interactúan con el nuevo movimiento, de modo que las articulaciones de los dedos y la muñeca se coordinan cada vez más en el conjunto de la mano.

La curva del aprendizaje tiene un nombre formal: encarna el paso del conocimiento tácito al explícito y luego otra vez al

primero. El dominio tácito está formado por hábitos que, una vez adquiridos, se hacen inconscientes; el dominio explícito surge cuando el hábito encuentra resistencia, cuando se topa con un desafío, y se hace necesaria la deliberación consciente. El retorno al dominio tácito no es la vuelta al conocimiento del punto de partida; aunque ahora de manera inconsciente, nuevos hábitos han enriquecido y modificado los antiguos.

Algunos hegelianos creen que esto es lo que Hegel entiende por «dialéctica»; una tesis, su antítesis y luego una síntesis. Pero el paralelismo no es del todo preciso, puesto que Hegel creía que el resultado final sería una autoconciencia de orden superior. En música, la autoconciencia es enemiga del arte; el amplio repertorio de gestos tiene que dar la impresión de que éstos simplemente ocurren, sin cálculo alguno, que es precisamente lo que entendemos cuando decimos que un pianista toca «naturalmente».

El movimiento de lo tácito a lo explícito se distingue en dos aspectos del relato de *métissage* de Lévi-Strauss. En primer lugar, los contenidos de los hábitos y las creencias transforman su significado cuando encuentran resistencias o demandas no familiares. Es como si, al deshacer las maletas en un país extraño, el emigrante descubriera que las preciosas posesiones que había puesto en ellas se hubieran modificado.

En segundo lugar, la autoconfianza ha cambiado de naturaleza. La autoconfianza hundía sus raíces en la etapa inicial de conocimiento tácito; lo que antes del desafío la hacía operativa era su aparente naturalidad. Se trataba de personas que no dudaban a cada momento acerca de qué hacer, de qué pensar. Un repertorio ampliado de gestos expresivos, de prácticas sociales, tiene que recuperar esa confianza funcional. Lévi-Strauss reconoce la necesidad de construir la naturalidad, pero piensa que esto únicamente puede hacerse si la gente siente que sus valores y comportamientos básicos no han cambiado.

Hay razones prácticas por las que es importante que el dominio tácito estimule más la confianza en el hecho de actuar naturalmente que en hacerlo con autoconciencia. Ante todo, porque esto permite una comunicación eficiente entre las per-

sonas. Para tomar un ejemplo muy moderno, veamos cómo se construye una página web. El ejemplo siguiente son las instrucciones de programación que establecen la página web del equipo formado por John Seely Brown y Paul Duguid:

```
<HTML>
<HEAD>
<TITLE>John Seely Brown</TITLE>
<META NAME="GENERATOR"CONTENT=
  "MOZILLA/3.01Gold
(X11; 1; SunOS 4.1.4m)[Netscape]">
</HEAD>
<BODY TEXT="#000000" BGCOLOR="#FFFFFF"
LINK = "#0000FF" VLINK = "#52188C"
ALINK = "#FF0000">
<CENTER><TABLE CELSPACING = 2
  CEELPADDING = 10
  WIDTH = "550" HEIGHT= 60">
<CENTER><P>!--<td width=550 align=center
  valign=middle></td>-->
```

Y así siguen otras doce líneas.⁵

Ver todo esto explícitamente en la pantalla haría extremadamente difícil la comunicación. «La eficiencia de la comunicación —observan los sujetos de esta página web— no reside tanto en cuánto se pueda decir como en cuánto se puede dejar sin decir, e incluso sin leer, en el fondo.»⁶ Ese fondo es el contexto tácito; el primer plano práctico lo constituye el reconocimiento de un nombre.

Con referencia al dominio tácito en general, dice el filósofo Michael Polanyi que «sabemos más de lo que podemos decir».⁷ Análogamente, el teórico de la literatura M. M. Bajtin afirma «la primacía del contexto sobre el texto», de modo que cada vez que leemos una oración arropamos su valor con muchas otras oraciones de las que no tenemos necesidad de ser inmediatamente conscientes.⁸

Si es eficiente, el dominio tácito también proporciona sostén emocional a la manera que el filósofo Maurice Merleau-Ponty llama «seguridad ontológica».⁹ La preocupación permanente por «el sentido de nuestra relación» en una pareja terminaría por matar la relación amorosa. Análogamente, la confianza requiere comprensiones tácitas; la conciencia que cuestiona sin cesar produce una venenosa angustia. La «seguridad ontológica» es más que una experiencia psicológica; es precisamente lo que tratan de dar las pirámides burocráticas del trabajo y de la protección social.

Lo más importante es que el dominio tácito de comprensiones, afirmaciones de apoyo y seguridad ontológica proporciona el fondo que permite a una persona centrarse en la realización correcta de una tarea particular. Los bororo, observa Lévi-Strauss, se sentían orgullosos de sus habilidades colectivas como constructores de aldeas. Y con razón; los dibujos que he podido encontrar de su trabajo muestran una gran sofisticación en la proyección, sobre un suelo ondulado, de la imagen cosmológica plana que veían en el cielo, mientras que los romanos tendían a simplificar esta tarea considerando plano el terreno.¹⁰ En cierto modo, los bororo construían aldeas como nosotros las páginas web: las instrucciones de fondo procedentes del cielo, que daban por supuestas, les permitían centrarse en la dificultad práctica del «primer plano» de moldear la tierra. Si los bororo hubieran tenido que preguntar por qué el cielo es como es, sus trabajos con el hacha y la sierra habrían sido menos seguros.

Sin embargo, en esa «seguridad ontológica» reside su desgracia final. Otro ejemplo musical, más prosaico, puede dar una pista de por qué ocurrió tal cosa. En el llamado método Suzuki para enseñar a tocar instrumentos de cuerda, se aplican trocitos de cinta a las cuerdas del violín o del violonchelo que usa un niño pequeño; la cinta indica al niño exactamente dónde ha de poner los dedos para tocar de modo afinado. Al principiante se le da seguridad, pero no se potencia sus facultades. A menudo, cuando se quitan los trozos de cinta, el niño se

siente completamente perdido; no había escuchado antes el sonido exacto de la cuerda y por eso toca de pronto sin afinar en absoluto.

La contracción de la realidad en aras de la seguridad ontológica es una razón por la que Freud trazó su famosa comparación entre la mente humana y la ciudad de Roma:

Supongamos ahora [...] que Roma no fuese un lugar de habitación humana, sino un ente psíquico con un pasado no menos rico y prolongado, en el cual no hubiera desaparecido nada de lo que alguna vez existió, y donde junto a la última fase evolutiva subsistieran todas las anteriores.¹¹

A primera vista, la comparación parece transmitir sólo la manera en que el conocimiento tácito se aloja en la psique; sin embargo, el propósito de Freud es potenciar las facultades del arqueólogo mental, de la persona que excava en el suelo. La excavación de la conciencia es necesaria en aras de la supervivencia en un mundo hostil, en el que poco puede darse por supuesto. Así como el método Suzuki no potencia las facultades del joven violinista mediante la seguridad, así tampoco ve el artesano constructor de aldeas potenciarse las suyas. Freud discrepa de Bajtin y de Merleau-Ponty al creer que el conocimiento tácito induce a un *falso* sentido de seguridad; si bien es verdad que los sentimientos de seguridad son necesarios para la formación de un yo, con el tiempo no lo sostienen.

El conocimiento tácito proporciona, pues, una imagen del mundo que damos por supuesta, y al hacerlo podemos comunicarnos de manera efectiva, centrarnos en la ejecución de tareas específicas, confiar en los otros y sentir confianza en nosotros mismos. Cuando, en sus ataques a la Revolución Francesa, Burke evocaba las virtudes de la tradición, las tradiciones que él defendía eran las tácitas, los vínculos entre personas que éstas dan por supuestos, vínculos que, precisamente por no ser expresos, precisamente por ser un hábito que se practica desde tiempo inmemorial, son más fuertes que cualquier «idea» de

comunidad. Pero creer que las comprensiones tácitas perduran es sucumbir a un falso sentido de seguridad.

EL GIRO HACIA AFUERA

El dominio institucional moderno, con sus transacciones breves y en permanente cambio, desea rescatar a la gente de ese falso sentido de seguridad. Este nuevo régimen institucional hace particular hincapié en la ruptura de los vínculos de los hábitos profundamente arraigados e inconscientes, aun cuando en el pasado hayan sido perfectamente útiles. La institución emplea la tecnología de la información para eliminar las comprensiones mutuas, a menudo tácitas, que modulan la información a medida que atraviesa las distintas capas de la pirámide burocrática tradicional.

En cierto modo, este credo no es otra cosa que el reflejo moderno de la propuesta que en 1792 hicieron a Burke los defensores ingleses de la Revolución Francesa: la confianza en las cosas tal como han sido terminará siempre por agotarse. Aunque evidentemente cierta, esta perogrullada no es tan simple. Hay agotamientos, hay rupturas, de los que la gente no aprende nada; hay otros, en cambio, a partir de los cuales la gente se vuelve hacia afuera.

En la década de 1930, el filósofo John Dewey trataba de dar sentido a lo que aprenden los pintores cuando se desafían a sí mismos. Gracias al coleccionista Alfred Barnes, Dewey tuvo acceso a un conjunto de pinturas de Matisse, Picasso y Braque, a la sazón figuras poco conocidas en Estados Unidos. En la colección hay una fotografía de Matisse en la que el pintor contempla con visible disgusto una de sus telas, una de sus primeras obras maestras; no conocemos con exactitud la razón del gesto cejijunto del pintor, aunque sabemos que a esa altura de su carrera Matisse temía malograrse a fuerza de repetirse. El acto de autocrítica es un tema que Dewey, como resultado de su conocimiento de la colección de Barnes, recoge en su libro *Art as Experience*.

Este libro es en gran parte un estudio del momento en que el conocimiento tácito se ve desafiado a hacerse explícito. Lo mismo que Merleau-Ponty, Dewey creía en la inicial y orientadora necesidad de conocimiento tácito. «Sólo cuando un organismo comparte las relaciones ordenadas de su entorno —dice Dewey— asegura la estabilidad esencial de la vida.»¹² Su respuesta es simple y al mismo tiempo no lo es: es simple en tanto deseo de aprender algo nuevo acerca del mundo, pero no lo es en tanto, decía Dewey, una persona tiene que asumir la responsabilidad por el agotamiento de su comprensión tácita. A esa asunción de responsabilidad, que se encarna en el ceño fruncido de Matisse, la llamaba «abandono».

Entendemos un poco mejor esta palabra si nos remontamos a su origen. En el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke escribió: «El yo es esa cosa consciente que piensa [...] que es sensible o consciente del placer y el dolor, capaz de felicidad o de desgracia...»¹³ Mientras que en el *Tratado de la naturaleza humana*, Hume afirma que «cuando me adentro más íntimamente en lo que llamo *yo*, siempre tropiezo con una u otra percepción particular, de calor o de frío, de luz o de sombra, de amor o de odio, de dolor o de placer».¹⁴ Para Locke, el yo es «esa cosa consciente que piensa» y que pone disciplina en la sensación; la razón es el señor de la casa. Para Hume, la palabra clave es «tropiezo»: por accidente, por la fuerza de la circunstancia, nos inundan sensaciones imprevistas. Entonces el yo se anima en la consideración del tropiezo como una oportunidad para el autocontrol y no como una amenaza. Dewey escoge la posición de Hume más que la de Locke, pero da un paso más: «Tengo que cogerme en falta a mí mismo.»

Dewey fue el padrino de una escuela de psicología que trató de comprender qué pasaba en la vida ordinaria cuando la gente, más que perder el control, simplemente se abandonaba. Estos psicólogos, sobre todo Anna Freud, consideraban el acto de abandono momentáneo como una «renuncia a la posesión»; al dejarse ir de pronto, una persona es estimulada de nuevo, como podríamos imaginar en el caso de Matisse, el maestro

que temía malograrse.¹⁵ El sentido común expresa esta actividad como ponerse uno mismo a prueba. Una vez más, la expresión es simple y no lo es: es simple en la confrontación de la resistencia; no lo es en la escenificación de la prueba. La frase «renuncia a la posesión» trata de transmitir el abandono de un hábito, la exploración consciente de algo nuevo y difícil, pero activamente, no como una persona derrotada por el mundo exterior. Al declarar que «la forma sigue al fracaso», el tecnólogo informático Henry Petroski trató de transmitir algo parecido; el buen programador no se queda esperando que las cosas fallen, sino que trata de conseguir que los programas no funcionen bien.¹⁶ El aprendizaje consciente tiene lugar únicamente cuando una persona está activamente involucrada en perseguir dificultades, en escenificarlas.

La aparición de la autoconciencia, de la comprensión explícita, se diferencia de los cambios culturales que Lévi-Strauss llamaba bricolaje. Este último imaginaba la conciencia como un saber situar las costumbres y los hábitos en nuevas circunstancias. Si tiene éxito en esta tarea, el o la *métic* continúa aceptando, por fe, aquello en lo que creía antes de empezar el viaje.

Pero no fue ésa la experiencia, por ejemplo, de los judíos venecianos del Renacimiento cuando, en los años 1511-1515 se los obligó por primera vez a aislarse en guetos. La mayoría de estos judíos eran ajenos a Venecia: muchos habían huido de las persecuciones de la Inquisición en España después de 1492, otros eran comerciantes procedentes de Oriente, que se instalaron en la ciudad durante la primera década del siglo XVI. Al estar segregados como extranjeros en las islas del gueto, los judíos se vieron forzados a practicar la lectura comunal de la Biblia y el Talmud por la noche, a puerta cerrada; para mantenerse despiertos, se convirtieron en ávidos consumidores de café.

Durante una generación, nadie pensó en el hábito de beber café; la experiencia más profunda que se abrió al judío ordinario, la lectura del Talmud, permanecía intacta. Esta migración de la Palabra a la noche era un *métissage* simbólico como el que Lévi-Strauss tenía en mente. Pero en una segunda generación,

ese cambio fue objeto de análisis: ¿era algo bueno ese estímulo artificial a la religión? El Talmud no menciona el café, pero los judíos venecianos discutían acerca de qué habría dicho el Talmud en el caso de que los Padres de la Palabra lo hubieran saboreado. La segunda generación, a juicio de la anterior, estaba creando dificultades sin ninguna necesidad; ya tenían bastante con la dura supervivencia en los guetos cerrados. Pero para los jóvenes el mensaje histórico del Talmud había adquirido una vida renovada, «la Palabra en la Diáspora» incorporaba a sus significados las nuevas condiciones de segregación nocturna forzosa.¹⁷

Ese ritmo narrativo no sólo se dio en la migración cultural de los judíos, sino también en la de musulmanes y cristianos. Lévi-Strauss ha replicado que en estos viajes no se reescribieron los textos sagrados, que en verdad no era posible revisar; lo único que se podía hacer era agregar comentarios, que abordaban fragmentos del todo. Pero esta respuesta no toma en cuenta el poder de la Palabra, ya en la forma judía, ya en la islámica, como presencia viva en la vida de los creyentes, una presencia que sólo era posible porque ellos, a su vez, se sentían presentes en el texto sagrado.

He considerado el acto de volverse hacia afuera como encarnación de una condición tanto del carácter como del entendimiento, una nueva relación con otras personas y también con símbolos compartidos como los contenidos en una religión. Para que se dé este giro, tiene que ocurrir algo muy dentro del individuo. «Volverse hacia afuera» significa que el prisionero es él mismo reformador antes que objeto pasivo de reforma; simplemente es imposible prescribirle otro conjunto mejor de prácticas sociales.

Pero sería ingenuo, en realidad una locura, creer que la sociedad estimula este cambio. Es en particular una locura aceptar sobre la base de la fe las declaraciones de creencia en el «cambio desde dentro» de las organizaciones modernas. En la

burocracia a modo de «disco» que he analizado en un capítulo anterior, la realidad es que el cambio se impone desde arriba; en las empresas a modo de disco, los empleados no votan acerca de fusiones y adquisiciones; en los discos del sistema de protección social, los desempleados no votan acerca del tiempo durante el que cobrarán subsidios de paro. Lo que distingue a las organizaciones a modo de disco es el esfuerzo ideológico para presentar estos controles como representativos del deseo de cambio del propio sujeto. La realidad es una desigualdad de poder; la ideología es un deseo compartido de innovación, iniciativa y crecimiento. Los discos hablan el lenguaje de John Dewey, pero raramente practican la «renuncia a la posesión».

El abismo entre el lenguaje y la práctica explica un modelo que ahora se advierte en el trabajo de campo y en las etnografías relativas a las nuevas instituciones. Sometida al cambio, la gente no tiene la sensación de cambiar. Los individuos ya no son autoconscientes de tal modo que puedan abrirse a los demás. El psicólogo Daniel Kahneman cree que para el conjunto de los trabajadores modernos, asumir riesgos produce más depresión y malos presentimientos que esperanza; la gente se centra más en lo que puede perder que en las posibles ventajas; es antes objeto del juego de otros que jugadora.¹⁸ Es lo que Albert Hirschmann llama mentalidad más de «mutis» que de los efectos de «la palabra».

Lo que las organizaciones a modo de disco dejan claro es que el giro hacia afuera en la sociedad, cuando no en el arte, requiere recursos financieros, una densa red de contactos profesionales o el control sobre los demás. En el extremo superior, es posible que una persona maneje el cambio y el riesgo sin hundirse. Pero en niveles inferiores de la institución moderna, el riesgo puede ser depresivo precisamente porque faltan esos poderes.

Decir que el giro hacia afuera es una fuerza del carácter puede suponer que una persona también es fuerte en sociedad, más fuerte que otras. Reaparece la desigualdad. Sin embargo, el

riesgo no es la única medida de este giro. El riesgo, después de todo, es autointeresado; una persona quiere ganar; las cosas nuevas que descubre sólo son medios para ese fin. El giro hacia afuera puede ser también más simple y menos interesado en el propio sujeto: una cuestión de curiosidad.

El ensayista del siglo XIX William Hazlitt dijo que «la mente humana tiene [...] interés natural en el bienestar de los otros».¹⁹ Hazlitt escogió cuidadosamente sus palabras; no afirmó que la gente sea intrínsecamente generosa, sino sólo que tiende a sentir curiosidad por sus prójimos. ¿Qué es lo que nos hace ser así? Si estuviéramos seguros de cómo funciona el mundo, sostiene Hazlitt, no nos interesaríamos tanto por las cuestiones sociales; únicamente nos comprometemos cuando la «vida normal» deja de parecer normal. Pero no es necesario que nos forcemos para hacer tal cosa; podríamos continuar indiferentes a los otros, como hasta el momento. Este «interés natural» sólo puede venir de dentro, de nuestra propia curiosidad, no de la mera circunstancia.

Lévi-Strauss vio los peligros de la falta de curiosidad en la infeliz historia de los bororo, pero el *métissage* no es la respuesta a esa ausencia. Pone más de relieve cómo puede preservarse el pasado que cómo puede comprometerse y explorarse el presente. La práctica artística proporciona un modelo real del giro hacia afuera, como en la respuesta al desafío que plantea en música un *staccato* extraño. Pero en esta respuesta no entran en juego la desigualdad y el poder sobre otras personas. Las dudosas prácticas sociales que hoy celebran las instituciones a modo de disco proporcionan un modelo restrictivo de esta fuerza de carácter: se celebra más el riesgo que la curiosidad desinteresada.

Lo que más complica la formación del carácter –si una persona se vuelve realmente hacia afuera y cambia sus ideas y sentimientos gracias a la influencia de nuevas personas o nuevos acontecimientos– es el regreso al mundo que ha dejado atrás.

Los cambios en la conducta o en la actitud suelen ocurrir mucho antes de que la gente se dé cuenta de que ha cambiado. Hizo falta una tercera generación de judíos venecianos para que la religión nocturna se convirtiera en una práctica de aceptación general y naturalizada; Robert pasó varios años antes de poder manipular el código de la calle de acuerdo con nuevas claves y a sabiendas de lo que hacía. Y más tiempo aún necesitaban quienes no han hecho el viaje para comprender a quienes lo han hecho.

Esta dificultad parece obvia, aunque tiene que ver con un tema vasto y complicado: la identidad grupal. El conocimiento social tácito no comprobado es como un retrato de grupo, esto es, una imagen compartida de cómo deberían ser las cosas. El conocimiento social comprobado adopta la forma de narración, de historia compartida de cambio. Antes de la llegada de los padres salesianos, los bororo compartían una imagen de su lugar en el mundo; la tercera generación de judíos venecianos compartía una historia. Compartir una imagen común es algo que se da por igual e instantáneamente; compartir una historia es más problemático. Con el tiempo, las historias vitales individuales se entrecruzan de modos complicados, de manera que la historia puede negar a una persona la comprensión que ha concedido a otra.

Las imágenes clasifican: hay quien pertenece al retrato del grupo; hay quien no. Las antiguas leyes de Estados Unidos que afirmaban que una gota de sangre negra bastaba para que una persona fuera negra son un extremo de esa clasificación, en la que una piel de color imponía una identidad total. También una historia compartida puede clasificarse con rigidez, como cuando se comparten narraciones nacionales que distinguen entre el «verdadero» serbio y la persona cuya familia ha vivido en Serbia durante siglos por casualidad. Sin embargo, el acto personal de narrar la historia individual a otra persona también puede deshacer esas rigideces. El narrador abandona su posición sin

proponérselo, el oyente interioriza algo oscuramente pertinente; abandonar la posición personal suele estimular una repentina y consciente comprensión en ambos interlocutores. En esta incerteza de la narración reside un principio fundamental del respeto mutuo.

La fotografía de grupo proporciona certeza de pertenencia: nosotros somos musulmanes, judíos, negros, y nos reconocemos instantáneamente unos a otros; nos respetamos unos a otros porque sabemos quiénes somos. En cambio, lo único que ese respeto mutuo pide a los oyentes de una narración es que escuchen, como los soldados que en la trinchera se cuentan por la noche las historias de sus respectivas familias, vínculo mutuo que sólo requiere que cada uno sienta que los otros prestan atención en la oscuridad. Menos importa el contenido. Precisamente en eso reside la dificultad del regreso. Como los antiguos camaradas de Robert, los oyentes pueden prestar atención a un viaje de metamorfosis sin dejar por ello de aferrarse a su propia imagen fija del mundo.

La palabra alemana *Weltanschauung* se traduce aproximadamente como la «visión del mundo» compartida por un grupo, pero también implica que hay algo claro que ver. El antropólogo Gehlen dijo que la gente tiene miedo al hecho de que la vida humana sea algo sin terminar; una visión colectiva del mundo alivia ese miedo a la insuficiencia al proporcionar una imagen simplificada según la cual el individuo es finalmente integrado. Éste era el principio rector que Gehlen percibió en los rígidos y definitivos diseños urbanos que realizara Albert Speer para la Berlín de los nazis. Una versión más humana era la de Max Weber, para quien la *Weltanschauung* tiene la finalidad de responder a esta pregunta: «¿Por qué existe el sufrimiento?» La sociedad debe dar una respuesta y quedar a ella fijada. De acuerdo con ambos, lo que domina es la imagen de «nosotros», que deja en la sombra cualquier historia en la que surjan diferencias y discontinuidades.

La persona que regresa a los otros con noticias perturbadoras tiene que darles de alguna manera la impresión de que la

historia que cuenta guarda relación con la vida de los otros. Pero por las razones que dan Gehlen y Weber, le será difícil expresarse de esa manera. Por ejemplo, Erich Auerbach, contemporáneo de Lévi-Strauss, escapó a los nazis exiliándose a Turquía. Desprovisto de libros, sin hablar turco, Auerbach meditó sobre el problema del exilio. Decidió que en su pasado alemán había demasiadas cosas que se daban por supuestas; debía haberse dado cuenta antes de qué era lo que le esperaba. Supo que en el exilio moriría como víctima, pensando obsesivamente en su vida hecha añicos. En *Mimesis* declara que en la sociedad moderna «el *tempo* del cambio exige una disposición permanente y extremadamente difícil a la adaptación interna y a las crisis que la acompañan». ²⁰ Precisamente porque el anhelo de estabilidad es una forma segura de tener problemas, una persona sólo sobrevivirá si «toma conciencia de que la base social de su existencia [...] cambia permanentemente a través de los más variados tipos de convulsiones». ²¹

Sin embargo, cuando, terminada la guerra, Auerbach regresó a Occidente, se sentía más extraño aún que en el momento de marcharse. Las pruebas que había experimentado en el exilio despertaban simpatía en sus oyentes, pero no suscitaban reflexión acerca de su propia condición. Los alemanes se aferraban a la imagen de víctimas que tenían de sí mismos; los norteamericanos, a su destino manifiesto de hacer el bien a los demás. El giro de Auerbach hacia afuera, el profundo reexamen que realizara en Turquía acerca del significado de ser europeo, parecía destinado a la intimidad de una historia privada. Tal vez, concluyó, Gehlen tuviera razón y las imágenes de identidad sean ilusiones grupales necesarias y sustentadoras, aun cuando esas imágenes, esos entendimientos tácitos, estén condenadas a traicionar a quienes en ellas creen.

En un mundo ideal, los grupos cambiarían inspirándose precisamente en las transformaciones del carácter individual que ejemplifican la curiosidad, un placer inesperado o las lecciones de sufrimientos imprevistos. Por distante que sea este ideal, un narrador puede inspirar respeto al volver a contar su

historia. Este comportamiento expresivo es la única esperanza que tenemos de romper el poder de las imágenes grupales colectivas, del conocimiento tácito que paraliza nuestro sentido de la sociedad y de nosotros mismos.

En cierta manera, he terminado mi historia. He analizado una relación necesariamente complicada entre sociedad y carácter que podría, sólo podría, llevar a la gente a tratarse con respeto mutuo. Para que esto se produzca, habría que practicar intercambios de un tipo peculiar; habría que abandonar en cierto modo las afirmaciones tácitas y las imágenes compartidas. Y, sin embargo, mi historia no está acabada, porque esos elementos de carácter y estructura social se presentaron con vivacidad e incluso con violencia en la política de mi juventud y, efectivamente, en la política de mi propia familia. Así las cosas, tengo que concluir en el mismo sitio en el que empecé, es decir, con fragmentos de mi biografía personal.

10. LA POLÍTICA DEL RESPETO

LA VIEJA POLÍTICA

En los años setenta, el poeta ruso Joseph Brodsky llegó a Nueva York tras ser expulsado de la Unión Soviética. En su patria, Brodsky había cometido, entre otros delitos, el de la poesía lírica; en Nueva York se instaló rápidamente. En su apartamento, en un subsuelo de Greenwich Village, había libros y papeles por todas partes y el teléfono no dejaba de sonar, pero en ese nido se cocinaba muy poco. Así que a menudo le daba de cenar en mi casa; privado de carne en la Unión Soviética, se regodeaba con grandes chuletas americanas mientras, entre bocado y bocado, hablaba de amigos y de la vida cotidiana. Sin embargo, mi familia terminó por ignorar aquellas afables veladas.

A mediados de los ochenta, Brodsky descubrió en mi estantería un volumen nuevo, grande y encuadernado en azul, *Communist Functionary and Corporate Executive*, de William Sennett. Era la autobiografía de mi tío, basada en una historia oral compilada por investigadores de la Universidad de California.¹ Dado que mis padres se separaron casi inmediatamente después de mi nacimiento, la mayor parte de lo que sabía de aquel tío era de oídas. Para el lado materno de mi familia había sido algo así como un atrayente misterio; tal vez los rumores exageraban sus hazañas revolucionarias, pero el misterio estaba

en que, a poco de abandonar el Partido Comunista, era ya un rico capitalista.

El Libro Azul confirmaba al menos las hazañas. Mi tío vivía para la acción. Su autobiografía cuenta cómo se unió al Partido Comunista en 1931 y fue luego con mi padre a luchar en la guerra civil española. La primera parte de la vida de William Sennett estuvo llena de huelgas, manifestaciones violentas y choques con la policía. Tras la Segunda Guerra Mundial y hasta 1956, desempeñó funciones de organizador, agente secreto y editor en el Partido. En ese año Jrushev había reprimido ferozmente una revuelta en Hungría, poco después de denunciar los crímenes totalitarios de Stalin. En 1958, mi tío se hartó y abandonó el Partido. Pocos años después, administraba una compañía de transporte; en una década, era ya un poderoso patrón.

Cómo y por qué ocurrió tal cosa era algo que la autobiografía no explicaba en realidad. Su relato acerca de cómo se hizo rico es lacónico y sin relieve, como si durante un cuarto de siglo mi tío hubiera estado observando cómo otra persona, del mismo nombre que él, trepaba por la escalera capitalista. Sin embargo, no renegaba de su pasado. «Soy socialista», afirmaba mi tío, y eso «no tiene nada que ver con adquirir riqueza personal.» Mi tío decidió finalmente que el mal del comunismo del siglo XX era su falta de democracia, pero era posible purgar el veneno del gobierno totalitario y que aún quedara algo. Como declaraba todavía un Sennett ya mayor: «Ya no soy un Comunista con C mayúscula. Pero, en lo esencial, soy un comunista con c minúscula, que cree en el concepto y en la ideología del comunismo.»²

Le presté a Brodsky el Libro Azul, preguntándome si algo de todo eso tendría sentido para él. Al comienzo lo tuvo. A Joseph, la historia de Sennett le pareció un peregrinaje de fe juvenil combinada con ingenuidad norteamericana, que finalmente dio paso a la desilusión adulta; era una narración típica de radicales occidentales con conciencia. Pero a Joseph se le tensaron los músculos del cuello cuando leyó en voz alta el pasaje final

que acabo de citar. Cerrando bruscamente el Libro Azul, declaró: «El camarada Sennett no aprendió nada.»

En los arrestos y persecuciones que acosaron a Brodsky de 1959 a 1964 (los castigos comprendieron una estancia obligada en el Hospital Psiquiátrico Kashchenko de Moscú y el exilio con régimen de trabajos forzados a la aldea de Norinskaya, en el Ártico), sus perseguidores lo acusaron una y otra vez de «parasitismo» (*tuneyadstvo*) y de ser un «inadaptado» (la palabra en ruso, *izgoy*, alude a una persona que no sabe cómo comportarse).³ Estos cargos formales se refieren a crímenes sociales, no a meros delitos políticos, como es dirigir una radio clandestina.

Para Brodsky, el mal del socialismo totalitario era la severidad de su vínculo social. Czeslaw Milosz, amigo de Brodsky, ha señalado las limitaciones del Estado para mantener en cautiverio la vida interior; sin embargo, se ejercía una intensa presión para que la gente prestara su conformidad en público, aun cuando en privado se tuvieran reservas de conciencia, como cuando uno de los acusadores de Brodsky, antes de atacar ferozmente al poeta en el tribunal, lo llevó aparte para decirle: «Lo siento.» El problema era la esclavitud a lo social, y eso era lo que, a juicio de Joseph, mi tío no había aprendido.

Esta acusación daba de lleno en el blanco. Me bastaba con pensar en mi padre y en varios miembros de la familia de mi madre; también ellos habían abandonado el Partido Comunista en los años treinta, más por horror a su claustrofóbico abrazo que porque hubieran dejado de ser radicales de espíritu. Pero el Libro Azul me sorprendió también a mí. Más que la defensa interesada de un escritor mercenario del Partido, la autobiografía ponía de manifiesto que había sido un mal comunista desde el primer momento.

En 1934, por ejemplo, el Partido Comunista envió a Sennett al South Side de Chicago para organizar a los trabajadores negros. Allí encontró negros sometidos al menosprecio y la hostilidad de blancos del Partido Comunista; mi tío protestó, lo que le valió un tropiezo en su carrera en la sección local del Partido.⁴ Al Partido Comunista de Estados Unidos le preocu-

paban las miserias del racismo, en particular en lo tocante a los aparceros rurales del Sur del país; consideraba comunistas «naturales» a estos trabajadores. Incluso así, salvo honrosas excepciones, el Partido trataba a los negros como emblemas de opresión más que como seres humanos reales, tratamiento que fue dramatizado en las últimas páginas de *Invisible Man*, el clásico de Ralph Ellison.

En la guerra civil española, Sennett fue degradado como comisario de escuadrón por sus propios hombres, lo que en sus memorias explica diciendo que «evidentemente yo había cogido el tipo de enfoque burocrático, que era el aspecto negativo del liderazgo comunista [...] Me conduje como un líder político de una manera muy burocrática, dogmática y pretenciosa».⁵

Más notable es la ausencia en él de una auténtica conciencia de clase. En el Libro Azul recuerda su opinión sobre la lucha de clases como joven organizador del Partido:

Yo distinguía entre la clase obrera y los jefes, que eran las clases ricas, superiores, pero me parecía que las clases medias, los pequeños empresarios y los profesionales liberales, tenían más en común con los obreros que con la clase alta.⁶

Para entender el sentido de esta opinión es menester recordar que en los años veinte y treinta el Partido Comunista de Estados Unidos era el de mayor rigidez ideológica fuera de Rusia. En gran parte, esa rigidez procedía de los miembros burgueses del Partido, que tendían a abominar de su propio trasfondo social y se mostraban proclives a idealizar el trabajo manual y al Heroico Trabajador. Mi tío, que se crió en una agobiante pobreza, tenía una conciencia de clase más amplia; tan amplia, sin embargo, que no dejaba a casi nadie al margen.

Para entender la voz de mi tío, el lector tiene que recordar que el macartismo de los años cincuenta dividió a la comunidad radical en dos, como un hacha. Había almas atormentadas como el periodista Whittaker Chambers, que creían de verdad que el movimiento comunista era una tapadera al servicio del

espionaje ruso y la subversión interna. Había un grupo amplio y difuso de «antianticomunistas», que abarcaba desde ex comunistas hasta liberales como el historiador Arthur Schlesinger, gente que había renunciado a las creencias radicales o las había rechazado, pero que se oponía a las purgas puritanas de radicales sospechosos que dirigía el senador McCarthy. Y además había gente como mi padre —un hombre soñador, irresponsable, cuyos pensamientos gravitaban en torno a los problemas de traducción de la poesía española moderna—, a la que se acusaba de crímenes que era incapaz de cometer.

En una memoria de su juventud, Schlesinger declaró que «sólo los bribones o los locos pueden defender el estalinismo». Sin duda, la figura estelar de mi *Novela de Familia* no era un dechado de virtud política; mi tío justificó el pacto de Stalin con Hitler de 1939. Pero no era un bribón ni un loco; su vida presenta un sesgo más simpático. No se dejó seducir por su propia riqueza; practicó la igualdad racial, albergó impulsos de integración de clases y mantuvo la conducta no burocrática que arruinó su carrera en el Partido Comunista.

Cuando, más tarde, llegué a conocer a mi tío, me criticó los títulos fantasiosos que había escogido para mis libros y me propuso como modelo un volumen sobre el gueto judío, su libro preferido, que llevaba por título *Life Is with People* («La vida está entre la gente»). Podía haber sido éste el título de su autobiografía, salvo que el lector nunca se habría enterado de su significado. Tenía un instinto visceral por lo «social» de la palabra «socialismo». Pero no pasó de ser un instinto visceral.

Aunque mi tío no emplea la frase, pienso que se batió con la política del respeto. Desde el comienzo de su carrera creyó que el capitalismo que ponía de relieve únicamente el estatus material y el prestigio de los individuos tenía poco que ofrecer fuera de la división que producía la desigualdad. Gracias a amargas experiencias descubrió que la izquierda organizada de su tiempo obstaculizaba el respeto mutuo entre camaradas. Este instinto es lo que hizo de mi tío una suerte de revolucionario anónimo y humanista.

Estoy convencido de que, de habérselo propuesto, Brodsky habría discrepado por completo de este argumento de buenos sentimientos. Su vida en Rusia, al igual que otras innumerables vidas, había sido destruida por personas de las que lo mejor que podía decirse era que se trataba de idealistas extraviados.

La libre búsqueda del arte llevó a Brodsky a ser tratado sin respeto por sus perseguidores; sin embargo, el modo en que expresaron su desprecio fue puramente social. Se había convertido en un «inadaptado», un *izgoy*. Sin duda, la versión totalitaria del respeto colectivo, como observó Bourdieu entre las tribus cabila, dependía de una ideología para la cual la imagen del yo es «indistinguible [...] de la que presenta el resto de la gente».

Los ex comunistas como mi tío suelen afirmar que esta política conformista y represiva era un «error histórico» que derivaba de las peculiaridades de la sociedad rusa; otros, que se volvieron contra el cuerpo íntegro del marxismo, pidieron cuentas a sus antiguos ideales. El debate se vio oscurecido por los intensos sentimientos personales de traición y recriminación, pero en cierto sentido se trata de un debate anterior a la existencia misma de la Unión Soviética.

La pirámide burocrática, basada en procedimientos militares para la cadena de mando, atrajo tanto a socialistas de finales del siglo XIX como a capitalistas como John D. Rockefeller; de esta forma de burocracia derivaría finalmente Lenin los principios de un partido jerárquico de vanguardia con líderes en la vanguardia cuyo funcionamiento, con la eliminación de la competencia y la imposición de una disciplina rígida en los niveles inferiores, era muy semejante al de Rockefeller. La pirámide socialista produjo un gran debate a finales del siglo XIX en Europa Occidental entre Eduard Bernstein y Karl Kautsky. Bernstein rechazó la organización militar como modelo para los sindicatos, mientras que Kautsky pensaba que sin ella no se conseguiría nada; el «socialismo democrático», con sus intermi-

nables discusiones y disputas, no podía servir de modelo para una revolución efectiva.⁸

Se impuso Kautsky. En el ámbito internacional del socialismo marxista, el aparato del Partido pasó a funcionar como una organización militar, de la cima hacia abajo y no de la base hacia arriba. Fue esta versión occidental militarizada de la burocracia del Partido la que se importó en Rusia después de la revolución, en detrimento de otras formas de práctica radical autóctona. En el ámbito interno, la pirámide dio forma a la Nueva Política Económica de Lenin de 1923-1924. La política social de Stalin a partir de finales de los años veinte consumó la transición; el dictador admiraba particularmente el orden interno que Henry Ford creara en los inmensos talleres de la compañía y lo imitó conscientemente.

Hay en particular un aspecto en que se podría responsabilizar al marxismo de las confusiones de mi tío y de los sufrimientos de Brodsky: el que tiene que ver con su encuadramiento de la conciencia de clase. «En Occidente —dice el antropólogo Frank Henderson Stewart—, el honor estaba estrechamente ligado al sistema de clases»; la clase forma más la conciencia «vertical» que la «horizontal», se dirige a quienes están por encima o por debajo.⁹ En la fórmula marxista, la conciencia de los que están por encima o por debajo se da antes que la conciencia de quienes están en una posición similar a la de uno; la desigualdad es previa a la fraternidad. La tarea de la revolución es poner el acento en la fraternidad.

La afirmación del honor de clase es una manera que tienen los grupos oprimidos de hacer tal cosa, de volver a tomar el control de su sentido de identidad colectiva. Por esta razón, la conciencia de clase tiene en el marxismo un carácter eminentemente militar: es imposible saber de verdad en qué lugar del mundo se encuentra uno sin luchar contra los significados que otros han impuesto a su propia posición. No hay conciencia de clase sin lucha de clase: los enemigos y los amigos de clase desvelarán su verdadera naturaleza durante las huelgas o las violentas batallas en la calle; el lugar real que uno tiene en el mun-

do quedará definido con claridad a través del combate. Ergo, Kautsky.

Esta impronta es difícil de eliminar incluso para marxistas humanistas modernos como Erik Olin Wright. «Si la clase como concepto explica algo, debe proporcionar la base de explicación de las luchas de clase, la formación de los individuos en clases como fuerzas organizadas», afirma Wright, y añade: «La clase [designa] la unidad potencial de tales posiciones en el seno de la lucha de clases.»¹⁰

El problema está aquí en que cualquier intercambio *positivo* con el enemigo corre el riesgo de debilitar la solidaridad de clase. El modelo conflictivo de la conciencia de clase padece el mismo problema que hubieron de afrontar los bororo: el de una relación paralizadora entre el yo y el mundo. Resulta difícil renunciar a supuestos y conductas tácitos a favor de una relación más exploradora con los otros; se corre el riesgo de desarmar la voluntad revolucionaria. Las ambigüedades de la necesidad, las confusiones del yo, el volverse a otros que no se nos asemejan, son rasgos del carácter que no tienen lugar en esta política; también ellos debilitarían la voluntad de resistencia.

En la historia del movimiento comunista, por tanto, se requería un tipo de esquizofrenia, una conducta agresiva y militarista para con los demás, aunque generosa y mutuamente alerta respecto de los camaradas; esto es, un pase de magia que en realidad se dio raras veces. En España, mi tío comenzó a descubrir que esa esquizofrenia política era personalmente inviable. La suya es una vida más en la historia de mayor alcance que se cuenta en *Homenaje a Cataluña* de Orwell; la «solidaridad» tenía en cierto modo que llevar a una relación humana con aquellos que, como los anarquistas y los campesinos no comprometidos, e incluso los sacerdotes y los soldados de infantería del enemigo, eran diferentes.

En el momento en que mi tío habló con los entrevistadores de la Universidad de California, su dilema era el siguiente: mantenía el odio a la injusticia y la desigualdad del poder que lo había movido en su juventud, pero deseaba romper los

vínculos de la ortodoxa conciencia de clase para forjar un vínculo social más integrador.

LA NUEVA POLÍTICA

Los radicales de mi generación luchaban tanto como mi tío con problemas de integración y respeto mutuo. Seguían siendo enemigos del capitalismo institucional, mas a la lista de enemigos añadían el socialismo institucional. Pero convertir a la burocracia en el enemigo no indicaba cómo hacer amigos entre los que no era radicales.

A veces, la contracultura de los años sesenta daba la impresión de ser una fiesta interminable: nadar desnudos y experimentar con LSD, ambas cosas pautadas por la protesta festiva. En mi juventud, esta caricatura enmascaraba un conflicto aún mayor. Muchos de los que quedaban al margen de las instituciones establecidas caían en una existencia sin objetivos, en una trashumante vida de *okupa* o pasando de comuna en comuna. Muchos otros, sin embargo, trataban de rehacer las instituciones que habían abandonado; discutían de una manera más comprometida y seria sobre lo que había que hacer. Uno de estos primeros compromisos, ya en 1962, produjo la Declaración de Port Huron, que debe su nombre a una pequeña ciudad norteamericana cuya intimidad misma era una alusión a los contenidos del manifiesto. La Declaración de Port Huron fue elaborada por los jóvenes que crearon Estudiantes por una Sociedad Democrática, que aspiraba a ser más una comunidad que una organización.¹¹

Su manifiesto tiene un fervor moral que tal vez distinga a sus autores como norteamericanos, y un sentido de apocalipsis inminente que tal vez los distinga como jóvenes. «Puede que seamos la última generación en el experimento con la vida», declara, con lo que querían decir que la Nueva Izquierda luchaba para liberar la vida social del rígido abrazo del capitalismo.¹² Los jóvenes autores se consideran al margen de la sociedad paralizada:

Al experimentar la presión de la complejidad sobre el vacío de la vida, la gente tiene miedo [...] de que en cualquier momento las cosas queden fuera de control [...] Las instituciones dominantes son lo bastante complejas como para adormecer la mente de sus posibles críticos...¹³

Su temor social dominante es el temor a la «soledad, el extrañamiento, el aislamiento [que] describe la gran distancia actual entre hombre y hombre».¹⁴ Estos sentimientos hablaban a favor de una nueva izquierda no sólo en Estados Unidos, sino también en Europa Occidental y en América Latina. Tampoco habrían sido extraños a la generación de mi tío, en particular en su sentido de extrañamiento respecto de las otras personas.

Sin embargo, ser un norteamericano radical significaba vivir en un lugar marginal de la sociedad. En los años sesenta, al igual que en los treinta, cuando la izquierda criticaba los males de la sociedad, a menudo conectaba con una vena de simpatía en amplios sectores sociales, pero cuando luego defendía el cambio fundamental del sistema, se la veía de inmediato como una secta extremista.¹⁵

Tanto para los jóvenes norteamericanos como para los de otras sociedades, el atractivo de la Nueva Izquierda residía en su propuesta de una versión personalizada de comunidad, anátoma para la Vieja Izquierda del país y del extranjero. Para el activista Richard Flacks, la Declaración de Port Huron representaba «una estimulante transformación del significado del socialismo [...] que redefine la tradición socialista en términos de [su] contenido democrático» e insiste en su participación directa, cara a cara.¹⁶ La disciplina de partido, el control burocrático no tienen sitio en estos nuevos enfoques. Este rechazo institucional trascendía las fronteras nacionales. Fue distintivo de muchos estudiantes en las calles de París en mayo de 1968; y entre los disidentes de Europa del Este desempeñó un importantísimo papel en los llamamientos a la «sociedad civil», como en los escritos y el activismo del húngaro George Konrad, que abogaba por una «antipolítica» de la vida social cotidiana.

El aspecto antiinstitucional de la Nueva Izquierda desconcertó por completo a los antiguos izquierdistas, para quienes hacía ya mucho tiempo que la palabra «cooperación» había dejado de tener sentido operativo; a los ojos de estos veteranos endurecidos, las pequeñas comunas, la mutua búsqueda de calor afectivo bajo la divisa de «lo personal es político», eran mera autoindulgencia infantil. Inmediatamente después de su publicación en 1962, la Declaración de Port Huron suscitó una lucha entre la Liga por la Democracia Industrial —anticomunista por ideología y rígida por temperamento— y los jóvenes más abiertos de Estudiantes por una Sociedad Democrática.

Si alguien encarnaba ambos aspectos de este debate, ése era el propio líder de Estudiantes por una Sociedad Democrática, Tom Hayden. Por una parte, era un hombre de institución que servía a su causa antibélica como astuto operador burocrático; ideó una vía discreta de acceso al embajador norteamericano en Vietnam, Averell Harriman, al mismo tiempo que mantenía abiertos contactos con los vietnamitas del Norte en lucha con los norteamericanos, a la espera, como todos los «jugadores» burocráticos, de hacerse indispensable a ambos bandos. Por otra parte, Hayden era el atrayente joven que abandonó su organización durante meses, durmió en el suelo de inmundos pisos de gueto y procuró entregarse en persona al flujo de la vida comunitaria cotidiana.

El paso del tiempo dio razón de dos maneras a la crítica política de la Nueva Izquierda a las instituciones. La primera era nuestra predicción de atrofia del socialismo de Estado. Cuando Timothy Garton Ash fue a Budapest en 1990, en su entrevista a personas que habían vivido cuarenta años bajo un régimen marxista preguntó quién era Karl Marx. La gente de la Plaza Marx de Budapest le contestó lo siguiente:

Era un filósofo soviético; Engels era su amigo. Bueno, ¿qué más puedo decir? Murió viejo. (Otra voz): Por supuesto, un político. Y era, sabe usted, cómo se llamaba el libro..., de Le-

nin, Lenin, las obras de Lenin..., bueno, fue el que tradujo al húngaro.¹⁷

La desconexión y la indiferencia marcaron la vida cotidiana de los ciudadanos comunes del imperio soviético, sobre todo en sus puestos fronterizos; la condición de espectador se convirtió en un modo de supervivencia. En política, Leszek Kolkowski observa:

La gran mayoría votó en la parodia de elecciones para evitar consecuencias desagradables, aunque no demasiado graves; tomaron parte en las marchas obligatorias [...] Era fácil reclutar informadores de la policía, atraídos por privilegios miserables.¹⁸

La decadencia y la apatía fueron la marca del sistema; en el corazón del imperio, Gorbachov atacó la era del *zastoy*, el «estancamiento». La Nueva Izquierda fue una crítica profética e incisiva precisamente de esa enfermedad.

En segundo lugar, la ironía histórica de mi generación fue que el capitalismo hizo a medias realidad los deseos de la Nueva Izquierda. El ataque a la pirámide burocrática a favor de la organización a modo de disco consiguió a menudo destruir la rigidez institucional del viejo orden, tanto en las instituciones públicas como en las privadas. El paso del capitalismo burocrático al capitalismo flexible subrayó la importancia de la acción social voluntaria y las relaciones cara a cara en la sociedad civil. La ideología de la flexibilidad puso el acento en la aceptación del riesgo y la espontaneidad, en la historia de vida liberada de un curso determinado.

El hecho de que el capitalismo haya hecho el trabajo que la Nueva Izquierda deseaba no invalida el impulso radical de ésta. Cuarenta años atrás, en la Era del Hombre-Organización, habría sido difícil imaginar las consecuencias sociales de la desorganización. Esperábamos que el desmantelamiento de la burocracia fija promovería conexiones sociales más fuertes entre las

personas. Confiábamos en la improvisación, en relaciones sociales que se parecerían más al jazz que a la música clásica. Pero resultó que el jazz social no produjo más sociabilidad.

En nuestra época no teníamos la menor idea de esto. La lucha por quebrar las instituciones no consiguió acercar la Nueva Izquierda a la gente distinta de nosotros. La Nueva Izquierda tuvo una relación hostil con lo que hacia 1970 se llamaba en Estados Unidos «mayoría silenciosa», la clase trabajadora blanca o la gente común de clase media baja. La mayoría silenciosa era más escandalosa que silenciosa, como pude comprobar en Boston en esos mismos años en que los obreros de la construcción de Nueva York atacaban a los manifestantes pacifistas acusándolos de elitistas liberales.

En parte, los trabajadores tenían razón: un esnobismo a menudo irreflexivo impregnaba las filas de radicales privilegiados. Sin embargo, el proletariado continuaba siendo un objeto de deseo radical. Se seguían cantando las viejas canciones marxistas que explicaban al proletariado su verdadera posición de clase. Y precisamente porque los impulsos críticos básicos de la Nueva Izquierda apuntaban a males sociales reales, los jóvenes decentes que se hallaban en esa difícil situación sentían que no podían hacerse entender. La Declaración de Port Huron podía hablar de instituciones sin contacto con la gente ordinaria, pero lo mismo nos ocurría a nosotros.

Mi generación acabó afrontando el mismo dilema que los mayores en las relaciones sociales: la combinación de buena voluntad e improvisación —el jazz social— no une.

CONCLUSIÓN

Este ensayo, lo sé, se ha movido entre los extremos de la experiencia concreta y la teoría social, dejando de lado políticas y planes. En parte, la explicación que he dado es una advertencia contra el intento de llenar ese vacío. El trato respetuoso a la gente no se consigue simplemente ordenándolo. El reconoci-

miento mutuo ha de negociarse; esta negociación compromete tanto las complejidades del carácter personal como la estructura social.

Las soluciones sociales se muestran con más claridad cuando se consideran las desigualdades que empañan los tres códigos modernos del respeto: hacer algo por sí mismo, cuidar de sí mismo y ayudar a los demás. Es posible, en cierto sentido, eliminar la mancha honrando la diferenciación de logros prácticos más que privilegiando el talento potencial; admitiendo las justas reivindicaciones de la dependencia adulta y permitiendo a la gente participar más activamente en las circunstancias de su propio cuidado.

Como he tratado de mostrar, cada uno de estos principios tiene una aplicación concreta en el sistema del bienestar; los tres, antes que disminuirlo, aumentarían el respeto mutuo entre médicos y pacientes, entre administradores y residentes de las viviendas sociales y entre asistentes sociales y sus protegidos.

Lo que la política práctica no puede hacer es eliminar el malestar fundamental que la desigualdad produce en la sociedad moderna. El sociólogo británico T. H. Marshall provocó la ira de los marxistas doctrinarios al hablar sencillamente a este respecto. Fue políticamente correcto en proclamar que el Estado del bienestar británico que se construyó después de la Segunda Guerra Mundial tendía a sustituir el «estatus diferencial, asociado a la clase, la función y la familia [...] por el único y uniforme estatus de ciudadanía». Pero Marshall completó su pensamiento con la afirmación de que estos derechos sociales «proporcionan el fundamento de la igualdad sobre el cual podría construirse la estructura de desigualdad». ¹⁹ A su juicio, hay desigualdades inevitables.

Esto era lo que pensaba incluso R. H. Tawney, quien nunca fue un simple igualitarista, como a veces se lo presenta. En *Equality*, Tawney declaró abiertamente que

criticar la desigualdad y desear la igualdad no es, como a veces se sugiere, acariciar la ilusión romántica de que los hombres

son iguales en carácter y en inteligencia. Es sostener que, mientras que sus dotes naturales presentan profundas diferencias, lo que distingue a una sociedad civilizada no es la tendencia a eliminar las desigualdades que derivan de las diferencias individuales, sino las que son consecuencia de la organización [social]...²⁰

De ninguna manera se puede leer a Tawney o a Marshall como defensores de la desigualdad. Su objetivo es poner a prueba su necesidad, cuándo y dónde se la puede evitar, cuándo y dónde debe ser aceptada.

Estas pruebas pueden arrojar resultados no deseados. Mi familia hizo un experimento en la búsqueda de mayor respeto social; mi propia vida ha sido en parte una exploración de los fundamentos del respeto por uno mismo. La desigualdad, si se la experimenta como la división entre los fuertes y lo débiles, desempeña un papel perturbador tanto en unos como en otros.

El tipo de igualdad que he defendido en este libro se basa en la psicología de la autonomía. Más que una igualdad de comprensión, la autonomía significa aceptar en los otros lo que no podemos entender de ellos. Al hacerlo, tratamos el hecho de su autonomía en igualdad de condiciones con la nuestra. La concesión de autonomía dignifica a los débiles o a los extraños, los desconocidos; hacer esta concesión a los demás fortalece a la vez nuestro carácter.

Supongo que ésta es toda la enseñanza que puedo obtener de la reflexión sobre la experiencia de mi familia y de mis pares. Probablemente, sus confusiones significaban algo más. Afligidas por desigualdades injustas, decididas a tratar bien a los demás, ninguna de las generaciones de radicales dio con un remedio; ni la mera buena voluntad, ni la nivelación institucional, responderían a la pregunta de cómo tratar a los otros con respeto. Mis propias experiencias llegaron por otro camino a la misma dificultad. Mi compromiso político era menor que el de mi tío o el de mis pares, y en mi vida las desigualdades tomaron forma en relación con Cabrini, pues las circunstancias de

mi vida se apartan de un modo inimaginable de quienes allí se quedaron.

Ellos y yo tenemos un asunto pendiente, aunque este asunto sólo puede ventilarse en el recuerdo: yo me fui, pero he tratado de volver, en este libro.

Si alguna conclusión puedo extraer de mi experiencia personal es que, por sí mismo, el respeto hacia uno mismo que se basa en la habilidad artesanal es incapaz de producir respeto mutuo. En la sociedad, el ataque a los males de la desigualdad no puede por sí mismo producir respeto mutuo. En la sociedad, y particularmente en el Estado del bienestar, lo esencial del problema que abordamos es cómo los fuertes pueden practicar el respeto por los destinados a permanecer débiles. La práctica de artes como la música pone de manifiesto los elementos de colaboración en la práctica expresiva del respeto mutuo; los obstinados hechos de la división siguen siendo el problema de la sociedad.

NOTAS

I. RECUERDOS DE CABRINI

1. Alex Kotlowitz, *There Are No Children Here*, Nueva York, Anchor, 1991, pág. 24.
2. Gloria Hayes Morgan, «Another Time, Another Place», *Chicago Tribune Magazine*, 13 de diciembre de 1992, pág. 14.
3. David Whitaker, *Cabrini Green in Words and Pictures*, Chicago, W3 Publishers in affiliation with LPC Group, 2000, pág. 5.
4. Dorothy Sennett, «The Project», inédito, 1959, pág. 3. Una buena visión de conjunto de la comunidad es Larry Bennett, «Communitarian Thinking and the Redevelopment of Chicago's Cabrini-Green Public Housing Complex», *Journal of Urban Affairs*, 20 (2), págs. 99-116.
5. Cf. A. Donajgrodzki, ed., *Social Control in 19th Century Britain*, Totowa, New Jersey, Rowman & Littlefield, 1977, págs. 9 y ss.
6. Sennett, «The Project», pág. 1.
7. *Ibidem*, pág. 2.
8. *Ibidem*, pág. 1.
9. El contraste entre las dos partes de Chicago antes de la edificación de Cabrini es objeto de exploración en Harvey Zorbaugh, *The Gold Coast and the Slum* (publicado originalmente en 1929), Chicago, University of Chicago Press, 1983.
10. Morgan, pág. 15.

11. Whitaker, pág. 13.
12. Sennett, «The Project», págs. 3-4.
13. Dalton Conley, *Honky*, Berkeley University of California Press, 2000, pág. 37.
14. Dorothy Sennett, «A Perpetual Holiday», inédito, 1959, pág. 2.
15. *Ibidem*.
16. Marshall Berman, *All That is Solid Melts into Air*, Nueva York, Penguin USA, 1988, pág. 121.
17. James Miller, *Democracy Is in the Streets: From Port Huron to the Siege of Chicago*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1994, pág. 147.
18. El libro es Richard Sennett, *Families Against the City: Middle-Class Homes of Industrial Chicago*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1970.
19. Las principales organizaciones de orientación fueron Project Education Plus, conocida como PREP; Cabrini Connections, que utilizaba adultos; y CYCLE, programa de tutoría y orientación que utiliza estudiantes de Wheaton College.
20. Una explicación abreviada de esta reunión apareció en *The New York Times*, durante las audiencias de confirmación de Clarence Thomas para el Tribunal Supremo de Estados Unidos; el juez Thomas fue presentado por sus partidarios como modelo para los pobres. Véase mi artículo en *The New York Times* del 12 de agosto de 1991, pág. A15.
21. La mejor descripción general que conozco de este dilema es William Julius Wilson, *When Work Disappears: The World of the New Urban Poor*, Nueva York, Vintage, 1997.
22. He cambiado la profesión para mantener la privacidad.
23. Véase Philip Augar, *The Death of Gentlemanly Capitalism*, Londres, Penguin, 2000.
24. Richard Sennett y Jonathan Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, Nueva York, Knopf, 1972.

2. EL SIGNIFICADO DEL RESPETO

1. La versión grabada se consigue comúnmente en Polygram #445188, titulada *Erlkönig; The Art of the Lied*.

2. Dietrich Fischer-Dieskau, *The Fischer-Dieskau Song-book*, Londres, Faber & Faber, 1993.
3. Michael Ignatieff, *The Needs of Strangers*, Nueva York, Viking, 1985.
4. Hans Gerth y C. Wright Mills, *Character and Social Structure, The Psychology of Institutions*, Nueva York, Harcourt Brace, 1953.
5. Pierre Bourdieu, «The Sentiment of Honour in Kabyle Society», en J. G. Péristiany, ed., *Honour and Shame, The Values of Mediterranean Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1966, pág. 211.
6. *Ibidem*, la frase es *Argaz sirgazen; Rabbi imanis*.
7. Judith Shklar, *American Citizenship. The Quest for Inclusion*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1995. Véase en particular parte 1.
8. Nancy Fraser y Linda Gordon, «A Genealogy of Dependency», *Signs*, invierno de 1994, pág. 324.

3. DESIGUALDAD DE TALENTO

1. Emmanuel Le Roy Ladurie, *St.-Simon and the Court of Louis XIV*, Chicago, University of Chicago Press, 2001, pág. 46.
2. Samuel Pepys, *Diaries*, ed. Robert Latham, Londres, Penguin, 1993, pág. 375.
3. Sir John Fortesque, *De Laudibus Legem Angliae*, ed. S. B. Chrimes, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press, 1942, págs. 31-32.
4. Le Roy Ladurie, págs. 59-60.
5. Cita en Nicholas Lemann, *The Big Test: The Secret History of American Meritocracy*, Nueva York, Farrar, Straus & Giroux, 1999, pág. 43.
6. Mary Poovey, *A History of the Modern Fact*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.
7. En Fintan O'Toole, *A Traitor's Kiss*, Londres, Granta, 1998, págs. 172-175, se encontrará un vívido relato de estos juicios.
8. Véase William G. Bowen y Derek Bok, *The Shape of the River: Long-Term Consequences of Considering Race in College*

- and *University Admissions*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1998.
9. David McClelland, *The Achieving Society*, Princeton, New Jersey, Van Nostrand, 1961, págs. 205-258.
 10. Philip Brown y Hugh Lauder, *Capitalism and Social Progress*, Basingstoke, Palgrave, 2001, pág. 215.
 11. Robert Reich, *The Work of Nations Preparing Ourselves for 21st Century Capitalism*, Nueva York, Knopf, 1991.
 12. Véase Saskia Sassen, *Globalization and Its Discontents*, Nueva York, The New Press, 1998, capítulo 1.
 13. Véase Christopher Jencks, *Who Gets Ahead*, Nueva York, Basic Books, 1979, capítulos 4 y 5.
 14. W. H. Auden, *Collected Poems*, ed. Edward Mendelson, Nueva York, Random House, 1976, págs. 629-633. El texto original es el siguiente: «*You need not see what someone is doing / to know if it is his vocation, / you have only to watch his eyes: / a cook mixing a sauce, a surgeon / making a primary incision, / a clerk completing a bill of lading, / wear the same rapt expression, / forgetting themselves in a function.*» «*You need not hear what orders he is giving / to know if someone has authority, / you have only to watch his mouth: / when a besieging general sees / a city wall breach by his troops, / [...] when, / from a glance at the jury, the prosecutor knows the defendant will hang, / their lips and the lines around them / relax, assuming an expression / not of simple pleasure at getting / their own sweet way but of satisfaction / at being right.*...»
 15. Véase Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, New Brunswick, New Jersey, Transaction, 1992.
 16. Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, en *The Collected Writings of Rousseau*, ed. Roger D. Masters y Christopher Kelly, Hanover, New Hampshire, University Press of New England, 1991, vol. 3, pág. 91, nota 12. [Ed. cast., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, trad. de Antonio Pintor Ramos, Madrid, 2002.]
 17. Maurice Cranston, *The Noble Savage*, vol. 2 de *The Life of Jean-Jacques Rousseau*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, pág. 304.
 18. Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, ed. Maurice Cranston, Nueva York, Penguin Books, 1984, pág. 114.
 19. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, Nueva York, Vintage, 1966, #221. [Ed. cast., *Más allá del bien y del mal*, trad., Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1985.]
 21. Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Nueva York, Cambridge University Press, 1996, pág. 364.
 22. En esta lectura de Rousseau guardo particular agradecimiento a Marshall Berman, *The Politics of Authenticity*, Nueva York, Atheneum, 1970.
 23. Howard Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000, págs. 326-327.
 24. Howard Gardner, *Frame of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*, Nueva York, Basic Books, 1983.
 25. Amartya Sen, «Economic Development and Social Change: India and China in Comparative Perspectives», London School of Economics STICERD Discussion Paper Series, diciembre de 1995.
 26. Lemann, pág. 347.
 27. Michael Young, *The Rise of the Meritocracy, 1870-2033*, Piscataway, New Jersey, Transaction, 1999, pág. 179.
 28. Véase Paul Willis, *Learning to Labor: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, Nueva York, Columbia University Press, 1981.

4. LA VERGÜENZA DE DEPENDER

1. Tony Blair, «Adress to the Labour Party Annual Conference, 1997», texto cedido por cortesía de la Oficina de Prensa del Primer Ministro, p. 12.
2. Daniel Patrick Moynihan, *The Politics of a Guaranteed Income*, Nueva York, Random House, 1973, pág. 17.
3. Immanuel Kant, «An Answer to the Question: "What Is Enlightenment"», en *Kant's Political Writings*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press, 1970, pág. 54.

4. Para un comentario útil sobre los rivales de Locke, véase Gordon Schochet, *Patriarchalism in Political Thought*, Nueva York, Basic Books, 1975.
 5. John Locke, *The Second Treatise of Government*, ed., Thomas Peardon, Nueva York, Macmillan, 1986, p. 37.
 6. El término «individualismo» aparece en el segundo volumen de Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, ed. J. P. Mayer, Nueva York, Harper & Row, 1988. Margaret Thatcher, entrevista de Douglas Keay, *Women's Own*, 31 de octubre de 1987, pág. 8.
 7. Locke, págs. 41 y ss.
 8. Étienne de la Boétie, «On Voluntary Servitude», en *Freedom over Servitude: Montaigne, La Boétie, and «On Voluntary Servitude»*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1998, págs. 191-194.
 9. Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, Barcelona, Editorial Vergara, 1973, pág. 386.
 10. Véase Judith N. Shklar, *American Citizenship*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1991.
 11. Véase Johann Huizinga, *Homo Ludens*, Boston Beacon Press, 1955, conclusión.
 12. Nancy Fraser y Linda Gordon, «A Genealogy of Dependency», *Signs*, invierno de 1994, pág. 317.
 13. Philippe Ariès, *Centuries of Childhood*, Nueva York, Vintage, 1964.
 14. David Whitaker, *Cabrini Green in Words and Pictures*, Chicago, W3 Publishers en asociación con LPC Group, 2000, pág. 210.
 15. Véase Sigmund Freud, «Fragment of an Analysis of Hysteria», *Case Histories*, vol. I, Harmondsworth, Penguin, 1977. [Ed. cast., «Análisis fragmentario de una histeria», *Historiales clínicos*, Obras Completas, vol. II, Biblioteca Nueva, Madrid, 1948.]
 16. Véase Ronald Dore, *City Life in Japan*, Londres, Routledge & Kogan Paul, 1958.
 17. Takeo Doi, *The Anatomy of Dependence*, Nueva York, Kodansha Publishers, 1977, pág. 20.
 18. El pasaje, que creo que es originario de la *Theologische Jugendschriften* de G. F. Hegel, es citado en Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zurich, Max Niehaus, 1942, pág. 508.
 19. Véase Gerhart Piers y Milton Singer, *Shame and Guilt*, Nueva York, W. W. Norton, 1971, págs. 48-52.
 20. Véase Richard Sennett, *Authority*, Nueva York, Knopf, 1980, caps. 1 y 3.
 21. Como tantas otras cosas, debo también esta referencia a Gerhart Piers. Para una etimología más completa de la palabra, véase Piers y Singer, pág. 18.
 22. Erik Erikson, *Identity and the Life Cycle*, Nueva York, W. W. Norton, 1980, pág. 71.
 23. Sylvan Tomkins, *Shame and Its Sisters*, Durham, Carolina del Norte, Duke University Press, 1995, pág. 137.
 24. Niklas Luhmann, «Familiarity, Confidence, Trust», en Diego Gambetta, ed., *Trust*, Oxford Blackwell, 1988, pág. 102.
 25. Comunicación personal. La mejor exposición del trabajo de Dumont en India se hallará en Louis Dumont, *Homo Hierarchicus*, Chicago, University of Chicago, 1966.
 26. Erikson, pág. 70.
 27. *Ibidem*.
 28. Véase D. W. Winnicott, *Collected Papers*, vol. 1: «Transitional Objects», págs. 229-242, Londres, Tavistock, 1958. John Bowlby, *Separation*, Londres, Hogarth Press, 1973.
 29. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis, Liberty Fund Press, 1982, pág. 21.
 30. Locke, pág. 95.
 31. Annette Weiner, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley, University of California Press, 1992, pág. 31. Véase Durkheim directamente en Émile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, Nueva York, Free Press, 1984, págs. 21-22.
5. LA COMPASIÓN QUE HIERE
 1. Véase Gertrude Himmelfarb, *Poverty and Compassion: The Moral Imagination of the Late Victorians*, Nueva York, Knopf, 1991.

2. Cita en Mary Louis Sullivan, *Mother Cabrini*, Nueva York, Center for Migration Studies, 1992, pág. 49.
3. Cita de Jane Addams en «A Modern Lear», *Survey Magazine*, 2 de noviembre de 1912. Soy incapaz de remontarme más en la fuente, pero la utilizo, como se verá, como parte de los puntos de vista de la propia Addams.
4. Cita en Michael Katz, *In the Shadow of the Poorhouse*, Nueva York, Basic Books, 1986, pág. 76.
5. La mejor descripción de la obra de Addams se encontrará en Allen Davis, *American Heroine: The Life and Legend of Jane Addams*, Nueva York, Oxford University Press, 1975.
6. Addams, «A Modern Lear».
7. Daniel Rodgers, *Atlantic Crossings: Social Politics in a Progressive Age*, Cambridge, Massachusetts, Belknap Press, 1998, pág. 11.
8. Sullivan, pág. 143.
9. Sullivan, pág. 45.
10. Sullivan. Apéndice C, pág. 261.
11. Natan Sznajder, *The Compassionate Temperament*, Oxford: Rowman & Littlefield, 2001, pág. 96.
12. Jean Starobinski, *Largesse*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, pág. 15.
13. Georges Bataille, *La part maudite: précédé de la notion de dépense*, París, Éditions de Minuit, 1967, págs. 27-28.
14. William Wordsworth, «The Old Cumberland Beggar», en *Poems*, Londres, Penguin, 1977, estrofa 6. Texto original: «... though pressed herself / By her own wants, she from her store of meal / Takes one unsparing handful for the scrip / of this old Mendicant...»
15. Suetonio, «Nerón», en *The Twelve Caesars*, Londres, Penguin, 1991, pág. 247. Debo a Starobinski esta referencia y la siguiente.
16. Antonin Artaud, «Heliogabale ou l'anarchiste couronnée», en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, 1970, 7, págs. 102-103.
17. Étienne de la Boétie, *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*, Black Rose, 1975, pág. 70.
18. Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, pág. 95.
19. *Ibidem*, pág. 97.
20. Mateo, 6 :1, 3-4, Biblia de Jerusalén.
21. San Agustín, *The Confessions*, Nueva York, Oxford Augustine Press, 1998, X, 33, 50.
22. Véase Philippe Van Parijs, *Real Freedom for All*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
23. Cita en Richard Sennet, *Flesh and Stone*, Nueva York, W. W. Norton, 1994, pág. 158.
24. Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, Berkeley, University of California Press, 1978, pág. 167.
25. Carol Gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, pág. 17.
26. Scott an Stark, «Rediscovering Hannah Arendt», en Arendt, *Love and Saint Augustine*, pág. 137.
27. Cita en Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1982, pág. 455.
28. Véase Stanley Cohen, *States of Denial*, Cambridge, Reino Unido, Polity, 2001. El mecanismo de defensa se rastrea en págs. 52-58.
29. W. H. Auden, «Musée des Beaux Arts», en *Collected Poems*, Nueva York, Random House, 1976, págs. 146-147.
30. Cita en Wolfgang Stechow, *Brueghel*, Nueva York, Abrams, 1990, pág. 51. Texto original: «*In Brueghel's Icarus, for instance: how everything turns away / Quite leisurely from the disaster; the ploughman may / Have heard the splash, the forsaken cry, / But for him it was not an important failure; the sun shone / As it had to on the legs disappearing into the green / Water; and the expensive delicate ship that must have seen / Something amazing, a boy falling out of the sky, / Had somewhere to get to and sailed calmly on.*»
31. Hannah Arendt, *On Revolution*, Nueva York, Viking, 1963, págs. 74-75.

6. EL RESPETO BUROCRÁTICO

1. Para un resumen útil de estas estadísticas, véase Jan van der Ploeg y Evert Scholte, *Homeless Youth*, Londres, Sage, 1997, págs. 16-18.

2. Erving Goffman, *Asylums*, Nueva York, Anchor, 1961; Peter Townsend, *The Last Refuge*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1962.
3. Michel Foucault, *Discipline and Punish*, Nueva York, Vintage, 1995. [Ed. cast., *Vigilar y castigar*, trad. Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI, Madrid, 2000.]
4. R. A. Parker, «Residential Care for Children», en Ian Sinclair, ed., *Residential Care*, Londres, HMSO, 1988, págs. 70-71.
5. Katherine Jones, *Asylums and After*, Londres, Athlone, 1993, págs. 220-222.
6. Véase J. L. Powers y otros, «Maltreatment Among Runaway and Homeless Youth», *Child Abuse and Neglect*, 14, 1990, págs. 87-98.
7. John Pitts, *Working with Young Offenders*, 2.^a ed., Londres, Macmillan, 1999, pág. 12.
8. Cf. Peter Mandelson y Roger Liddle, *The Blair Revolution*, Londres, Faber, 1996.
9. Henry James, *The American Scene*, en *Writing New York*, ed. Philip Lopate, Nueva York, Library of America, 1998, pág. 372.
10. Harold Macmillan, *The Middle Way*, 1938, reimp. Londres, Macmillan, 1966, pág. 108.
11. Véase Robert Wiebe, *The Search for Order: 1877-1920*, Nueva York, Hill & Wang, 1967; también Olivier Zunz, *Making America Corporate: 1870-1920*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.
12. En estas cifras no he incluido la actividad agrícola, que muestra la misma tendencia, pero de otra manera. *Historical Statistics of the U.S. from Colonial Times to 1970*, U.S. Bureau of the Census, 1975.
13. Max Weber, «Parliament and Government in Germany Under a New Political Order», 1918, en Weber, *Political Writings*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press, 1994, pág. 145.
14. Véase Olivier Zunz, en particular el análisis comparativo de la creación de las corporaciones de Du Pont y de Ford, págs. 68 y ss.
15. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nueva York, HarperCollins Academic, 1991, pág. 181.
16. Véase Irving Bernstein, *The Lean Years*, Nueva York, Penguin, 1966, págs. 23 y ss.
17. Theda Skocpol, *Protecting Soldiers and Mothers: The Political Origins of Social Policy in the U.S.*, Cambridge, Massachusetts, Belknap Press, 1992.
18. Gösta Esping-Anderson, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1990.
19. Véase Emma Rothschild, «Who's Going to Pay for All This?» (recensión de Nancy Folbre, *The Invisible Heart*), *New York Times Book Review*, 1 de julio de 2001.
20. Véase Nick Clegg, informe sobre los gastos de los servicios sociales de la OCDE resumidos en «Lessons from Europe», *Guardian*, 23 de julio de 2001, pág. 18.
21. Gloria Hayes Morgan, «Another Time, Another Place», *Chicago Tribune Magazine*, 23 de diciembre de 1992, pág. 14.
22. Véase Albert Hirschmann, *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Declines in Firms, Organizations, and States*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1970.
23. David Whitaker, *Cabrini Green in Words and Pictures*, Chicago, W3 Publishers in affiliation with LPC Group, 2000, pág. 99.
24. Gordon Burke, *Housing and Social Justice*, Nueva York, Longman, 1981, pág. 4.
25. Cita en I. Shaw, S. Lambert y D. Clapham, *Social Care and Housing*, Londres, Kingsley, 1998, pág. 91.
26. Véase Richard Cloward y Frances Fox Piven, *Regulating the Poor: Functions of Public Welfare*, Nueva York, Pantheon, 1971, especialmente págs. 248-284.
27. John Maynard Keynes, cita en D. E. Moggridge, *Keynes*, Londres, Macmillan, 1980, pág. 80.
28. Una excelente exposición de «la vía media» [*the middle way*] se hallará en Vic George y Paul Wilding, *Welfare and Ideology*, Nueva York, Harvester, 1994, págs. 46-73.
29. Burke, pág. 6.

7. LA ASISTENCIA SOCIAL LIBERADA

1. Robert Skidelsky, *John Maynard Keynes*, vol. 1, Macmillan, 1983; reimp., «Papermac», 1992, págs. 185-186.
2. Amit Chaudhuri, «Freedom Song», en Chaudhuri, *Three Novels*, Londres, Picador, 2001, pág. 296.
3. Véase Saskia Sassen, *The Global City*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1991.
4. Laurie Graham, *On the Line at Subaru-Isuzu: The Japanese Model and the American Worker*, Ithaca, Nueva York., ILR Press, 1995.
5. John Kotter, *The New Rules: How To Succeed in Today's Post-Corporate World*, Nueva York, Free Press, 1995, pág. 159.
6. Véase Robert Frank, *The Winner-Take-All Society*, Nueva York, Free Press, 1995.
7. Patrick Dunleavy, «The Political Implications of Sectoral Cleavages and the Growth of State Employment», *Political Studies*, 28, 1980, págs. 364-384, 527-549.
8. Bob Jessop, *Conservative Regimes and the Transition to Post-Fordism*, Colchester, Reino Unido, University of Essex Papers, 1988, pág. 29. Véase también Christopher Pierson, *Beyond the Welfare State?*, 2.ª ed., Londres, Polity Press, 1999, págs. 61-62.
9. Andrew Grove, *Only the Paranoid Survive*, Nueva York, Doubleday, 1996, pág. 6.
10. Richard Sennett, *The Corrosion of Character*, Nueva York, Simon & Schuster, 1998, pág. 25. [Ed. cast., *La corrosión del carácter*, Barcelona, Anagrama, 2001.]
11. Robert Putnam, *Bowling Alone*, Nueva York, Simon & Schuster, 2000, págs. 87, 94.
12. Véase Charles Hecksher, *White-Collar Blues: Management Loyalties in an Age of Corporate Restructuring*, Nueva York, Basic Books, 1995.
13. Fraser y Gordon, ibídem.
14. Jeremy Rifkin, *The End of Work*, Nueva York, Putnam, 1995; Robert Howard, *Brave New Workplace*, Nueva York, Viking Penguin, 1985.
15. Para un excelente análisis de esos programas, véase John Pitts, *Working with Young Offenders*, 2.ª ed., Londres, Macmillan, 1999, págs. 110-113.
16. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, Filadelfia, Westminster Press, 1960.
17. William Wordsworth, «The Old Cumberland Beggar», en *Poems*, ed., John Hayden, Londres, Penguin, 1977, vol. 1, págs. 262-268. Texto original: «...who of the moral law / Established in the land where they abide / Are strict observers. / In this cold abstinence from evil deeds, / And these inevitable charities, / Wherewith to satisfy the human soul?»
18. Patrick Collinson, «Holy-Rowly-Powliness», *London Review of Books*, 4 de enero de 2001, pág. 33. Véase también Adam Fox, *Oral and Literate Culture in England, 1500-1700*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
19. Véase Putnam, págs. 130-131. Ésta es la conclusión de Putnam: «La actividad voluntaria que pueden realizar ciudadanos mayores, como la orientación de jóvenes, es alta. La actividad voluntaria que requiere una constitución juvenil, como [...] la donación de sangre, es baja.»
20. Véase Putnam, *op. cit.*, págs. 50-58.
21. Véase Robert Wuthnow, *Acts of Compassion*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1991.
22. Sherry Kleinman y Gary Alan Fine, «Rhetorics and Action in Moral Organization», *Urban Life*, 8, 3, 1979, págs. 279-294.
23. Putnam, pág. 22.
24. Véase Vanessa Martlew, «Transfusion Medicine», en Richard Titmuss, *The Gift Relationship From Human Blood to Social Policy*, versión ampliada y actualizada con nuevos capítulos de otros autores, Nueva York, Free Press, 1997, pág. 50.
25. Véase *Comprehensive Report on Blood Collection and Tansfusion in the United States*, Bethesda, Md., National Blood Data Resource Center, 1999, págs. 29 y ss.
26. Richard Titmuss, *The Gift Relationship*, Nueva York, Vintage 1972, págs. 129, 141.
27. Véase también Michael Ignatieff, *The Needs of Strangers*, Nueva York, Viking, 1985.

28. Gillian Weaver y A. Susan Williams, «A Mother's Gift», artículo reproducido en la versión ampliada de Titmuss, pág. 13.
29. Abram de Swann, *In Care of the State*, Nueva York, Oxford, 1988, págs. 253-255. Véase también Theda Skocpol y Morris Fiorina, «Making Sense of the Civic Engagement Debate», en Skocpol y Fiorina, *Civic Engagement in American Society*, Nueva York, Russell Sage Foundation, 1999, págs. 1-23.
30. Cita en Ian Boyd White, «Design and Class», *Harvard Design Magazine*, 11, verano de 2000, pág. 22.

8. LO MUTUO EN EL RESPETO MUTUO

1. Cita en Natalie Davis, *The Gift in Sixteenth-Century France*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pág. 20.
2. Mi fuente a este respecto es frustrante; de la escena que aquí se describe me dio noticia Theodore Besterman, biógrafo de Voltaire ya fallecido, pero no he podido encontrar información escrita de ella, de modo que sólo la conozco de oídas.
3. Véase Joan Chissell, «Introduction» a Johannes Brahms, *Quintet for Clarinet and Strings in B Minor, Op. 115*, Londres, Eulenburg, 1982. Todas las referencias a la partitura se refieren a la edición de Eulenburg, que es una impresión del texto original.
4. Richard Sennett, *Flesh and Stone*, Nueva York, W. W. Norton, 1992, pág. 310.
5. Peter Berger, «On the Obsolescence of the Concept of Honor», en *Revision: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, ed. a cargo de Stanley Hauerwas y Alasdair MacIntyre, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1982, pág. 177.
6. Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1922.
7. *Ibidem*, págs. 473 y ss.
8. Annette Weiner, *Inalienable Possessions*, Berkeley, University of California Press, 1992, pág. 43.
9. Estoy en deuda con Natalie Zemon Davis por estas referencias; véase Davis, *The Gift in Sixteenth Century France*, Oxford, Oxford University Press, 2000, págs. 10-11.

10. Marcel Mauss, *The Gift*, Londres, Routledge, 1990, pág. 67.
11. Mary Douglas, «No Free Gifts», prefacio a Mauss, p. vii.
12. *Ibidem*, p. xvi.
13. Alain Caillé, *Anthropologie du Don*, París, Desclée de Brouwer, 2000, págs. 205-210.
14. Véase Pierre Bourdieu, «The Sentiment of Honour in Kabyle Society», en J. G. Péristiany, ed., *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, Chicago University of Chicago Press, 1966, págs. 193-194.
15. Elijah Anderson, *Code of the Street*, Nueva York, W. W. Norton, 1999, págs. 290-325.
16. Adam Seligman, *The Problem of Trust*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1997, pág. 54.
17. Frank Henderson Stewart, *Honor*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, pág. 51.

9. EL GIRO DEL CARÁCTER HACIA AFUERA

1. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, trad., John y Doreen Weightman, Nueva York, Modern Library, 1997, pág. 249. [Ed. cast., *Tristes trópicos*, Buenos Aires, EUDEBA, 1973, págs. 210-211.]
2. *Ibidem*.
3. Debo este ejemplo al pianista Alfred Brendel, quien lo presentó en una notable serie de conferencias que dio en el Carnegie Hall de Nueva York en 1997.
4. Véase Beethoven, *32 Piano Sonatas*, ed., Arthur Schnabel, Nueva York, Simon & Schuster, 1935, vol. 2. Los pasajes citados son los ocho primeros compases de la segunda variación (pág. 780), en contraposición a los dos primeros de la sexta variación (pág. 789).
5. John Seely Brown y Paul Duguid, *The Social Life of Information*, Cambridge, Massachusetts, Harvard Business School Press, 2000, pág. 203.
6. *Ibidem*, pág. 205.
7. Michael Polanyi, *Knowing and Being*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969, pág. 5.

8. N. N. Bajtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, ed., Michael Holquist, Austin, University of Texas Press, 1981, pág. 428.
 9. Maurice Merleau-Ponty, en Maurice A. Natanson, ed., *Phenomenology and The Social Sciences*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1973.
 10. El problema de la proyección está bien descrito en Joseph Rykwert, *The Idea of a Town*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1980.
 11. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, Nueva York, W. W. Norton, 1961, pág. 18. [Ed. cast., *El malestar en la cultura*, Buenos Aires, Santiago Rueda, pág. 18.]
 12. John Dewey, *Art as Experience*, 1934; Nueva York, Capricorn, 1959, pág. 15.
 13. John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, ed., A. C. Frase, Nueva York, Dover, 1959, vol. 1, págs. 458-459.
 14. David Hume, «The Treatise of Human Nature», en *The Philosophy of David Hume*, ed. V. C. Chappell, Nueva York, Modern Library, 1983, pág. 176.
 15. Véase Anna Freud, *The Ego and the Mechanisms of Defense*, Nueva York, International Publishers, 1967.
 16. Henry Petroski, *The Evolution of Useful Things*, Nueva York, Knopf, 1992, págs. 22-33.
 17. Véase Richard Sennett, *Flesh and Stone*, Nueva York, W. W. Norton, 1994, págs. 212-251.
 18. Daniel Kahneman y Amos Tversky, «Prospect Theory: An Analysis of Decision Under Risk», *Econometrica* 47, 2, 1979, págs. 263-291.
 19. Williams Hazlitt, *Essay on the Principles of Human Action*, cita en A. C. Grayling, *The Quarrel of the Age*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 2000.
 20. Erich Auerbach, *Mimesis*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1953, pág. 459.
 21. *Ibidem*.
10. LA POLÍTICA DEL RESPETO
1. William Sennet, *Communist Functionary and Corporate Executive*, relato oral dirigido en 1981 y 1982 por Marshall Wind-

2. *Ibidem*, pág. 372.
3. Véase David Bethea, *Joseph Brodsky and the Creation of Exile*, Princeton, Nueva York, Princeton University Press, 1994, págs. 37, 87.
4. Véase William Sennett, págs. 37-42.
5. *Ibidem*, pág. 95.
6. *Ibidem*, pág. 27.
7. Arthur Schlesinger, Jr., *A Life on the 20th Century*, Boston, Houghton Mifflin, 2000, pág. 401.
8. Véase Norman Birnbaum, *After Progress*, Nueva York, Oxford University Press, 2001, págs. 30-32. Es un libro soberbio, particularmente sobre la política del socialismo moderno.
9. Frank Henderson Stewart, *Honor*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, pág. 130.
10. Erik Olin Wright, «Varieties of Marxist Conceptions of Class Structure», *Politics and Society*, 9, 1980, pág. 339.
11. Para los pasajes que se citan más adelante se ha utilizado «The Port Huron Statement» según su reimpresión como apéndice a James Miller, *Democracy Is in the Streets*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1994. La declaración fue redactada en Port Huron, Michigan, 11-15 de junio de 1962.
12. *Ibidem*, pág. 330.
13. *Ibidem*.
14. *Ibidem*, pág. 332.
15. Véase Seymour Martin Lipset y Gary Marks, *It Didn't Happen Here*, Nueva York, W. W. Norton, 2000. Los autores ponen el acento, hay que decirlo, más en factores políticos que en aspiraciones societales.
16. Cita en Miller, pág. 145.
17. Timothy Garton Ash, *The Uses of Adversity*, Nueva York, Vintage, 1990, pág. 261.
18. Leszek Kolakowski, «Amidst Moving Ruins», *Daedalus*, 121, 2, 1992, págs. 55-56.
19. T. H. Marshall y Thomas Bottomore, *Citizenship and Social*

Class, Londres, Pluto, 1992, pág. 21. El libro elabora el texto básico de Marshall, *Citizenship and Social Class*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press, 1950.

20. R. H. Tawney, *Equality*, Londres, Allen & Unwin, 1931, pág. 101.

ÍNDICE ANALÍTICO

- abogados, 79
- Ackerman, Bruce, 146, 147
- Addams, Jane, 134-141, 151, 155, 182
- Addison, Joseph, 208, 209
- Adler, Alfred, 122-123, 124
- adolescentes sin techo, 161-165, 177, 182, 183, 194
- admiración, 60, 65, 73, 104, 130
- afroamericanos:
 - liberales, de clase media, 31-35
 - matrimonios rotos de, 120
 - migración de los, al Norte, 19, 20, 175
 - movilidad ascendente de los, 31-32, 106
 - relaciones interraciales de los, 34-35
 - véase también* discriminación positiva; movimiento de los derechos civiles; racismo
- Agustín, santo, 73, 144-146, 148-149, 151, 154
- altruismo, 142, 143, 204
- amor a sí mismo, 99-102
- amor propio, 99-102, 103
- Anderson, Elijah, 227-228
- antropología, 51, 213, 220-223, 233
- aptitud, 85-87, 88, 89
 - tests de, 90, 92, 105
- Arendt, Hannah, 144-146, 148-151, 155
- argonautas del Pacífico Occidental, Los* (Malinowski), 220, 234
- Ariès, Philippe, 117
- Aristóteles, 96
- Art as Experience* (Dewey), 240
- Artaud, Antonin, 143
- Ash, Timothy Garton, 260
- asistencia social, *véase* trabajo social; sistema del bienestar
- Asylums* (Goffman), 163
- atención a los mayores, 110, 163, 166, 173
- atención de acogida, 163
- atención médica, 31, 110, 147, 173, 193

- Auden, W. H., 92-93, 94, 151, 153
- Auerbach, Erich, 248
- Augar, Philip, 55
- autoconmiseración, 37, 39
- autocontrol, 68, 113, 119, 127, 241
- autocrítica, 129, 240
- autoestima:
- baja, 103-108
 - comparaciones denigrantes y, 103-105, 107
- autoformación, 41
- autojustificación, 68
- autonomía, 127-133, 178, 180, 181, 182-183, 206, 264
- autoprotección, 73, 152, 229
- autoridad de la Vivienda de Chicago, 24, 175, 176,
- autosuficiencia, 14, 68, 73-76
- Bach, Johann Sebastian, 28, 31, 45
- Bajtin, M. M., 237, 239
- Balzac, Honoré de, 166
- Barber, Samuel, 28
- Barnes, Alfred, 240
- Baraille, George, 142
- Beaumarchais, Pierre de, 103
- Beccaria, Cesare, 67
- Beethoven, Ludwig van, 28, 235
- Bell, Daniel, 88-89, 105
- Bentham, Jeremy, 21
- Berger, Peter, 219, 226
- Berman, Marshall, 40
- Bernstein, Eduard, 255
- Beveridge, W. H., 182
- Bismarck, Otto von, 174
- Bizet, Georges, 29
- Bloom, Harold, 97
- bodas de Figaro, Las* (Beaumarchais), 103
- Bok, Derek, 85, 86
- bororo, indios, 231-234, 238, 245, 246, 257
- Boston, Massachusetts, 106, 262
- «Brahmanes» de, 52-56, 216, 234
 - familias de clase obrera en, 25-57-58
 - inmigrantes irlandeses e italianos en, 53, 54
 - integración escolar en, 26
 - lucha racial en, 24-26
- Botstein, Leon, 38
- Bourdieu, Pierre, 65, 225, 255
- Bowen, William, 85, 86
- Bowlby, John, 127-128
- Brahms, Johannes, 217-219, 226
- Bretton Woods, 186
- Brodsky, Joseph, 250-252, 255-256
- Brown, John Seely, 237
- Brueghel, Pieter el Viejo, 153-154
- Burke, Edmund, 82, 239, 250
- Burke, Gordon, 181
- Bynam, Caroline, 149
- cabila, gente de la, 67, 225, 255
- Cabrini, Frances Xavier, 134, 135, 137-139, 140, 141, 148
- Cabrini Green, 19-26, 33, 119, 134, 162, 175-77, 198
- arquitectura de, 20, 23
- casas nuevas en el emplazamiento de, 110
- comité de residentes de, 24
- como experimento de integración social, 19-21
- destrucción de, 110, 132
- deterioro y ruina de, 19, 24, 30, 110
- edificios abandonados en la periferia de, 24
- mezcla racial en, 19-21, 24-26, 30, 175-76
- parterres y jardines originales de, 23, 30
- Sur rural y residentes de, 19-26, 30, 59, 110, 161, 175-178, 264-265
- Caillé, Alain, 224
- California, Universidad de, 250, 257
- en Berkeley, 51
- Calvino, Juan, 199
- Cambridge, Massachusetts, 39
- Cambridge, Universidad de, 118
- capacidad, *véase* habilidad
- capitalismo, 13, 21, 55, 68, 123, 130, 137, 140, 166-171, 172, 183, 220, 221, 222, 225, 226, 251, 254, 255, 258, 261
- industrial, 115, 116, 166
- carácter:
- cambio y, 231-249
 - definición del, 63
 - desigualdad y, 74
 - estructura social y, 213-265
 - fallos del, 95, 118
 - formación del, 73-74, 82, 92-98
 - habilidad y, 86, 92-98
 - personalidad vs., 63
 - talento y, 102
 - y mantenimiento de los ideales, 66-67
- caritas*, 142, 144, 145, 151, 154, 156
- Carlos II, rey de Inglaterra, 112
- Carmen* (Bizet), 29
- Carnegie, Andrew, 88
- Character and Social Structure* (Garth y Mills), 63
- Charity Organization Society (C.O.S.), 135
- Chaudhuri, Amit, 185, 190
- Chéjov, Antón, 95
- Chicago, Illinois, 33, 46, 87, 106, 119, 126, 162, 164, 165, 197
- discriminación y lucha racial en, 19-20, 23-26, 31-32, 34-35, 38, 141, 176, 252-253
 - Gold Coast de, 23
 - inmigrantes europeos en, 19-23, 138-140
 - Loop, el, 31
 - trabajo social en, 134-142
 - vivienda pública en, 19-26, 30-31
- Chicago, Universidad de, 25, 28, 30, 39, 51
- Chicago Area Project, 198-199
- China, 104
- Chodorow, Nancy, 150
- circunspección, *véase* reserva

- clase, 43, 90, 205, 253, 254, 256-258, 262, 263
 desigualdad de, 52-60
 dinero y, 52, 54
 honor y, 54
 odio, descontento y, 58, 59
 prejuicio y, 53-54
 privilegio y, 44, 53, 55-56
 vivienda pública y, 19-21, 26, 30
- clase alta, 52-57, 58, 216
- clase obrera, *véase* clase trabajadora
- clase trabajadora, 26, 57-58
 propiedad de la vivienda en la, 119
- clases medias en Norteamérica, Las* (Mills), 172
- Cloward, Richard, 179
- Cobb, Jonathan, 57
- Cohen, Stanley, 152, 153
- colonias, 136, 137, 138, 139, 182
- Communist Functionary and Corporate Executive* (W. Sennett), 250-252
- Compañía de la Indias Orientales, 82
- compasión, 33, 74, 134-156
 cristiana, 135, 138-140, 145, 148-151, 199
 cuidar al margen de la, 146-145
 fatiga de la, 152-156
 femenina, 149-150
 justicia y, 155
 piedad vs., 74, 155-156
 sentimental vs. no sentimental, 134-135, 138-139
- silenciosa, 134, 138, 139
- solidaridad y, 140-141
- competencia, 29
 empresa, 88, 101, 168-169, 170-171
 imitación y, 97-98, 102
- competición musical, 75-77, 81, 83, 84, 103
- comunicaciones, 63, 67, 129, 236-237
- comunidad, 41
 cuidado institucional en la, 162-165
 devolver a la, 74, 107, 224
 reuniones en la, 45-50, 65, 87, 96
- comunismo, 22, 53, 114, 172, 180, 255, 257
- condescendencia, 34, 35, 74, 140
Confesiones (San Agustín), 145
- confianza, 35, 125, 126
- confianza en uno mismo, 36, 48, 59, 77, 99, 130, 137, 181, 231, 233, 234
 liberación personal como, 44
 logro y, 47-48
 privilegio y, 44
- Conley, Dalton, 31
- contabilidad, 80, 84, 177
 de doble entrada, 78, 81
- contracultura de los años sesenta, 40, 41
 cultura musical vs., 40-41
 dejarlo todo en la, 41, 258
 libertad sexual en la, 41
 odio de clase en la, 57-58
- Correggio, 143, 144
- corrosión del carácter, La* (Sennett), 13
- Cranmer, Thomas, 200
- cuidar de sí mismo, 73
 coraje y, 11
 respeto y, 108, 113
- culpa, 122, 125
- cultos marianos, 149
- Davis, Natalie Zemon, 221
- Day, Dorothy, 140
- de la asistencia social al trabajo, 194-197
- de Swann, Abram, 206
- desinstitucionalización, 163-165
- democracia en América, La* (Tocqueville), 202
- dependencia:
 deferencia y entrega como, 121-122
 destete, 110
 distinguir entre vergüenza y, 121-127
 ética del trabajo y, 115-121
 incompletitud y, 131
 vergüenza de la, 114
 vida adulta vs. infancia, 110-115, 117-118, 121
 vivienda pública y, 120
- Depresión, la Gran, 21, 23, 172, 203
- derechos humanos, 67
- desarrollo de uno mismo, 73
- Descartes, René, 86
- «descualificación», 88
- desigualdad:
 carácter afectado por la, 74
 clase, 52-54
 confianza en uno mismo y, 44
 duda de sí mismo y, 58
- infancia vs. vida adulta, 90-91
- malestar alimentado por, 35-36
- reserva y distancia respecto de la, 33, 34, 35-36, 49, 59, 134, 137, 139
- rituales de, 220-227
- seducciones de la, 98-103
- talento y, 13, 48, 75-108, 131-132
 y temor de mostrar condescendencia, 34, 35, 49
- Dewey, John, 240, 241, 244
- Diderot, Denis, 103
- dignidad, 60, 67-69, 107, 115, 117, 120
- dinero:
 clase y, 54-55
 trueque vs., 78
- discriminación positiva, 85, 91, 103
- Discurso sobre el origen de la desigualdad* (Rousseau), 98-102
- Doi, Takeo, 122
- dolor:
 regulación del, 73
 respeto al, 67
- don, El* (Mauss), 223
- Dos tratados sobre el gobierno civil* (Locke), 111
- Dostoievski, Fiódor, 114
- Douglas, Mary, 155, 224
- drogadicción, 38, 46, 110, 161-162, 198
- Duby, Georges, 150, 221
- dudas de sí mismo, 40, 42, 58
- Duguid, Paul, 237

Dumont, Louis, 126
 Dunleavy, Patrick, 193
 Durkheim, Émile, 131, 164, 167, 171, 176, 222
 Dworkin, Ronald, 104

Edad Media, 68, 79, 82, 115, 149-150, 199, 221

educación, 129, 173
 como preparación para el trabajo, 118
 compra de, 146
 disciplina y orden en, 138
 discriminación positiva en, 85
 elitista, 118
 universal, 118, 166
véase también escuelas

ejecución musical, *véase* interpretación musical

Eliot, George, 9

Ellison, Ralph, 175, 253

empresa:
 burocracia en la, 168-171, 174, 187-191
 competencia en la, 88, 101, 168-69
 consideración del «hombre en su totalidad» en la, 86-87
 consolidación y crecimiento de la, 168-169
 flexibilidad en la, 89, 188, 190, 196
 globalización de la, 186
 habilidades de gestión en la, 88, 170, 188
 judíos en la, 77
 principios militares y, 169-171

redes de viejos y de nuevos conocidos en la, 43-44, 55
 valor y habilidad en la, 89

Enrique VIII, rey de Inglaterra, 81

Enron Corporation, 189

Ensayo sobre el entendimiento humano (Locke), 241

Ensayo sobre los delitos y las penas (Beccaria), 67

envidia, 98-99, 100, 101, 103, 104, 123

Equality (Tawney), 263

Erikson, Erik, 41-43, 50-52, 57, 124, 127, 178

«Erlkönig Der» (Schubert), 61-62

esclavitud, 67-68, 120, 143

escuelas:
 empresariales, 88, 90, 188
 especializadas, 81, 175
 guarderías, 91, 92
 integración racial forzada, 26
 parroquiales, 138
 reformatorios, 161, 163

Esping-Anderson, Gösta, 173

Essay on the History of Civil Society, An (Ferguson), 101

estatus, 23, 60, 64, 67, 69, 88, 90, 213, 228, 254, 263,

Estudiantes por una Sociedad Democrática, 258, 260

ética del trabajo, 68
 dependencia y, 115-120
 liberalismo y, 115-117
 trabajo y, 68, 115-120

fabricación de automóviles, 169-170, 177, 187

falta de respeto:
 afirmación del respeto por uno mismo a través del trabajo y, 58, 66
 beneficiarios de prestaciones sociales y, 13, 179
 dependencia y, 26, 36, 73-74, 109-133
 insulto directo vs., 17
 sociedad moderna y, 13, 17, 58

Fauré, Gabriel, 34, 35

feminismo, 149

Ferguson, Adam, 101

Fichte, Johann Gottlieb, 65, 67

«Fiesta de la Unidad y la Indivisibilidad de la República», 219

Filmer, Robert, 111, 112

Fine, Gary, 204

Fischer-Dieskau, Dietrich, 60-63, 65, 94, 213, 227

fisiócratas, 80, 81, 83, 95

Flacks, Richard, 259

Ford, Henry, 256

Ford Motor Works, 169-170, 172, 177, 187

Fortesque, John, 79

Foucault, Michel, 163, 176, 179

Frances Cabrini Homes, *véase* Cabrini Green

Frank, Robert, 189

Fraser, Jill Andresky, 196

Fraser, Nancy, 68, 117

Freud, Anna, 241

Freud, Sigmund, 97, 121, 122-123, 124, 239

fuga de blancos, 19, 21, 30

Gardner, Howard, 104

Gardner Museum, 53

Geertz, Clifford, 51

Gehlen, Arnold, 247, 248

Gemeinschaft, 197-198

Geórgicas (Virgilio), 68

Gerth, Hans, 63

Gift Relationship, The (Titmuss), 204-205

Gilligan, Carol, 150, 151

Goffman, Erving, 163, 171, 174, 176, 179

Goode, Richard, 29

Gorbachov, Mijaíl, 261

Gordon, Linda, 68, 117

Gran Bretaña, 21, 90, 117, 120, 146-147, 162, 164, 165, 172, 178, 180, 181, 192, 201, 202, 203, 204, 205, 206-207

Great Transformation, The (Polanyi), 221

Grecia:
 filosofía de, 96-97
 mitología de, 220

guardias suizas, 77

guerra civil española, 22, 251, 253

guerra civil norteamericana, 173

guerra de cristales, 24-25, 26, 32, 34, 113-114, 125, 177

guerra de Vietnam, 30, 38, 57, 260

Habermas, Jürgen, 65

habilidad, 84-98
 carácter y, 86, 92, 98

- «de cada uno según su», 107, 222
- exhibición de la, 96, 106
- germinación y desarrollo de la, 85, 94
- medición de la, 84-85, 89-91
- potencial, 84-92, 95, 102
- «prejuicio cultural» y, 74
- premios a la, 91
- véase también* talento
- Harriman, Averell, 260
- Harvard, Universidad de, 39, 42, 43, 45, 48, 49, 50, 52, 55
- Harvard Business School, 188
- Hastings, Warren, 82
- Hawthorne, Nathaniel, 135, 145
- Hayden, Tom, 260
- Hazlitt, William, 245
- Hecksher, Charles, 196
- Hegel, G. W. F., 123, 236
- Heliogábalo, emperador de Roma, 143
- Hidden Injuries of Class, The* (Sennett y Cobb), 106
- Himmelfarb, Gertrude, 134, 135
- Hirschmann, Albert, 176, 197, 244
- Hitler, Adolf, 144
- Hitler-Stalin, Pacto de, 22, 254
- Holocausto, 152
- Homenaje a Cataluña* (Orwell), 257
- homosexualidad, 54, 178
- honor:
 - clase y, 54
 - códigos de conducta y, 65, 67, 96
- social, 65-66, 67, 96, 113, 171, 219, 220
- y juego de suma cero, 66
- Horae Canonicae* (Auden), 92-93
- hospitales psiquiátricos, 51, 163-164, 252
- Howard, Ebenezer, 181
- Howard, Robert, 197
- Huizinga, Johann, 116
- Hull House, 136, 138, 140
- humanismo, 51, 254, 257
- Hume, David, 241
- IBM, 175, 178, 187, 195
- Iglesia católica, 79, 138, 199-200
- Ignatieff, Michael, 62
- igualitarismo, 69, 102, 141, 263
- ilusiones perdidas, Las* (Balzac), 166
- Ilustración, 67, 103, 105, 111
- imitación:
 - aprendizaje por, 96-98
 - competencia e, 91-98, 102
 - disciplina de la, 96
 - objetivo de la, 96
- India, 89, 104, 185
- individualismo, 113, 119, 202-203, 221, 228
- infantilización, tesis de la, 110-115
- inferioridad, complejo de, 122, 123-124
- Inquisición española, 242
- Intel Corporation, 195
- inteligencia, tests de, 90, 104
- interpretación musical:
 - abismo entre intérpretes y público en la, 83
 - aspecto cultural y aspecto filosófico de la, 40
 - autodisciplina en la, 37, 41
 - cantante y acompañante en la competición en la, 75-77, 81, 82, 84, 103
 - confianza en uno mismo en la, 42, 76, 77
 - culto a la personalidad en la, 61
 - elemento artesanal en la, 27-28, 29, 36, 39, 94
 - expresividad en la, 60-63, 217-219, 265
 - fraseo en la, 29
 - modelos bostonianos de pánico escénico en la, 36
 - premios y reconocimiento a la, 75-77
 - reconocimiento de la afinación y vibrato en la, 27-28, 36, 95
 - respeto mutuo y consideración en la, 60-64, 67, 69, 95, 213, 265
 - riesgos artísticos en la, 53a, 76, 84
 - técnica de dirección en la, 28-29
 - técnica en, 76, 83, 235
 - «tercer oído» en la, 50-51
 - tradición clásica europea en la, 40, 53
 - virtuosismo en la, 83
 - voces internas en la, 29, 218
- Invisible Man* (Ellison), 253
- James, Henry, 166
- jardín de los cerezos, El* (Chéjov), 94-95
- Jefferson, Thomas, 67, 80, 81, 95, 127
- Jencks, Christopher, 90
- Jessop, Bob, 191, 193
- Jesucristo, 145, 149-150, 233
- Jones, Gareth Stedman, 221
- Jrushev, Nikita, 251
- judaísmo, 199
- judíos, 52, 149, 199, 202, 247, 254
 - afroamericanos y, 141
 - en la empresa, 77
 - palestinos y, 149
 - Renacimiento veneciano, 242, 243, 246
- juegos, dominio de los, 28, 39-40
- juegos de suma cero, 58, 66, 82, 130
- Kahneman, Daniel, 244
- Kallman, Chester, 151
- Kant, Immanuel, 34, 35, 111, 112, 117
- Kautsky, Karl, 255, 256-257
- Kennedy, John F., 54
- Kennedy, Joseph P., 54
- Keynes, John Maynard, 180, 182, 185
- Kleinman, Sherryl, 204
- Kolakowski, Leszek, 261
- Konrad, George, 259
- La Boétie, Étienne de, 114, 143
- Largesse* (Starobinski), 11
- Last Refuge, The* (Townsend), 163

- Learning to Labor* (Willis), 106
Lebensführung, 171, 172
 Leeds, concurso de piano de, 75-77, 81, 84, 87, 91, 107
 Lemann, Nicholas, 90, 105
 Ley de Viviendas para Artesanos y Trabajadores Británicos de 1868, 21
 Ley n.º 180, 163
 libertad, 44, 131
 seguridad vs. libertad, 41, 43
 libertades civiles, 53
 Liga por la Democracia Industrial, 260
 Le Nôtre, André, 82
 Lenin, V. I., 255, 256, 261
 Lévi-Strauss, Claude, 231-234, 236, 238, 242-243, 245, 248
 Lewis, Ramsey, 30, 31
 liberalismo, 43, 53, 57, 58, 59, 110-117, 119, 120-122, 125, 130, 131, 132, 147, 150, 173, 179, 180, 182, 228, 254, 262
 Lloyd's de Londres, 200
 Locke, John, 111-114, 117-118, 121, 125-126, 129, 132, 179, 241
 logro:
 confianza en uno mismo y, 48
 en el uso pleno de las habilidades, 73, 74
 habilidad potencial vs., 84-92
 medición objetiva del, 81
 motivación y, 46, 48
 respeto por sí mismo y, 13-14, 27, 29, 36, 48, 58, 66, 95, 265
 respeto y, 28, 29, 36, 48, 73
 Londres, 75, 166, 193, 200, 207, 221
 City de, 55
 East End de, 136
 Louvre, 143
 Luhmann, Niklas, 125
 Luis XIV, rey de Francia, 60, 80, 82, 112
 Luis XV, rey de Francia, 80
lumpen proletariat, 118, 119
 Lutero, Martin, 199
 Macmillan, Harold, 167, 180, 181
 maestros, 25, 26, 28, 32, 38, 40, 43, 49, 60, 83, 92, 94, 95, 96, 98, 124-25, 129, 130, 137, 191, 208, 241-42
 Malinowski, Bronislaw, 220-222, 234
 Maquiavelo, Nicolás, 73, 74
 María, 149-150, 233
 Marlboro, festival de, 53
 Marshall, T. H., 263, 264
 Marx, Karl, 107, 118-119, 139, 222, 260
 marxismo, 255-257, 260, 262, 263
Más allá del bien y del mal (Nietzsche), 99
 Mateo, Evangelio según, 145
 Matisse, Henry, 240, 241
 Mauss, Marcel, 222-227, 229
 «mayoría silenciosa», 58, 262
 McCarthy, Joseph R., 53, 254
 McCarthy, Mary, 151
 McClelland, David, 86,
 médicos, 46-49, 83, 87, 94, 98, 114, 123, 129, 161, 263
 memoria, 40, 80, 121, 132-133
mercader de Venecia, El (Shakespeare), 77
 meritocracia, 105-106
 Merleau-Ponty, Maurice, 238, 239, 241
 Merton, Robert, 44
 Michels, Robert, 171, 188
Middle Way, The (Macmillan), 180
Middlemarch (Eliot), 9
 Mill, John Stuart, 113, 179-180
 Miller, Frank, 28, 30, 39
 Miller, James, 40, 44
 Mills, C. Wright, 63, 172
 Milosz, Czeslaw, 152
Mimesis (Auerbach), 248
 modelos personales, 45-50, 87, 97-98
 Montesquieu, barón de La Brède y de, 179
 Monteux, Pierre, 29
 Moore, Gerald, 61, 62, 213
 Morgan, Gloria Hayes, 20, 25, 138, 175
 Morris, William, 116
 movilidad ascendente, 44
 coste social de la, 106
 lucha por la, 46-49
 migración suburbana y, 23
 negros, 31, 106
 movimiento de los derechos civiles, 31, 34, 35, 141
 Movimiento de Trabajadores Católicos, 140
 Moynihan, Daniel Patrick, 111, 117
muchedumbre solitaria, La (Riesman), 42, 52
mundo en que vivimos, El (Trollope), 166
 Napoleón, emperador de Francia, 170
 nazis, 220, 247, 248
 Necker, Jacques, 83, 95
 Nerón, emperador de Roma, 143
 neurosis, 37, 63, 66
New World, 138, 140
 Nietzsche, Friedrich, 99
niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen, El (Ariès), 117
 Nobel, Premio, de la Paz, 134
 Nueva Izquierda, 258-262
 Nueva York, 28, 31, 34, 36, 75, 107, 166, 250, 262
 Greenwich Village, 29, 250
 Upper West Side de, 40
 Offe, Claus, 147
Oración sobre la dignidad del hombre (Pico della Mirandola), 41
 orfanatos, 161, 162
Organization Man, The (White), 172, 178
 orgullo, 30, 60, 106, 233
 Orwell, George, 257
 Owen, Robert, 136
 Oxford, Universidad de, 118
 padres salesianos, 232-233, 246
 Paganini, Niccolò, 83

- Paisaje con la caída de Ícaro* (Brueghel), 153
- pánico escénico, 36
- parasitismo, 73, 74, 113, 174, 252
- Partido Comunista, 251-254
- Partido Laborista, 109, 165
- Peabody Trust, 21, 178, 181
- pecado, 73, 116, 139, 140, 144, 145, 148
- pensiones, 110, 147, 166, 173, 188, 192, 193, 223
- Pepys, Samuel, 78-80, 82, 84, 87, 91, 103
- Perahia, Murray, 29, 75-76, 84
- pestes, 149, 152
- Petroski, Henry, 242
- Pico della Mirandola, Giovanni, conde, 41
- piEDAD, 33, 117, 140, 148-149, 151, 154, 208
- compasión vs., 74, 155
- condescendencia y, 34, 74
- Piers, Gerhart, 123, 124
- Pitts, John, 164
- Piven, Frances Fox, 179
- planificadores urbanos, 19, 20
- Platón, 96-97
- pobreza:
- desprecio de la, 23, 117
- supervivencia y, 45-50
- voluntaria, 140
- Polanyi, Karl, 221
- Polanyi, Michael, 237
- política:
- ala derecha, 57-58
- nueva, 258-262
- psicología y, 130-131
- talento en la, 69
- política y, 130-131
- Pullman, George, 136, 137
- Pullman, huelga de, 136
- Pullman, Illinois, 136
- puritanismo, 54, 105, 119, 200-201, 254
- Putnam, Robert, 196, 204
- Quinteto para clarinete en si menor, op. 115 (Brahms), 217-218, 219, 226
- racismo, 19-21, 24, 25, 31, 253,
- Rawls, John, 65
- reconocimiento, 13, 17, 60, 64, 65, 66, 67, 70
- recursos:
- provisión inadecuada de, 74
- uso eficaz de los, 73, 74, 104
- Reich, Robert, 89
- relaciones sexuales, 121, 123, 124
- religión, 41, 199, 243, 246
- despertar a la, 46-47, 48
- Rerum Novarum*, 199
- reserva, 30, 31, 33-36, 134, 137, 152
- desigualdad y reserva, 33, 34, 35-36, 49, 59, 137, 139
- respeto
- a las diferencias personales elementales, 56-57
- diferencias generacionales, en el, 55
- logro y, 27, 28, 29, 36, 48, 73
- mutuo, 13, 34, 36, 56, 69, 91, 95, 107, 113, 116, 131, 147, 151, 186, 194, 201, 215-230, 247, 249
- obtención de, 73-74
- política de, 250-265
- respeto por uno mismo vs., 29, 36, 59
- sentimiento de vs. demostración de, 36
- social, 73, 264
- vocabulario y definiciones de, 60, 64-67
- respeto por uno mismo, 66, 69, 227-230, 231
- dependencia adulta y pérdida de, 26, 109
- derivado de proveer a su familia, 58
- «ganar» respeto por uno mismo, 14
- logro y, 14, 27, 29, 36, 58, 66, 95, 265
- participación en la pérdida de, 99-100
- pérdida de, 24, 26, 99-100
- respeto vs., 29, 36, 59
- Revolución Francesa, 141, 219, 239, 240
- revolución industrial, 87
- Rey Lear* (Shakespeare), 137
- Riesman, David, 38-39, 41-43, 50, 52, 53, 54
- Rifkin, Jeremy, 197
- riqueza de las naciones*, *La* (Smith), 101
- Rise of the Meritocracy*, *The* (Young), 105
- Robert Taylor Homes, 24, 30, 161
- Rockefeller, John D., 168, 170, 171, 255
- Rojo y negro* (Stendhal), 167
- Porcellian Club, 55
- Port Huron, Declaración de, 258-260, 262
- Poulenc, Francis, 28
- prestaciones de desempleo, 110, 147, 166, 172
- prestigio, 60, 67, 69, 96
- ocupacional, 64
- pérdida de, 55, 64-65
- Primera Guerra Mundial, 135, 169
- «Principio de Peter», 44
- privilegio:
- angustia ante el, 35-36
- aristocracia natural vs. artificial y, 80-81, 95, 103
- clase y, 44, 52-53, 55
- conexiones y contactos asociados al, 44, 52-53, 55
- estatus y, 64-65
- herencia y, 77, 82, 91, 98
- obtención de, 80
- pérdida de, 55
- precio del, para los otros, 38
- prodigalidad, 142-145, 155, 221
- programas de socorro en situaciones de desastre, 155
- progreso personal, lucha por el, 46-49
- propiedad de la vivienda, 119,
- protección social, véase sistema del bienestar
- protestantismo, 52, 116, 199-201
- psicoanálisis, 41, 42, 94, 122, 123, 124, 127
- psicología, 86, 103, 104, 120, 121, 123, 127, 151, 241, 264

- Roosevelt, Franklin D., 174, 175
- Rousseau, Jean-Jacques, 65, 98, 103, 123, 208
- Ruskin, John, 115
- Saint-Simon, duque de, 77, 80
- Sartre, Jean-Paul, 142
- Satchell, Rochelle, 176
- Schachter, Carl, 40
- Schubert, Franz, 41, 61-63, 66
- segregación racial, 19-21
diurna vs. nocturna, 31
política de vivienda como instrumento contra la, 20-21
- Segunda Guerra Mundial, 19, 20, 23, 51, 119, 162, 173, 251, 263
- Segundo tratado sobre el gobierno civil* (Locke), 129
- Seligman, Adam, 228
- Sen, Amartya, 104
- Sennett, Dorothy, 21-23, 25, 27, 30-31, 133
carácter y personalidad de, 22, 31, 32-33, 36
carrera de asistente social de, 23, 27, 33, 34, 36, 38, 142
escritura de, 22, 30, 32
trasfondo y juventud de, 21-22
- Sennett, Richard:
carácter y personalidad de, 22-23, 30-31, 35-38, 39, 41, 49-50
crisis de identidad de, 38-39
educación de, 23, 25, 27-30, 39, 40-44, 45, 50-59
- estudios musicales y carrera de, 27-30, 31-32, 33-34, 36-38, 39, 40, 45, 61, 66, 76, 94, 148
- experiencia de entrevistador de, 50-59, 128
- infancia y adolescencia de, 14, 19-31, 33, 37, 38, 45, 59, 162, 175, 249
- lesión en la mano, 36-38, 39, 45, 50, 148, 156, 231,
- músicos amigos y colegas de, 27, 28-29, 37-38, 40-41
- nacimiento de, 22
- primera relación amorosa, 33-35, 38
- Sennett, William, 250-56, 257
- Serkin, Rudolph, 37, 53
- Sermón de la Montaña, 145
- Servicio Nacional de Salud de Gran Bretaña, 192
- servicio público, 206-209,
«Sext» (Auden), 92-93
- Shakespeare, William, 77, 78, 137
- Sheridan, Richard Brinsley, 82
- Shklar, Judith, 68
- simpatía, 56, 128, 130, 153, 206
- sindicatos, 60, 138, 167, 195, 255
- Sinfónica de Chicago, 28
- sionismo, 144, 149
- sistema de los gremios, 68, 82
- sistema del bienestar, 13, 14, 113, 136, 144, 146
- asistencia de la comunidad y, 162, 163-165
- autosuficiencia en el, 109, 113, 117, 194-197
- burocracia del, 166, 175, 177, 183, 185-186
- desarrollo del, 173-174
- desinstitucionalización del, 163-166, 176-177
- engañar al, 58
- falta de respeto por los beneficiarios del, 13-14, 177-178
- humillación en la dependencia del, 26, 109-110, 117
- orígenes liberales vs. orígenes conservadores del, 172-173
- principios de aplanamiento y acortamiento, aplicados al, 190-197
- reforma del, 109-111, 123-124, 147, 155-156, 159, 191-197
- sistemas familiares y, 119-120, 194
- Skocpol, Theda, 173
- Smith, Adam, 56, 88, 101, 102, 128
- Sobre la Revolución* (Arendt), 151
- sobrinio de Rameau, El* (Diderot), 103
- socialismo, 116, 119, 122, 134, 137-140, 155, 172, 220-225, 251, 252, 254, 255-256, 258, 259, 260
cristiano, 140
- sociedad:
aislamiento en la, 113
diversidad en la, 106
división entre la élite y las masas en la, 105
- ganar respeto en la, 73-74, 264
- negación de la, 113
- posindustrial, 88, 105
- redes de sostén en la, 43-55
- rituales en, 213, 219-227
- vínculos que construyen la, 57-58
- Sociedad fabiana, 137
- sociedades de ayuda mutua, 136, 138
- sociología, 51, 60, 83, 159, 197
- Sócrates, 96, 97
- Sólo sobrevive el paranoico* (Grove), 195
- Somerset Club, 53
- Sonata n.º 30 en mi mayor, op. 109 (Beethoven), 235
- Spectator*, 208
- Stalin, Joseph, 22, 251, 254, 256
- Standard Oil Corporation, 168, 169, 171, 186
- Starobinski, Jean, 11
- Stendhal, 167
- Stewart, Frank Henderson, 228, 256
- Suetonio, 143
- Survey Magazine*, 137
- Suzuki, método, 238, 239
- Sznajder, Natan, 140
- talento:
burocracia del, 82, 83-84
carácter y, 102
carreras abiertas al, 79-80, 83
ceguera al, 77
derroche de, 73
desarrollo del, 73, 74, 77

- desigualdad y, 13, 48, 75-108, 131-132
 especialización del, 83
 exhibición pública del, 82
 mérito y, 105
 misterio y enigma del, 83, 85, 87, 91
 reconocimiento del y premio al, 75-77, 83-84, 85
 respeto debido al, 77-84
véase también habilidad
 Talleyrand-Périgord, Charles-Maurice de, 215-216
 Talmud, 242-243
 Tawney, R. H., 263-264
Teoría de los sentimientos morales (Smith), 128
 Tercer Mundo, 89, 166
 Thatcher, Margaret, 113
 Titmuss, Richard, 204-205
 Tocqueville, Alexis de, 113, 201, 202-203
 Tompkins, Sylvan, 123, 125
 Toscanini, Arturo, 28
 Touraine, Alain, 88-89, 105
 Torre de Londres, 81
 Townsend, Peter, 163, 171
 Toynbee Hall, 136
 trabajo, 44, 57
 artesanal, 27, 29, 36-37, 39, 92-96, 107, 115
 «descualificación» del, 88
 dignidad del, 67-68, 107
 división del, 88, 170
 esclavo, 67-68, 120
 ética del trabajo y, 68, 115-120
 formación y preparación para el, 118
 industrial, 115-116
 infantil, 117, 161
 manual, 88-89
 servicio a Dios a través del, 68
 tradicón liberal y, 115-117
 valor moral del, 116-119
 trabajo social, 25-26, 49, 123, 134-142, 144, 146, 173
 británico, 135, 136
 jerga profesional del, 33
 profesionales liberales de clase media en el, 26, 32-33
 servicio a Dios a través del, 135, 138-39
 voluntarios en el, 200-206
Tratado de la naturaleza humana (Hume), 241
Tres ensayos para una teoría sexual (Freud), 124
Tristes trópicos (Lévi-Strauss), 231, 234
 Trobriand, islas, 220-222, 230
 Trollope, Anthony, 166

 Van Pariij, Philippe, 147
 Veblen, Thorstein, 95, 96
 vergüenza:
 culpa vs., 122
 dependencia y, 26, 36, 73, 109-133
 «desnudez de la», 124-125
 petición de ayuda y, 125-127
 Versalles, 112
 jardines de, 82
 «viejo mendigo de Cumberland, El» (Wordsworth), 143, 199-200
Vigilar y castigar (Foucault), 163
 Virgilio, 68

 virtuosismo, 74, 83, 87, 91, 129, 170
 visita a los pobres, 134-135, 201
 vivienda pública, 19-21, 26, 30, 119-120, 175, 177-178, 181-182, 263
 «voluntad, La» (Arendt), 151

 Walpole, Horace, 83
 Weaver, Gillian, 205
 Webb, Beatrice, 137
 Weber, Max, 68, 116, 119, 169, 170, 171, 172, 188, 247, 248

Weltanschauung, 247
 Whyte, W. H., 172, 175
 Wiebe, Robert, 167
 Williams, Susan, 205
 Willis, Paul, 106
 Winnicott, D. W., 127-128, 130, 178
 Wordsworth, William, 142-143, 199-200
 Wuthnow, Robert, 203

 Young, Michael, 105

 Znaniecki, Florian, 51

ÍNDICE

<i>Agradecimientos</i>	11
<i>Prefacio</i>	13
Primera parte	
ESCASEZ DE RESPETO	
1. Recuerdos de Cabrini	19
2. El significado del respeto	60
Segunda parte	
UNA INDAGACIÓN SOBRE EL RESPETO	
3. Desigualdad de talento	75
4. La vergüenza de depender	109
5. La compasión que hiere	134
Tercera parte	
UNA DISCUSIÓN SOBRE EL ESTADO DEL BIENESTAR	
6. El respeto burocrático	161
7. La asistencia social liberada	185
Cuarta parte	
CARÁCTER Y ESTRUCTURA SOCIAL	
8. Lo mutuo en el respeto mutuo	215
9. El giro del carácter hacia afuera	231
10. La política del respeto	250
<i>Notas</i>	267
<i>Índice analítico</i>	285