

## ***Referencias teóricas para BAT\_invisibles*** Desde el grupo de investigación CIVERSITY - UPV/EHU <http://civersity.net>

Bilbao, 10-09-2014

1. **La importancia de la mirada**  
**La ciudad hojaldre**  
**(Carlos García Vázquez)**
2. **Mirar es un acto de poder**  
**(Pierre Bourdieu)**
3. **Somatografías (escritura del cuerpo)**  
**Un análisis sobre la construcción del orden**  
**(y la diferencia) en la ciudad**  
**(Barbara Hooper)**
4. **De la ciudad O a la ciudad Y**  
**(Ulrich Beck)**
5. **Aprender a mirar más allá de lo ordenado**  
**La ciudad imprevista**  
**(Paolo Cottino)**
6. **Llamamiento a reapropiarnos de la ciudad**  
**La tarea del arquitecto insurgente**  
**(David Harvey)**



## [1]

Con el término **Ciudad Hojaldre** Carlos García Vázquez propone entender la teoría urbana contemporánea como si se tratase de un hojaldre donde se superponen, a modo de capas, una serie de visiones compuestas a su vez por subcapas que comparten la misma sustancia. *Ciudad Hojaldre* encuadra los discursos teóricos que subyacen tras la práctica urbanística y la arquitectura de las ciudades contemporáneas en marcos conceptuales más amplios, recomponiéndolos en un mapa intelectual comprensible.<sup>1</sup> La *Ciudad Hojaldre*, más que a la realidad urbana, atiende a las formas de "mirar" la ciudad. Se interesa por los pequeños relatos que separan y unen sensibilidades diversas. En función de estas últimas son agrupados en cuatro visiones, cada una de ellas guiada por una disciplina que define sus preferencias: la historia marca el tono de la Visión Culturalista de la Ciudad; la sociología y la economía el de la Visión Sociológica; la ciencia y la filosofía el de la Visión Organicista; y la técnica el de la Visión Tecnológica.

Pero aquí no acaba la apuesta por los pequeños relatos como forma de aproximación a la ciudad. Si las cuatro visiones urbanas descritas nos remiten a las distintas sensibilidades que reglan su estudio, dentro de cada una de ellas se despliegan diferentes intereses que nos conducen a ideologías y afectos aún más específicos. Resultado de esta confluencia de sensibilidades e intereses son las doce "ciudades" que componen las capas de la Ciudad Hojaldre: la Ciudad de la Disciplina, la Ciudad Planificada, la Ciudad Posthistórica, la Ciudad Global, la Ciudad Dual, la Ciudad del Espectáculo, la Ciudad Sostenible, la Ciudad como Naturaleza, la Ciudad de los Cuerpos, la Ciudad Viva, la Ciberciudad y la Ciudad Chip.

- Importancia de la mirada. Definición social de la realidad (Thomas). Construcción social de la realidad (Berger y Luckmann).

---

<sup>1</sup> GARCÍA VÁZQUEZ, Carlos. *Ciudad Hojaldre. Visiones urbanas del siglo XXI*. Barcelona: Gustavo Gili, 2004.

# [2]

Acto de poder (Bourdieu).<sup>2</sup>

**Elaborar el espacio social, esa realidad invisible, que no se puede mostrar ni tocar con el dedo, y que organiza las prácticas y las representaciones de los agentes...**

Espacio de las posiciones sociales y espacio de los estilos de vida <sup>3</sup>



<sup>2</sup> Espacio social y espacio simbólico. Espacio social y campo del poder. Pierre Bourdieu, Razones prácticas, Anagrama, Barcelona 1997, pp. 11- 26 y 47-51.

<sup>3</sup> Esquema de las páginas 140-141 de La Distintion, simplificado y reducido a unos pocos indicadores significativos referidos a bebidas, deportes, instrumentos de música o juegos de sociedad. Las líneas punteadas indican el límite entre la orientación probable hacia la derecha o hacia la izquierda.

[NOTA: En la edición original de Razones prácticas este esquema invierte, erróneamente, los factores "capital económico +" y "capital cultural -" respecto al esquema de La distinción. Aquí lo presento corregido, I.Z.]

Esta fórmula, que puede parecer abstracta y oscura, enuncia la primera condición de una lectura adecuada del análisis de la relación entre las *posiciones sociales* (concepto relacional), las *disposiciones* (o los *habitus*) y las *tomas de posición*, las «elecciones» que los agentes sociales llevan a cabo en los ámbitos más diferentes de la práctica, cocina o deporte, música o política, etc.

[...] lo que comúnmente se suele llamar distinción, es decir una calidad determinada, casi siempre considerada como innata (se habla de «distinción natural»), del porte y de los modales, de hecho no es más que *diferencia*, desviación, rasgo distintivo, en pocas palabras, propiedad *relacional* que tan sólo existe en y a través de la relación con otras propiedades.

[...] el espacio de las posiciones sociales se retraduce en un espacio de tomas de posición a través del espacio de las disposiciones (o de los *habitus*); o, dicho de otro modo, al sistema de desviaciones diferenciales que define las diferentes posiciones en las dimensiones mayores del espacio social corresponde un sistema de desviaciones diferenciales en las propiedades de los agentes (o de las clases construidas de agentes), es decir en sus prácticas y en los bienes que poseen. A cada clase de posición corresponde una clase de *habitus* (o de *aficiones*) producidos por los condicionamientos sociales asociados a la condición correspondiente y, a través de estos *habitus* y de sus capacidades generativas, un conjunto sistemático de bienes y de propiedades, unidos entre sí por una afinidad de estilo.

Una de las funciones de la noción de *habitus* estriba en dar cuenta de la unidad de estilo que une las prácticas y los bienes de un agente singular o de una clase de agentes (como sugieren Balzac o Flaubert a través de las descripciones del marco —la pensión Vauquer en *Papá Goriot* o los platos y las bebidas que consumen los diferentes protagonistas de *La educación sentimental*— que constituyen una forma de evocar al personaje que vive en este marco). El *habitus* es ese principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitario, es decir un conjunto unitario de elección de personas, de bienes y de prácticas.

Como las posiciones de las que son producto, los *habitus* se diferencian; pero asimismo son diferenciadores. Distintos y distinguidos, también llevan a cabo distinciones: ponen en marcha principios de diferenciación diferentes o utilizan de forma diferente los principios de diferenciación comunes.

Los *habitus* son principios generadores de prácticas distintas y distintivas —lo que come el obrero y sobre todo su forma de comerlo, el deporte que practica y su manera de practicarlo, sus opiniones políticas y su manera de expresarlas difieren sistemáticamente de lo que consume o de las actividades correspondientes del empresario industrial—, pero también son esquemas clasificatorios, principios de clasificación, principios de visión y de división, aficiones, diferentes. Establecen diferencias entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que está bien y lo que está mal, entre lo que es distinguido y lo que es vulgar, etc., pero no son las mismas diferencias para unos y otros. De este modo, por ejemplo, el mismo comportamiento o el mismo bien puede parecerle distinguido a uno, pretencioso u ostentoso a otro, vulgar a un tercero.

Pero lo esencial consiste en que, cuando son percibidas a través de estas categorías sociales de percepción, de estos principios de visión y de división, las diferencias en las prácticas, en los bienes poseídos, en las opiniones expresadas, se convierten en diferencias simbólicas y constituyen un auténtico *lenguaje*. Las diferencias asociadas a las diferentes posiciones, es decir los bienes, las prácticas y sobre todo las *maneras*, funcionan, en cada sociedad, a la manera de las diferencias constitutivas de sistemas simbólicos, como el conjunto de los fenómenos de una lengua o el conjunto de los rasgos distintivos y de las desviaciones diferenciales que son constitutivos de un sistema mítico, es decir como *signos distintivos*.

## [3]

**Cuerpos, ciudades, textos.****El caso del ciudadano Rodney King.****Bárbara Hooper.<sup>4</sup>**

*Somatografía. El orden en su sitio* Henri Lefebvre sugiere que el poder sobrevive produciendo espacio; Michel Foucault sugiere que el poder sobrevive disciplinando el espacio; Gilles Deleuze y Félix Guattari sugieren que para reproducir el control social, el Estado debe reproducir el control espacial. Lo que trato de sugerir es que el espacio del cuerpo humano es quizás el lugar más crítico para observar la producción y reproducción del poder. [...]

Ahora describo *el orden en su sitio*, la «matriz conceptual» por la que, y a través de la cual, fue fijado el «destino» de Rodney King. He llamado a este orden *somatografía*, escritura corporal, una diferenciación jerárquica de la carne que comenzó hace un milenio con la división del cuerpo y la mente y que, como la geografía, la escritura terrenal, ordena ambiguas e importantes materias en forma de significados políticos y territorios.

Nota: uso el término somatografía con reservas. La idea de escritura corporal puede significar una construcción cultural que es aplicada, trazada, grabada en la carne de un cuerpo material pasivo (ropas colgadas en una muñeca de papel) —una idea que no quiero perpetuar. Por cuerpo humano no quiero referirme tampoco a un producto cultural o a una creación biológica: es ambas y más. Es un espacio físico concreto de carne y hueso, de química y electricidad; es un espacio altamente intervenido, un espacio transformado por las interpretaciones y representaciones culturales; es un espacio habitado, un espacio volátil de deseos y motivaciones conscientes e inconscientes —un cuerpo/sí mismo, un sujeto, una identidad: es, en definitiva, un espacio social, una complejidad que implica el funcionamiento del poder y el conocimiento y el funcionamiento de la imprevisibilidad de las vivencias del cuerpo [...]

Las piezas de este orden [...] recogen la historia del ciudadano Rodney King. Mi principal preocupación es lo que esta historia sugiere acerca de la producción de temas políticos en el contexto contemporáneo y acerca de los actuales debates sobre los significados políticos de la *razón* —en particular la viabilidad de la razón como herramienta para la producción de democracia. Zigzagueando a través del texto, inquietándolo, están las ideas vinculadas de orden, razón, y dominio: ideas que existen como relaciones de gobierno incrustadas en la oposición jerárquica de cuerpo y mente. Presente también en todo el texto, jugando dentro y fuera de sus líneas, está mi fantasía del *desorden*: un desorden material/simbólico/vital que haría imposible situar a Rodney King con tan peligrosa precisión [...].

UNO. Ordenar es la práctica de «mantener a distancia las fuerzas del caos que llaman a la puerta» (Deleuze y Guattari). Es la producción del espacio social como Orden; es ordenar el espacio social que funciona tanto individual como colectivamente en tanto método de *orientatio*: en tanto autoridad; en tanto protección frente a la ambigüedad y la multiplicidad, frente al terror del «vértigo que conlleva la desorientación», a la experiencia de ser lanzado a la «extensión sin límites, desconocida y amenazante» (Eliade) que es el espacio más allá de la piel, la separación entre uno mismo y el otro, nosotros y ellos [...] Es la práctica de la pureza, el ritual de la limpieza [...] del binarismo y el dualismo. Su opuesto es el desorden: por ejemplo, el peligro y la amenaza; lo que ocurre cuando las «fuerzas del caos» irrumpen por la puerta, cuando las líneas no se

<sup>4</sup> Edward Soja. *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones. Traficantes de Sueños, Madrid 2008, pp 499-510. <http://geografiacriticaecuador.files.wordpress.com/2013/05/sesion-3-8-soja-postmetropolis.pdf>*

mantienen, las fronteras se cruzan, las definiciones revientan las costuras. Es impureza, ambigüedad, multiplicidad, caos, comunicaciones peligrosas, estímulo, mestizaje, resistencia, anarquía, revolución. Es polución, que para los antiguos griegos significaba *fuera de lugar*.<sup>5</sup>

DOS. El mundo recibe su orden, y los objetos en el mundo sus identidades, a partir de esquemas de clasificación enraizados en formas de vida social contingentes y transitorias —una orientación del control social que posiciona lo individual y lo colectivo en coordenadas de *tiempo, espacio y ser* [énfasis añadido]. Sujetos-ciudadanos, como miembros de una sociedad particular, adquieren el conocimiento de su espacio y acceden a su estatuto como sujetos que actúan dentro de ese espacio y lo comprenden (Lefebvre, 1991).

TRES. Toda sociedad produce su propio orden; sus propias geografías y espacios, sus propias naturalezas, sus propios conocimientos y verdades, sus propios cuerpos y ciudades y textos [...] son espacios *producidos socialmente*, siempre en formación, siempre fluyendo, existiendo simultánea e indivisiblemente en sus dimensiones material, simbólica y vital. En tanto espacios sociales se producen por la *praxis espacial* [...] la operación del poder a través de la cual los espacios materiales, simbólicos y vitales se producen y ordenan jerárquicamente.

CUATRO. El orden no es neutral, trascendente, universal, siempre es partidista y conflictivo... *Ordenar es política* [...] La producción de temas políticos es la praxis espacial de ordenar y desordenar el espacio social [...] de ordenar, dividir, clasificar, categorizar, disciplinar, encerrar, partir y clasificar [...] un «sistema de diferenciaciones» que le permite a uno influir sobre las acciones de los otros:

Las diferenciaciones determinadas por la ley u otras tradiciones de estatus y privilegio; las diferencias económicas en la apropiación de riquezas y bienes, cambios en el proceso de producción, las diferencias lingüísticas o culturales, las diferencias en saberes y competencias y así sucesivamente. Toda relación de poder pone en acción diferenciaciones que son al mismo tiempo condiciones y resultados (Michel Foucault).

CINCO. Si bien estos ordenamientos varían a lo largo del tiempo, el espacio y la posición del sujeto, hay algo común en todas sus variaciones y discontinuidades, un vocabulario compartido y una idea de que es susceptible de ser generalizada como la *transformación de un denominado caos en un denominado orden* [...] En Occidente, el caos se ha denominado cuerpo, pecado, carne, lo profano, inmoralidad, revolución, naturaleza, animal, lo inconsciente, oscuro, material, femenino, salvaje, las masas, lo particular, el Otro. Análogamente, el orden se ha denominado mente, espíritu, lo humano, lo divino, lo sagrado, verdad, lo universal, el orden natural de las cosas, la mano invisible, el bien común, la ciudad celestial, la ciudad de la razón, democracia, socialismo, capitalismo, luz, blanco, masculino [...] [E]n todos estos nombres y apariencias [...] la producción del binario caos/orden es movilizad por el *deseo de dominar* [...]

SEIS. El deseo de dominación [...] no es transhistórico, transgeográfico, pero varía en sus manifestaciones a través del tiempo y del espacio. En el moderno Occidente, estos deseos han sido originados principalmente en nombre de la razón: Dios no ordena, la Naturaleza no ordena, el destino no ordena: el Hombre ordena con su ciencia y su razón. Mientras estos orígenes permanecieron sin contestación, sin oposición, sin resistencia, fueron hegemónicos.

SIETE. Unido a la razón, al orden y a la dominación, está la idea de la *diferencia*: razonar, en sus orígenes, era descrito por Platón como un juicio de *semejanza* (afirmación) y *diferencia* (negación), la facultad por la que uno aprehende el *patrón del mundo*. La diferencia, como praxis espacial y política, está situada al lado de la razón en los fundamentos del pensamiento occidental —específicamente, en la tradición filosófica y científica occidental en tanto está basada en un sistema de binarismo jerárquico [...] Este binarismo, todavía hoy poderoso,

---

<sup>5</sup> Bauman, Douglas

constituye un modo de conceptualizar que disciplina el mundo en espacios opuestos rígidamente limitados —A y no A, forma y fondo, sujeto y objeto, masculino y femenino, cuerpo y mente [...] El binarismo jerárquico es, entonces, una praxis espacial que es a su vez la producción de la diferencia: un *espaciamento* que es la diferenciación entre lo Mismo y lo Otro; una *estrategia espacializada de dominación* a través de la cual se materializan las diferencias producidas en tanto ordenamientos jerarquizados, márgenes y centros, geografías politizadas de los cuerpos, ciudades y textos. Es, en esencia, una política de reubicación, una «posición espacial», un «desarrollo desigual» a través del cual el orden hegemónico mantiene su posición aventajada, vía producción y ubicación de un otro inferiorizado en espacios subordinados, devaluados...

OCHO. La *Somatografía* es una práctica del poder/conocimiento organizado de acuerdo al binarismo jerárquico [...] Al igual que la geografía, está relacionada con lo que Gayatri Chakravorty Spivak ha llamado «la noción de la mundialización de un mundo en un territorio supuestamente no inscrito [...] una tematización, textualización, transformación en arte, conversión en objeto a fin de ser comprendida» (Spivak, 1990: 1). En esta transformación de la ambigüedad en objetos con el propósito de que sean inteligibles, los cuerpos ambiguos, polimorfos [...] son ordenados y establecidos en series de binarios jerárquicos: por ejemplo, clasificados, subyugados, se hacen productivos, disciplinados para el uso y el intercambio... El trabajo de frontera es la continua negociación de las definiciones producidas de cuerpos y subjetividades a través de las cuales los sujetos políticos de una cultura son o bien mantenidos en tanto definidos —el continuo movimiento de la hegemonía— o bien interrumpidos y desordenados —la operación contrahegemónica, subalterna. Porque el «fenómeno de la frontera» es lo que provee la estabilidad de la definición (Deleuze y Guattari, 1987: 245), la zona de la frontera es siempre un lugar de conflicto y contestación [...] Todo el poder existe en la «estrecha zona de la línea» que separa las categorías binarias. [...]

NUEVE. Racismo, sexismo, orientalismo, homofobia, xenofobia, imperialismo, colonialismo, los productos de la ciencia y el conocimiento —todos constituyen un cuerpo político a través del cual la hegemonía [...] lee y representa al Otro como una proyección de los impulsos y los deseos a los que la cultura teme dentro de sí, y no obstante encuentra cautivadores, fascinantes [...]

DIEZ. La diferencia entre *cuerpo y mente*, entre la materia en crudo y la sustancia pensante, está entre los más potentes ordenamientos binarios occidentales: es la *forma original del orden* en sí mismo; es el modelo del deseo para la dominación, un deseo que en Occidente se convierte en virulentas políticas de somatofobia [...] El cuerpo dominado, la ciudad planificada, el texto cuidadosamente razonado, la prueba, la verdad elegantemente recargada: todos son vistos como lugares donde el conocimiento y el poder son organizados e institucionalizados de acuerdo a los dictados de la razón [...] El trabajo más importante de la razón, del orden racional, es servir como fortificación contra el peligro siempre presente del cuerpo/caos [...]

ONCE. Si bien todos los cuerpos son peligrosos, algunos son más peligrosos que otros [...] cuerpos trabajadores —animal, femenino, oscuro, pobre, bárbaro, esclavo— que hacen el trabajo corporal de la polis [...] De esa manera, como producción de Occidente, la razón funciona menos como un modo de pensamiento que como una relación anónima de gobierno, una forma de dominación sobre todo producida como la razón debida a los Otros [...] Como sugiere Elaine Scary, «El poder conlleva una desigualdad que separa el cuerpo del alma: ser una voz y poseer una relación simbólica con el mundo es ser poderoso, mientras que la vulnerabilidad y la debilidad crecen con la personificación».

DOCE. La historia que he narrado hasta aquí es en su mayor parte ficción. Las diferencias no existen: son artificiales —imaginadas, producidas, deseadas. No hay orden, no hay caos, no hay cuerpo, no hay mente, sólo las líneas dibujadas y forzadas entre ellos; líneas que no son reales y que son simplemente la fantasía de la separación —la fantasía del cuerpo/dominación que es el deseo por el orden y el control [...] No obstante, lo que se ha imaginado ha sido hegemónico. Esta

cosa imaginada ha sido tan fuerte, tan potente en sus efectos, que la división producida entre cuerpo y mente puede ser, de hecho, la diferencia total a partir de la cual se ha creado la política occidental.

TRECE. El cuerpo y el cuerpo político, el cuerpo y el cuerpo social, el cuerpo y la ciudad, el cuerpo y el cuerpo ciudadano, son producciones íntimamente ligadas [...] La práctica de usar el cuerpo individual como una metáfora para el cuerpo social, de utilizarlo como símbolo de la salud o la enfermedad del cuerpo social, como metáfora y como fuente, se desarrolla en la polis ateniense con las ideas de democracia y razón y continúa hasta el presente. Cuerpo y ciudad son los sujetos persistentes de un discurso social/cívico, de un imaginario obsesionado con el miedo a los elementos ingobernables y peligrosos y el deseo igualmente obsesivo de someterlos: miedo a la polución, los contagios, la enfermedad, las cosas fuera de lugar; deseos de [...] controlar y dominar que es la práctica espacial de encerrar a los elementos ingobernables dentro de espacios cuidadosamente guardados. Estos actos de diferenciación, separación y encierro implican los espacios materiales, simbólicos y vividos (los espacios de conocimiento, de arte y ciencia, de economía y política, de conciencia e inconsciencia, de cuerpos y ciudades y textos) y son practicados como políticas de la diferencia, como segregación y separación:

Diferenciaciones determinadas por la ley o por tradiciones de estatus y privilegio; diferencias económicas en la apropiación de riquezas y bienes, cambios en los procesos de producción, diferencias lingüísticas y culturales, diferencias en conocimientos y capacidades, etcétera. Toda relación de poder pone en marcha diferenciaciones que son al mismo tiempo condiciones y resultados. (Michel Foucault)

En tiempos de crisis social —cuando los centros y las periferias no se sostienen— surge la ansiedad colectiva e individual y las políticas de la diferencia son especialmente significativas. La inestabilidad de las fronteras se incrementa, y la preocupación con su transgresión o su mantenimiento se magnifica. Cuando las fronteras se cruzan, se perturban, se contestan, se convierten en una amenaza al orden, el poder hegemónico actúa para reforzarlas: las fronteras en torno al territorio, a la nación, la etnia, la raza, el género, el sexo, la clase, las prácticas eróticas, se aseguran y se disciplinan vigorosamente. Al mismo tiempo, las contrahegemonías trabajan para aprovechar el desorden [...] con un uso político [...] En estos periodos, cuerpos, ciudades y textos se convierten en lugares clave para las contestaciones hegemónicas y contrahegemónicas [...] A finales del siglo XX, es la *megaciudad global* [el énfasis es mío] con sus poblaciones inquietas (pululantes, proliferantes), y (en Estados Unidos) los cuerpos de los hombres negros y las bandas urbanas tratadas de forma sensacionalista, demonizados, los que han asumido el papel de representar el papel del desorden social y la patología.

CATORCE. El desorden es la condición global que se produce en el caso de Rodney King. Es una condición que en Los Ángeles, como en otras ciudades globales, está señalada por grandes reestructuraciones económicas, culturales y demográficas, por las luchas territoriales por el espacio a fin de tener voz [...] Estas reestructuraciones han producido un incremento en la preocupación por las fronteras; una situación de lucha sobre los espacios y los significados; un entorno de miedo que se manifiesta con un feroz racismo y xenofobia, como preocupación por la patología de los cuerpos y las ciudades que son producidos en tanto peligrosos vehículos del desorden, incubadores y agentes infecciosos de la epidemia global de la reducción del poder occidental.



## [4]

**La ciudad abierta.**  
**Ulrich Beck**<sup>6</sup>

“Las ciudades hacen a los hombres” (Renate Schültz): el urbanismo y la política de la ciudad son, como el derecho o la genética humana, formas de configuración social aplicada: la arquitectura es política de piedra y mortero, aunque cuando los arquitectos solo pretenden fines estéticos. La ciudad tiene que ser redescubierta en un mundo que corre el peligro de asfixiarse ecológicamente, en el que la economía ha caído en el remolino de las llamadas “racionalizaciones sistemáticas”, donde la producción y el trabajo conocen relaciones y divisiones que no respetan los límites marcados por los departamentos, empresas, sectores o consumidores; donde la tradicional familia nuclear es una especie protegida en peligro de extinción; donde la gente anda buscando nuevas formas de comunicación entre la “vida personal”, el “espacio privado” y los modos de sociedad que éstos crean y hacen posibles; donde las identidades no están definidas, se pueden elegir y son multidimensionales y contradictorias; un mundo, en fin, en que el miedo levanta nuevos muros (electrónicos). ¿Cómo es eso posible?.

Me gustaría distinguir dos tipos de ciudad del futuro y sus correspondientes modelos de arquitectura, a saber: la ciudad de la disyuntiva o, y la ciudad de la combinatoria. [...] En un lado está el empeño de separar, definir, buscar la univocidad, el dominio, la seguridad y el control; en el otro imperan la variedad, la diferencia, la globalidad inabarcable, la búsqueda de la relación, de la consistencia, el conocimiento del tercer interviniente, la afirmación de la ambivalencia, la ironía. Preguntarse por la “ciudad del y” es plantearse la ciudad en un mundo que se ha hecho inacabable.

El “o urbanístico” comenzó pronto en la cultura judeo-cristiana como separación entre la interioridad religiosa y la mundanidad, entre moralidad e indiferencia, entre afiliación (religiosa) y enemigo (potencial). Los principios de separación cambian con los siglos: estamentos, pertenencia étnica, clases industriales; el urbanismo como forma de poner diques al “peligro de los obreros”, como muro de contención contra el comunismo; y, finalmente, la ciudad articulada funcionalmente que, en su desarrollo, se convertiría en “ciudad taylorista”. De todos modos, en planificación urbanística hablar de funciones tiene rasgos marcadamente metafóricos: no existe un sistema de funciones reconocido. Los grandes apartados, como trabajo, vivienda, infraestructura técnica, “quedan muy lejos de la verdadera ciudad” (Hoffmann-Axhelm). El conjunto -el “y”- nunca se ha dejado circunscribir; se ha convertido (en estilo muy capitalista) en tema al menos como camino, intercambio, tráfico (lugar de tránsito).

Actualmente la industria posttaylorista está descubriendo la productividad del “coeficiente pocilga”, es decir, la subjetividad y el caos, irreductibles del proceso de trabajo como fuente de soluciones creativas. De la misma manera, los delimitadores y distribuidores funcionales encuentran la productividad en los espacios mixtos e intermedios: la productividad del “y”. ¿En qué afecta la localización a la identidad (social)? ¿Cómo la configuración del espacio y de los espacios intermedios crean espacios públicos, configura estructuras sociales?

Vida privada, espacio privado: esta es la fórmula que determinó, esencialmente, nuestra arquitectura de posguerra. Conseguir un “espacio privado” es algo más que articular espacialmente la vida de cada día. Implica recogimiento, autocontrol y subversión para poder

<sup>6</sup> *La democracia y sus enemigos*, págs. 115-124, editorial Paidós, Barcelona (2000).

sacudirse las coerciones externas e internas. La democratización del espacio en los años sesenta, de la que muchos se rieron y muchos critican hoy con dureza, es una buena muestra de emancipación de la vida diaria convertida en arquitectura. Ahí y de esa manera es como comienza el carácter impredecible de la vida social.

[...] Tras las iniciativas de revitalización de los cascos urbanos despoblados se halla el empeño por lograr “una ciudad del y”. Y este se dirige contra la agonía, con el ritmo del tiempo, de unos espacios funcionalmente separados, y también contra los controles de la comunidad desde arriba y desde abajo, así como contra el régimen de la diferencia exclusiva. Se intenta una cultura y una arquitectura de “espacios acogedores” (Renate Schütz), que posibilite cosas que parecen excluirse mutuamente: intimidad y anonimato, vida en común y libertad. Todos pueden ir y venir a su antojo, ser estadista o actor en el escaparate (el café o el bulevar). [...]

De todos modos, la estrategia hoy predominante en Alemania apunta a un nuevo tradicionalismo o, más grave, a un nuevo nacionalismo. El “o nacionalista” sería el que crearía vida en común e identidad. El ejemplo central es el vacío fosilizado en Berlín tras el final del conflicto Este-Oeste, que ahora pretende llenarse con las ficciones de una arquitectura de capital del Estado, rodeado de auras nacionales. En este caso se concreta la idea de ciudad o, mejor dicho, de capital como lugar de formación de identidad. Arquitectónicamente se está anticipando lo que será políticamente la nueva Alemania. Se mezcla aquí también la necesidad de protección de una nueva élite política amedrentada por el “mal humor con la política”. La pasión antiurbana de los príncipes provincianos de Bonn se desfoga en unos “barrios gubernamentales” casi inaccesibles, protegidos, pomposamente concebidos. Un suave anticipo de eso nos lo ofrece el mausoleo de Strauss en Munich, el nuevo edificio de la presidencia bávara: mezcla de invernadero para funcionarios y actas, y de palacio de Ceaucescu. Pero ¿dónde queda la resurrección del Berlín que vive en las imágenes de Kirchner o Gross y la ciudad cuya insolencia incorruptible entusiasma a Gottfried Benn?.

Como quiera que se represente uno la nueva modernidad, se distinguirá en todo por una mayor cantidad, y probablemente por una nueva calidad de inseguridad: como variación, diversidad, disenso, conflicto, y también como amenazas y peligros que escapan a las normas del cálculo al uso. En realidad esto significa miedo, con todas las consecuencias, incluidas las políticas, que del mismo pueden esperarse: la antinomia <seguro-inseguro> amenaza con hacerse estructural. Mike Davis pinta el fantasma de una <ecología urbana del miedo>: “el sistema de videocontroles con que se vigilan las zonas tranquilas del centro, se ha extendido a aparcamientos, calles peatonales, plazas, etc. Este denso circuito de vigilancia inaugura y constituye una omnipresencia virtual, un espacio de seguridad protegida. Sólo en estos espacios garantizados se congregan los trabajadores de corbata, los funcionarios y los turistas adinerados, sólo en ellos se sienten seguros, se instalan y gastan su dinero. Entradas a las tiendas o a las oficinas bien vigiladas por video, alarmas por todas partes y teléfonos de urgencia protegen las rutinas del quehacer diario”.

La expulsión de los *drop-outs* a nuevos macroguetos, constituye un crecimiento dramático de la <ciudad del o>: surgen como defensas contra los peligros de la vida, como muros protectores contra el crimen, con toda clase de medios policiales y electrónicos; y, en ese sentido, ya no conocen la comunicación entre espacios funcionalmente separados. El <o> se ha radicalizado en ni.

En la cima del movimiento civilizatorio aparece amenazante la modernísima arquitectura del apartheid, que no se basa principalmente en prejuicios racistas, sino en la necesidad de seguridad de la <élite productiva> (como tan eufemísticamente se llama ahora entre nosotros). Aquí ya no existen las relaciones (públicas) de explotación de los pobres o los muy pobres que Marx denunció, sino que se trata simplemente de la necesidad de la civilización capitalista en su estadio más avanzado de apartarse de la brutalidad y la barbarie.

En el clima del <o> se confunden cosas que son diferentes: la inseguridad nacida de la disolución de las formas y estilos, de las concepciones de vida tradicionales, y la violencia que suponen una violencia y una delincuencia sin frenos. (La lengua inglesa ofrece en este caso mayor claridad, porque permite distinguir entre insecurity y unsafety).

Estamos ante exigencias totalmente distintas, que requieren respuestas diferentes. Una política social del ni llega a imponerse, no en último término, por la doble dramatización intencionada de la destrucción de unos valores y de la amenaza de la criminalidad.

El filósofo social americano Walzer ha propuesto diferenciar entre single minded space y open minded space. Con este último se piensa en lugares de encuentro para los excluidos que, por las reglas de la casualidad y de la libertad, sienten miedo ante la amenaza de despertar curiosidad e interés mutuos. De eso nos proporciona una visión, aunque sea insuficiente, el callejear por los bulevares o entrar y salir de los cafés que tan locos volvían a los primeros modernos.

Las amenazas que, en esencia, ponen en cuestión a la gran ciudad hablan dos lenguajes: el de la delincuencia y el de la crisis ecológica. En la arquitectura, en esto, también reina la calma antes de la tormenta. No se trata (todavía) tanto de la existencia (por ejemplo, el tráfico) como del diseño ecológico (por ejemplo, calles peatonales). Si es verdad que la ciudad simboliza el laboratorio de la civilización, entonces es en ella donde se decide si es posible en qué medida asumir y superar la disyuntiva urbanismo o ecología en una nueva síntesis de ambos.

La política <o> plantea: o modernidad, y con ella destrucción; o parón, marcha atrás, ascesis, y entonces (tal vez) salvación. En cambio, la política <y> defiende: modernidad y ecología. Al problema de un estilo de vida ecológicamente sensible se responde en este caso buscando un estilo de vida *altamente* urbano. Hay que inventar, crear, espacios de vida, de trabajo, de encuentro y confrontación con otros, que den satisfacción a las necesidades y deseos de más, más amplias y más rápidas vivencias y permitan disfrutar de la variedad y las contradicciones del lugar. Esto, sin duda, es más fácil decirlo que hacerlo. Pero la relación entre el fin del mundo y la clasificación obligatoria de las basuras sólo tiene sentido para la gente de <buen conciencia>.

En contra de esta exigencia de más modernidad y de un mejor urbanismo, como medio de cortar la autodestrucción ecológica, suele citarse frecuentemente el fantasma de Hong-Kong. Pero ahí hay un mal entendido. Como suele suceder, también en este caso es <más de lo mismo> se confunde con nueva modernidad. Los intentos de Richard Rogers, de crear en Shangai un Manhattan ecológico de funcionalidad integrada, sí que apuntan en mi opinión, en la dirección de una modernidad ecológicamente radical.

Así pues, en la oposición entre las dos arquitecturas del futuro no se trata de un aprovechamiento inteligente de las tecnologías y los recursos, sino de desvelar o descubrir -encontrar- una modernidad *distinta*: al lema <vuelta al futuro>, que se sirve del arcón del pasado, se contraponen la progresión creativa de la modernidad, el intento de una nueva definición de lo social en un mundo a la vez globalizado e individualizado. Quien conciba la arquitectura como política convertida en piedra, tiene que señalar las bifurcaciones que en ella se dan. Si quisiéramos exagerar las alternativas, podríamos decir: hay que contrarrestar las tendencias de exclusión y pompa nacionalista renovando y haciendo viable una democracia urbana. La nueva Alemania surgió de la opción radical contra los dos totalitarismos, el fascismo y el comunismo, que han torturado y destruido este siglo. Eso requiere una expresión arquitectónica. En mi opinión, se trata de buscar una ciudad (una arquitectura) del <y> empírico.

Pero ¿cómo se construye la ciudad del <y>? ¿Qué retos plantea a los arquitectos, los responsables de planificación, los políticos y los ciudadanos?. Tales retos son claramente diferentes de las palabras clave y los valores que hasta ahora han inspirado el debate; quedan *más allá de modernidad y postmodernidad*. Para una arquitectura reflexiva del <y> no es

# INVISIBLES

indiferente donde se construye. Se pregunta por las características de los espacios, por la capacidad de los espacios intermedios para crear opinión pública e identidad. Lo postmoderno, el juego narcisista de la arquitectura con sus estilos y errores, es para ella demasiado postmoderno. Ella quiere más. No le son indiferentes las cuestiones ético-políticas del espacio, sino que, al contrario, busca formas comunitarias para <una ciudad de los individuos>, una arquitectura que, teniendo cuidado de lo que ha costado la configuración de lo privado, ahora se plantea también hacer posible lo público, busca unos *open minded spaces* cuya espontaneidad no hay que confundir con los edificios públicos funcionarizados (escuelas, museos y <casas de consejos> que más bien habría que llamar <casas de no aconsejar>”.

¿No es esa una exigencia excesiva para la arquitectura?. Yo creo que no. No se trata de confundir arquitectura con política. Pero tampoco son los arquitectos ajenos a las estructuras ni a las tendencias, y menos en la fase de modernización reflexiva. La arquitectura como escuela de estética es una de las caras, y a la sensibilidad que ha de desarrollar para la ecología social del lugar, la otra. La arquitectura reflexiva del <y> descubre la historia del lugar y la expande hasta el ámbito de lo público. Ella se dice: si no puedo cambiar la sociedad, me gustaría, por lo menos, influir en la forma en que la gente anda por los espacios, viven en ellos sus relaciones y dependencias, incluidas sus contradicciones. Para mí la imagen de la ciudad que está surgiendo en Berlín tiene algo de esa gracia perforada de un rigor y una inconsistencia indefensos que, en expresión de Krakauer, “deja entrever las condiciones reales”. “Sin arte la cosa no marcha”, afirma Joseph Beuys. Yo añadiría nada marcha ya sin el arte del <y> .

Cuando Zaratustra, escribe Nietzsche, “atravesando lentamente muchos pueblos y ciudades (...), volvía a su montaña y a su cueva, llegó sin darse cuenta a la puerta de la gran ciudad, y allí le asaltó con las manos abiertas un loco echando espuma que se interpuso en su camino. (...) “Aquí, Zaratrusta, bullen grandes ideas y cuecen hasta quedar en poco. Aquí se pudren todos los grandes sentimientos: ¡sólo resuenan los pequeños y reseco! (...) ¿No ves a las almas colgadas como lánguidos harapos sucios? Pues siguen haciendo periódicos con esos trapos. Por fin Zaratrusta interrumpió al loco espumeante: “Desprecio tu desprecio; y si me pones a mí como aviso, ¿por qué no te pones a ti mismo? ¡Sólo del amor echará a volar mi desprecio y mi ave agorera; no del pantano”.

¿Quiénes son hoy los locos espumeantes? Sin duda, aquellos cuya crítica de la ciudad y cuyo pesimismo respecto de la ciudad no nacen de la magia de la ciudad. La gran ciudad es utopía vivida y destrucción sufrida de dicha utopía, ambas cosas a la vez. O, por decirlo con una frase de Basho: viviendo en Munich, tengo nostalgia de Munich.

# [5]

La **Ciudad Imprevista** invita a reflexionar sobre el desorden urbano, que dista mucho de ser la falta de orden, sino el reducto último de las ciudades donde florecen otras capacidades y donde sus habitantes conservan aún algo de independencia y espontaneidad.<sup>7</sup>

La preocupación por la seguridad en nuestras ciudades postmodernas nos conduce a la creación de parámetros urbanísticos y sociales cada vez más estrictos que hacen que quienes viven en los márgenes sean expulsados de un sistema guiado por la necesidad de orden y planificación urbana. La aparición de espacios pseudo-públicos “disneyficados” como *el mall*, pone de manifiesto un claro interés por clasificar y homogeneizar un tipo de público específico al que proporcionar un entorno ideal para el consumo masivo.

Con este libro, Paolo Cottino materializa dos años de observación directa de tres escenarios “de frontera” en el área urbana de la ciudad de Milán. Reporta tres casos distintos, pero conectados entre sí, que acontecen en los márgenes de una ciudad cuya marca es el diseño, el estilo y la moda. Nos invita a conocer la otra cara de una ciudad, la no comercial que no debe ser mostrada y a reflexionar, siguiendo a Nancy Fraser sobre la idea de si la esfera pública es un instrumento de dominación o un ideal utópico. (Fraser, 1990)

En procesos de urbanización o de reorganización de la ciudad siempre hay ciudadanos que salen mal parados, y siempre suelen ser los mismos. Los espacios públicos son, en ocasiones, excluyentes ya que se permite la participación de un “tipo concreto de ciudadano”. Existe una clara relación entre estos procesos y el aumento de precariedad y exclusión social que se da en las ciudades, muchas veces como consecuencia de un nuevo sistema de orden y seguridad ciudadana.

Esta visión no es única de Cottino, sino que varios autores ya han estudiado casos concretos que confirman lo que el autor expone. Don Mitchell en su estudio del caso de People’s Park (1995) reflexiona en torno a la dicotomía del espacio público como un lugar de “interacción política y social no mediada” o un espacio público como lugar de orden, de recreación y espectáculos controlados. Del mismo modo Margaret Crawford (1995) ,siguiendo a Nancy Fraser, expone en su artículo “Contesting the Public Realm: Struggles over Public Space in Los Angeles” las luchas de dos “contra-públicos” que son los vendedores callejeros y los *homeless* por su defensa de las calles, sugiriendo nuevas formas de ciudadanía insurgente que ofrecen nuevos discursos sobre el espacio público.

El autor apunta a una visión de la complejidad como una oportunidad única de cambio, de avance de nuestras ciudades. Explica como aquellos que viven “al margen” tienen la capacidad de desarrollar otros procesos, de dotar a la ciudad de otros usos, y de alejarse de la “ciudad panorama”, ordenada pero vacía, porque desoye y desconoce a sus pobladores. Interesante perspectiva que retoma la distinción de Henri Lefebvre (1974/1991, p. 39) entre “espacio representacional o espacio representado” y reabre el debate acerca de si existe un único espacio público o si los espacios públicos están en continuo cambio en función de cómo sus usuarios reorganizan y reinterpretan el espacio físico.

Sin embargo, la capacidad humana para usar el espacio como un recurso pervive a pesar de las dificultades, como se ha puesto de manifiesto en los estudios de caso citados. La dimensión imprevista caracteriza la ciudad en que vivimos y lo hará de manera ineludible en un futuro si las políticas públicas no se redefinen hacia una dirección inclusiva, que contemple las nuevas necesidades y aplique soluciones novedosas a los problemas existentes.

---

<sup>7</sup> Paolo Cottino (2003). *La ciudad imprevista*. Barcelona: Bellaterra.

## [6]

### **El trabajo del arquitecto insurgente.**

**David Harvey**<sup>8</sup>

Imaginemos que somos arquitectos, armados todos con una amplia gama de capacidades y poderes, insertos en un mundo físico y social lleno de manifiestas restricciones y limitaciones. Imaginemos también que estamos luchando por cambiar ese mundo. Como astutos arquitectos inclinados a la insurgencia que somos, tenemos que pensar estratégica y tácticamente qué cambiar y dónde, cómo cambiar qué y con qué herramientas. Pero tenemos también que seguir, de alguna manera, viviendo en este mundo. Este es el dilema fundamental al que se enfrenta cualquiera que esté interesado por el cambio progresista.

Pero ¿en qué tipo de mundo estamos insertos? Sabemos que es un mundo lleno de contradicciones, de múltiples posturas, de necesarios vuelos imaginativos, traducidos a diversos campos de acción, de desarrollos geográficos desiguales y de significados y aspiraciones fuertemente impugnados. La clara enormidad de ese mundo y su increíble complejidad proporcionan abundantes oportunidades para ejercer un juicio crítico y una limitada libertad del individuo y voluntad colectiva. Pero la enormidad de la decisión aparente y los terrenos divergentes sobre los que se pueden librar las luchas provocan perpetuamente el peligro de generar una confusión despotenciadora (del tipo que la globalización, por ejemplo, ha promovido fuertemente). Además, parece imposible evitar que nuestras acciones tengan consecuencias inesperadas, por muy bien que las meditemos. ¿Cómo vamos a abrir camino por estas confusiones y construir un sentimiento de que existen diferentes posibilidades, reconociendo al mismo tiempo el poder de las restricciones que nos rodean?

[...] Propongo en primer lugar que consideremos las posibilidades políticas en diversas escalas espacio-temporales. Después sostengo que el verdadero cambio político surge de giros de pensamiento y acción simultáneos y superficialmente relacionados en diversas escalas (tanto de manera simultánea como secuencial). Si, por lo tanto, separo una determinada escala espacio-temporal para analizarla, para comprender su papel en la dinámica general del cambio político, debo hacerlo de forma que reconozca su relación con procesos sólo identificables en otras escalas. Yo apelo a la metáfora de distintos «teatros» de pensamiento y acción en una «larga frontera» de prácticas políticas «insurgentes». Los avances en un teatro se ven en última instancia obstaculizados o incluso reducidos a la nada a no ser que estén respaldados por avances en otros. Ningún teatro es particularmente privilegiado aun cuando algunos de nosotros quizá seamos más capaces, expertos y aptos para actuar en uno que en otro. Un típico error político es el hábito en general comprensible de pensar que el único teatro que importa es aquel en el que tú o yo resulta que nos encontramos. Las prácticas políticas insurgentes deben darse en todos los teatros de esta larga frontera. Una insurgencia generalizada que cambie la forma y dirección de la vida social requiere acciones de colaboración y coordinación en todas ellas. Con esa reserva en mente, considero siete teatros de actividad insurgente en los que los seres humanos pueden pensar y actuar, aunque de formas radicalmente diferentes, como arquitectos de sus destinos individuales y colectivos.

---

<sup>8</sup> David Harvey. *Espacios de esperanza*, Akal, Madrid 2003, cap. XII

## 1. LO PERSONAL ES POLÍTICO

El arquitecto insurgente, como todos los demás, es una persona encarnada. Esa persona, como cualquier otra, ocupa un espacio exclusivo durante cierto tiempo (la espacio-temporalidad de la vida humana es fundamental). La persona está dotada de ciertas capacidades y destrezas que se pueden utilizar para cambiar el mundo. Es también un haz de emociones, deseos, inquietudes y temores, todos los cuales se manifiestan en actividades y acciones. El arquitecto insurgente no puede negar las consecuencias de esa personificación en la vida material, mental y social.

Cambiando nuestro mundo nos cambiamos a nosotros mismos. ¿Cómo, entonces, puede cualquiera de nosotros hablar de cambio social sin al mismo tiempo estar dispuestos, mental y físicamente, a cambiarnos a nosotros mismos? Al contrario, ¿cómo podemos cambiarnos a nosotros mismos sin cambiar nuestro mundo? Esa relación no es fácil de negociar. A Foucault (1984) le preocupaba con razón que el «fascismo que reina en nuestra mente» fuese mucho más insidioso que todo lo que pueda elaborarse desde el exterior.

Pero también tenemos que decidir: construir la carretera, la fábrica, las casas, el parque de atracciones, el muro, el espacio abierto... y cuando se toma una decisión, ésta elimina otras posibilidades, al menos durante un tiempo. Las decisiones comportan sus propias determinaciones, sus propios cierres, su propia carga autoritaria. La praxis significa confrontar la dialéctica en, su «o bien/o bien», en lugar de su forma trascendente de «tanto/como». Siempre tiene sus momentos existenciales. Muchos de los grandes arquitectos del pasado convirtieron lo personal en político de formas increíblemente decisivas así como autoritarias (con resultados a un tiempo buenos y malos según el juicio parcial de generaciones posteriores).

Es en este sentido, por lo tanto, en el que lo personal (incluido el del arquitecto) es profundamente político. Pero eso no significa, como han descubierto a su costa feministas, ecologistas y un innumerable conjunto de políticos de la identidad que estos últimos años han paseado airoosamente sus asuntos, que prácticamente *todo* lo personal equivalga a buena política. Y tampoco significa, como a menudo se sugiere en algunos movimientos radicales alternativos (tales como la ecología profunda), que las transformaciones fundamentales de actitudes y comportamientos personales sean suficientes (en lugar de necesarias) para que se produzca un cambio social.

Aunque el cambio social empieza y termina en el ámbito de la persona, por lo tanto, hay mucho más en juego aquí que un crecimiento personal individualizado (un tema al que ahora se dedica una separada y gran sección en muchas librerías estadounidenses) o manifestaciones de compromiso personal. Incluso cuando parece que si una persona carismática y todopoderosa -un Haussmann, un Robert Moses o un Oscar Niemeyer- construye un mundo con el objetivo de modelar a otros para que se adapten a sus visiones y deseos particulares y personales, resulta que hay detrás mucho más que la simple visión de la persona. Influyen también los intereses de clase, los poderes políticos, la movilización de fuerzas violentas, la orquestación de discursos y de la opinión pública, etcétera.

Pero al reflexionar sobre qué hacemos los arquitectos insurgentes, debe dejarse un espacio para lo íntimo y lo personal; un espacio en el que puedan florecer tanto la duda, la ira, la ansiedad y la desesperación como la certidumbre, el altruismo, la esperanza y la euforia. El arquitecto insurgente no puede, finalmente, suprimir o reprimir lo personal más que cualquier otro ser humano. Nadie puede esperar cambiar el mundo sin cambiarse a sí mismo. La negociación que siempre está en la base de todas las prácticas políticas y arquitectónicas es, por consiguiente, entre personas que intentan cambiarse entre ellas y al mundo, así como a ellas mismas.

## 2. LA PERSONA POLÍTICA ES UN CONSTRUCTO SOCIAL

Insistir en lo personal como político es afrontar la cuestión de la persona y del cuerpo como el momento irreducible (definido en una determinada escala espacio-temporal) para basar toda la política y la acción social. Pero el individuo, el cuerpo, el yo, la persona (o cualquier otro término que deseemos utilizar) son un fluido constructo social más que una entidad absoluta e inmutable fijada en cemento. Cobra entonces importancia analizar cómo se entiende la «construcción social» y la «personificación». Por ejemplo, un concepto relacional del yo resalta nuestra porosidad en relación con el mundo del cambio socio-ecológico y, por consiguiente, atempera muchas teorías sobre los derechos individuales, el *status* jurídico, etcétera. La persona que es política se entiende entonces como entidad abierta a los innumerables procesos, verificados en diferentes escalas espacio-temporales, que atraviesan nuestros mundos físicos y sociales. La persona debe contemplarse entonces como ejemplo de relaciones socioecológicas.

Pero un orden espacio-temporal ya alcanzado puede hacer en cierta medida que nuestro pensamiento y nuestras prácticas se aparten de esta concepción fluida y abierta. En Estados Unidos, la propiedad privada y la herencia, el intercambio gobernado por el mercado, la mercantilización y monetarización, la organización de la seguridad económica y el poder social priman la propiedad privada personalizada conferida al yo (entendido como una entidad limitada, un individuo no poroso), así como la casa, la tierra, el dinero, los medios de producción, etc., todos ellos interpretados como las formas socioespaciales elementales de la vida política y económica. La organización de la producción y del consumo fragua en nosotros divisiones de trabajo y de función y produce personas profesionalizadas (el arquitecto, el profesor y el poeta así como el proletario, todos los cuales, como señalan Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*, «han perdido su halo» y se han convertido de una manera u otra en agentes asalariados del poder burgués). Vivimos en un mundo social que nos convierte a todos en fragmentos de gente con apegos, destrezas y capacidades particulares, integrados en esas poderosas y dinámicas estructuras que denominamos «modo de producción». Nuestra «posicionalidad» o «situacionalidad» en relación con éste es un constructo social, de la misma forma que el modo de producción es una creación social. Esta «posicionalidad» define quiénes o qué somos (al menos por ahora). Y «si lo vemos desde» dentro, ese proceso proporciona buena parte del material para nuestra conciencia y nuestro imaginario.

Pero «qué y en qué medida lo vemos» desde «donde lo vemos» también varía según las elaboraciones espacio-temporales y las decisiones que tomemos en el mundo que habitamos. El acceso a la información a través de los medios de comunicación, por ejemplo, y las calidades y controles del flujo de información desempeñan un papel importante en la forma en que esperamos comprender y cambiar el mundo. Estos horizontes, tanto espaciales como temporales, se han ampliado y comprimido simultáneamente en los últimos treinta años, y cualquier proyecto político debe plantearse intervenir en los flujos de información resultantes para que sean progresistas y constructivos. Pero sólo es necesario persuadir a la gente de que mire más allá de las fronteras de ese mundo miope de la vida diaria en el que necesariamente todos habitamos.

En contraste, las feroces espacio-temporalidades de la vida diaria -regidas por tecnologías que resaltan la velocidad y las rápidas reducciones en la fricción de la distancia y de los tiempos de rotación- quitan tiempo para imaginar o elaborar alternativas distintas de las que sin pensar se nos ocurren mientras nos apresuramos a desarrollar nuestras respectivas tareas profesionales en nombre del progreso tecnológico y de una acumulación de capital infinita. La organización material de la producción, del intercambio y del consumo descansa en nociones específicas de derechos y obligaciones, a las cuales refuerza, y afecta a nuestros sentimientos de alienación y subordinación, a nuestras concepciones de poder e impotencia. Incluso caminos aparentemente nuevos de expresión propia (el multiculturalismo es uno de los principales ejemplos recientes) son cautivos de las fuerzas de la acumulación del capital (por ejemplo, el amor a la naturaleza se identifica con el ecoturismo). El efecto neto es limitar nuestra visión de lo posible. Nada



menos que Adam Smith (citado en *El capital*, Libro 1, tomo 11, p. 68) consideraba que «el espíritu de la gran mayoría de los hombres se desarrolla necesariamente de y en sus operaciones cotidianas» y que «la uniformidad de su vida [la del obrero] estacionaria también corrompe, naturalmente, la intrepidez de su inteligencia». Aunque esto sólo sea parcialmente cierto -y estoy seguro de que lo es-, resalta que la lucha por pensar en alternativas –pensar y actuar de manera diferente- tropieza inevitablemente con las circunstancias y la conciencia que derivan de una vida diaria localizada. Lo más insidioso de todo ello es la forma en que la rutina, mediante su comodidad y su seguridad, puede enmascarar las formas en las que las discordantes perspectivas de cambio transformador deben enfrentarse a largo plazo. ¿De dónde, entonces, va a proceder la valentía de nuestra mente?

Volvamos a la figura del arquitecto insurgente. Él, o ella, actúa según un papel socialmente elaborado (a veces incluso performativo), al tiempo que se enfrenta a las circunstancias y a la conciencia que deriva de una vida diaria que demanda tiempo, donde existen expectativas sociales, donde se adquieren destrezas que supuestamente habrá que utilizar de manera limitada y para propósitos normalmente definidos por otros. El arquitecto parece entonces un piñón en la rueda de la urbanización capitalista, tanto construido por ese proceso como constructor del mismo (¿no fue ése el caso de Haussmann, Cerdá, Ebenezer, Howard, Le Corbusier, Oscar Niemeyer y de todos los demás?).

Pero el arquitecto puede (y de hecho debe) desear, pensar y soñar con la diferencia. y además de la imaginación especulativa que necesariamente despliega, tiene a su disposición recursos críticos especiales con los que generar visiones alternativas sobre las múltiples posibilidades. Uno de tales recursos radica en la tradición del pensamiento utópico. «De dónde lo aprendemos» puede convertirse entonces en algo igual de importante, si no más, que «lo que podemos ver desde donde lo vemos».

Los esquemas utópicos de forma espacial abren típicamente la construcción de la persona política a la crítica. Lo hacen imaginando sistemas de derechos de propiedad, organizaciones de la vida y el trabajo, formas de trabajo reproductivo, completamente diferentes, todos los cuales se manifiestan como formas espaciales y ritmos temporales completamente distintos. Esta reorganización propuesta (incluidas sus relaciones sociales, sus formas de trabajo reproductivo, sus tecnologías, sus formas de provisión social) posibilita el establecimiento de una conciencia radicalmente distinta (de las relaciones sociales, las relaciones de género, las relaciones con la naturaleza, según sea el caso) junto con la expresión de diferentes derechos, deberes y obligaciones basados en formas colectivas de vida.

Postular tales alternativas nos permite dirigir un «experimento mental» en el que imaginamos cómo sería estar (y pensar) en una situación diferente. Afirma que al cambiar nuestra situacionalidad (material y mentalmente) podemos cambiar nuestra forma de ver el mundo. Pero también nos indica lo difícil que será el trabajo práctico de salir de donde estamos para entrar en una situación como ésa. El problema del huevo y la gallina, cómo cambiamos a nosotros mismos al tiempo que cambiamos el mundo, debe ponerse lenta pero persistentemente en movimiento. Pero ahora se entiende como proyecto para alterar las fuerzas que constituyen la persona política, mi persona política. Yo, como persona política, puedo cambiar mi política cambiando mi posicionalidad y mi horizonte espacio-temporal. Puedo también cambiar mi política en respuesta a cambios en el mundo que me rodea. Nada de esto se puede producir mediante una ruptura radical (aunque los acontecimientos traumáticos y las crisis sociales han abierto a menudo el camino hacia concepciones radicalmente diferentes). Es necesaria la perspectiva de una larga revolución. Pero para establecer esa revolución hace falta una cierta colectivización del impulso y del deseo de cambio. Nadie puede llegar muy lejos por su cuenta. Pero situado como arquitecto insurgente, armado de diversos recursos y deseos, algunos obtenidos directamente de la tradición utópica, puedo aspirar a ser un agente subversivo, un quintacolumnista dentro del sistema, con un pie firmemente plantado en un campo alternativo.

### 3. LA POLÍTICA DE LAS COLECTIVIDADES

Las políticas colectivas están en todas partes, pero normalmente fluyen por canales constreñidos e impredecibles. Por ejemplo, si hay una amplia muestra de políticas insurgentes funcionando en los intersticios de urbanización en los países capitalistas avanzados; ésta es la movilización en defensa de los derechos de la propiedad privada. La violencia y la ira que saluda cualquier amenaza a esos derechos y valores -ya sea desde el Estado o incluso desde agentes de acumulación de capital como los promotores- son una fuerza política abrumadora. Pero normalmente se dirige hacia el interior para proteger las «privatopías» personalizadas ya existentes. La misma fuerza se puede encontrar en el ejército o en los movimientos fascistas de la derecha (una fascinante forma de política insurgente) así como en el comunitarismo radical de algunos ecologistas.

Tales formaciones de gobierno colectivo impiden la búsqueda de alternativas de largo alcance. La mayor parte de las políticas y de las formas de acción colectiva conservan y sostienen el sistema existente, aun cuando profundicen algunas de sus contradicciones internas, ecológica, política y económicamente (por ejemplo, el deseo colectivo de vivir en las afueras aumenta la dependencia del coche, genera gases que provocan el efecto invernadero, contaminación por partículas y concentraciones de ozono troposférico, etc.). Las comunidades valladas de Baltimore son un símbolo de política colectiva, al que se ha llegado voluntariamente, que ha fracasado.

El utopismo tradicional intenta enfrentarse a esta situación prevalente. Por ejemplo, el comunitarismo como movimiento utópico que da habitualmente preferencia a la ciudadanía, a las identificaciones y responsabilidades colectivas, sobre la búsqueda privada de la ventaja individual y la «cháchara sobre los derechos» que lleva aparejada. Este ideal fundamenta muchos sueños utópicos, desde Tomás Moro a Fourier, e inspira muchos movimientos religiosos contemporáneos, como los movimientos a favor de una comunidad cristiana de base o incluso el cultivo de conceptos mucho más blandos (y algunos dirían más débiles) como el de que la «ciudadanía» sirve de base para la buena vida.

Las comunidades específicas son minuciosamente construidas mediante prácticas sociales que incluyen el ejercicio de poderes autoritarios y de restricciones conformistas. No son simplemente imaginadas (por muy importante que pueda ser su imaginario). Es útil, por lo tanto, contemplar una «comunidad» alcanzada como un espacio cerrado (independientemente de la escala o incluso de las definiciones de frontera) dentro del cual prevalece un cierto sistema de reglas bien definidas. Entrar en ese espacio es entrar en un espacio de normas que uno reconoce, respeta y obedece (ya sea voluntariamente o mediante algún tipo de compulsión). La construcción de la «comunidad» comporta la producción de dicho espacio. Impugnar las normas de la comunidad significa impugnar la propia existencia de dicha colectividad al impugnar sus normas. De ahí se deduce que las comunidades raramente son estables durante mucho tiempo. Existen aquí abundantes oportunidades para que el arquitecto insurgente promueva nuevas normas y/o modele nuevos espacios. Nuestras capacidades como creadores de normas y como transgresores de normas entran aquí en pleno juego. Parte de la atracción de la tradición utópica de forma espacial es precisamente la manera en que crea un espacio imaginario en el cual se pueden contemplar normas completamente diferentes. Y es interesante señalar que la figura de la ciudad reemerge periódicamente en la teoría política como la escala espacial en la que mejor se pueden articular ideas e ideales de democracia y pertenencia.

No siempre es fácil definir a este respecto la diferencia existente entre las políticas insurgentes de tipo progresista y las prácticas excluyentes y autoritarias como, por ejemplo, la de asociaciones de propietarios de viviendas que defienden sus derechos de propiedad. Etzioni, un importante defensor del nuevo comunitarismo, defiende activamente, por ejemplo, que el principio de comunidades cerradas y valladas es una contribución progresista a la organización de la vida social. Las instituciones colectivas pueden acabar también mejorando simplemente la

fuerza competitiva de los territorios en el juego de elevadas apuestas del desarrollo geográfico desigual capitalista (véase, por ejemplo, la explicación que ofrece Putnam, 1993, sobre las bases institucionales del desarrollo geográfico desigual en Italia). Para los privilegiados, comunidad significa a veces garantizar y aumentar los privilegios ya obtenidos. Para los marginados, significa demasiado a menudo «controlar su propio tugurio».

El utopismo dialéctico debe enfrentarse a la producción de «comunidad» y «unirse para la acción colectiva» de alguna forma y articular el lugar y el significado de estos fenómenos dentro de un marco político más amplio. Esto significa traducir a una escala diferente de aquella en la que se encuentra la persona política encarnada. La comunidad debería considerarse como una relación delicada entre procesos fluidos y normas de pertenencia y asociación relativamente permanentes (como las que formalmente impone el Estado-nación). La lucha tangible por definir sus límites y alcance (a veces incluso territorios y fronteras), por crear y sostener sus normas e instituciones mediante fuerzas colectivas tales como las formas constitucionales, los partidos políticos, las iglesias, los sindicatos, las organizaciones vecinales, los gobiernos locales, etcétera, ha demostrado ser fundamental para la búsqueda de alternativas al egoísmo del individualismo de mercado personalizado. Pero, como muchos han señalado recientemente, el rehacer y re imaginar la «comunidad» funcionará en direcciones progresistas sólo si se conecta *en route* con una política insurgente y radical más generalizada. Eso significa que debe existir un proyecto radical (se defina como se defina). La creación de normas que siempre constituye la comunidad debe contraponerse a la ruptura de normas que siempre contribuye a las transformaciones revolucionarias.

El arraigo y el poder organizado que la comunidad ofrece como base para la acción política es crucial incluso aunque su coherencia requiera sistemas de autoridad, consenso y «normas de pertenencia, democráticamente organizados. Así, aunque la comunidad «en sí» tenga significado como parte de una política más amplia, la comunidad «para sí» degenera casi invariablemente en exclusiones y fragmentaciones regresivas (lo que algunos denominarían heterotopías negativas de forma espacial). Deben encontrarse, en consecuencia, medios para que los arquitectos insurgentes puedan alcanzar a través del espacio y el tiempo a modelar un proceso más integrado de cambio histórico y geográfico trascendiendo los límites típicamente definidos por una comunidad de interés común. La construcción de identidades colectivas, de comunidades de acción, de normas de pertenencia, es un momento crucial en la traducción de lo personal y lo político a un terreno más amplio de acción humana. Al mismo tiempo, la formación de dichas colectividades crea un entorno y un espacio (a veces, como el Estado-nación, relativamente estables y duraderos) que modelan a la persona política así como las formas en las que lo personal es y puede ser político.

#### 4. PARTICULARISMO MILITANTE Y ACCIÓN POLÍTICA

La teoría del «particularismo militante» sostiene que todos los movimientos políticos de base amplia tienen sus orígenes en luchas particulares, en lugares y tiempos determinados. Muchas luchas son defensivas: por ejemplo, las entabladas contra el cierre de fábricas o contra la excesiva explotación de los trabajadores, el asentamiento de instalaciones nocivas (vertederos de residuos tóxicos), el desmantelamiento o la falta de protecciones sociales o policiales, la violencia contra las mujeres, las transformaciones medioambientales propuestas por los promotores inmobiliarios, la apropiación de recursos indígenas por parte de extraños, los ataques a las formas culturales indígenas, etcétera. En la actualidad existe una extensa política de resistencia, por ejemplo, al neoliberalismo y al capitalismo en todo el mundo. Pero algunas formas de particularismo militante son proactivas. Bajo el capitalismo esto significa habitualmente luchas por derechos específicos de grupo que están universalmente declarados, pero sólo parcialmente conferidos (en el pasado esto significaba habitualmente los derechos de los empresarios y los propietarios de los medios de producción a ejercer libremente sus derechos de propiedad sin restricciones, pero también se ha ampliado para incluir los derechos de los esclavos, los trabajadores, las mujeres, los

homosexuales, los pertenecientes a distintas culturas, los animales y las especies en vías de extinción, el medio ambiente, etcétera).

El problema crítico para esta vasta gama de luchas es cambiar de marcha, trascender las particularidades y concebir una alternativa universal para ese sistema social que es la fuente de sus dificultades. El capitalismo (unido al movimiento moderno y, quizá, a un «occidentalismo» eurocéntrico) realizó esto con éxito frente a los modos de producción preexistentes, pero los movimientos opositores -el comunismo, el ecologismo, el feminismo e incluso el humanismo y el multiculturalismo- han construido una especie de política universalista a partir de sus orígenes militantes y particularistas. Es importante comprender cómo se produce esta universalización, los problemas que surgen y el papel que desempeña el utopismo tradicional.

La dialéctica aquí es útil. Enseña que la universalidad siempre existe *en relación con* la particularidad: una no se puede separar de la otra, aun cuando hay momentos específicos en nuestras operaciones conceptuales y nuestros compromisos prácticos. La noción de justicia, por ejemplo, adquiere universalidad mediante un proceso de abstracción a partir de ejemplos y circunstancias particulares, pero se vuelve otra vez particular al actualizarse en el mundo real mediante las prácticas sociales. Pero la orquestación de este proceso depende de instituciones mediadoras (por ejemplo, las del lenguaje, la ley y la costumbre dentro de territorios dados o entre grupos sociales específicos). Estas instituciones mediadoras «traducen» entre particularidades y universales y (como el Tribunal Supremo) se convierten en guardianes de los principios universales y árbitros de su aplicación. También se convierten en centros de poder por derecho propio. Ésta es, en términos generales, la estructura establecida por el capitalismo, en el que el Estado y todas sus instituciones (ahora suplementadas por diversas instituciones internacionales como el Banco Mundial y el FMI, Naciones Unidas, el GATT y la Organización Mundial de Comercio) son fundamentales como «comités ejecutivos» de los intereses sistémicos del capitalismo. El capitalismo está repleto de mecanismos de conversión de lo particular (incluso lo personal) en universal y viceversa de una manera dinámica e interactiva. Históricamente, por supuesto, el principal mediador ha sido el Estado-nación con todas sus instituciones, incluidas las que dirigen la circulación del dinero.

Ningún orden social puede, por lo tanto, evadir la cuestión de los universales. La actual crítica «radical» al universalismo está tristemente mal situada. Debería centrarse, por el contrario, en las instituciones específicas de poder que traducen entre la particularidad y la universalidad en lugar de atacar al universalismo *per se*. Claramente, dichas instituciones favorecen ciertas particularidades (tales como los derechos de propiedad de los medios de producción) sobre otras (tales como los derechos de los productores directos) y promueven un tipo específico de universal.

Pero hay otra dificultad. El avance de la particularidad a la universalidad supone una «traducción» de lo concreto a lo abstracto: en este sentido, dado que la violencia acompaña a la abstracción, siempre existe en la política una tensión entre la particularidad y la universalidad. Esto se puede contemplar como tensión creativa o, más a menudo, como fuerza destructiva e inmovilizadora en la que inflexibles instituciones mediadoras (tales como un aparato estatal autoritario) reivindican derechos sobre los individuos y las comunidades en nombre de un principio universal.

Es aquí donde un compromiso crítico con el estático utopismo de forma espacial (especialmente su inclinación a la nostalgia) y la disminución de su atractivo por mor de la reivindicación de un utopismo de transformación espacio-temporal puede mantener abiertas perspectivas de un cambio mayor. La tensión creativa presente en la dialéctica entre particularidad/universalidad no se puede reprimir durante mucho tiempo. Las instituciones mediadoras, independientemente de lo necesarias que puedan ser, no pueden permitirse la osificación; por otro lado, el utopismo tradicional es a menudo poderosamente sugerente en cuanto a reformas institucionales. La visión utópica dinámica que emerge tiene suficiente estabilidad de formas institucionales y

espaciales como para proporcionar seguridad y continuidad, unida a una negociación dinámica entre particularidades y universales para forzar a las instituciones mediadoras y a las estructuras espaciales a abrirse lo más posible. A veces, el capitalismo ha funcionado de esa forma (considérese, por ejemplo, cómo se reinterpreta la ley para afrontar nuevas condiciones socioeconómicas y cómo ha tenido lugar la producción de espacio durante la larga historia del capitalismo). Cualquier alternativa radical, para conseguir materializarse, debe seguir el ejemplo del capitalismo a este respecto. Debe encontrar formas de negociar entre la seguridad conferida por las instituciones fijas y las formas espaciales, por una parte, y la necesidad de ser abierto y flexible en relación con las nuevas posibilidades socioespaciales, por la otra. Tanto Jefferson como Mao comprendieron la necesidad de establecer una especie de «revolución permanente» en el centro de cualquier orden social progresista. El no reconocer ese imperativo es una de las principales razones del hundimiento de la Unión Soviética y amenaza seriamente a Estados Unidos. La perspectiva de revolución permanente (en la producción de formas espaciales, por ejemplo) debe añadirse, por consiguiente, a la de una larga revolución mientras buscamos los principios de un utopismo espacio-temporal y dialéctico.

## 5. LAS INSTITUCIONES MEDIADORAS Y LOS ENTORNOS CONSTRUIDOS

La formación de instituciones y entornos construidos que puedan mediar en la dialéctica entre la particularidad y la universalidad es de crucial importancia. Dichas instituciones se convierten habitualmente en centros para la formación de discursos dominantes así como en centros para el ejercicio del poder. Muchos de ellos -cuidado sanitario, educación, asuntos financieros y el Estado- cultivan una experiencia especial, de la misma forma que los entornos construidos de diferentes tipos facilitan las posibilidades de acción social en algunas direcciones, al tiempo que limitan otras. Muchas instituciones (por ejemplo, los gobiernos locales y el Estado) se organizan territorialmente y definen y regulan la actividad en una escala espacial particular. Pueden traducir el particularismo militante en un orden espacial institucionalizado y diseñado para facilitar o reprimir ciertos tipos de acción social, influyendo así en las formas en que lo personal puede hacerse político, animando algunos (como el comportamiento empresarial, por ejemplo) y desanimando otros (como las comunas socialistas).

Lo mismo se puede decir de los entornos construidos que se elaboran. Considérese, por ejemplo, la forma y el estilo de urbanización y las consecuencias que fluyen del mismo. ¿Cómo puede lo personal ser abiertamente político cuando las condiciones medioambientales inhiben la libre exploración de estilos de vida radicalmente diferentes (tales como vivir sin automóvil o propiedad privada en Los Ángeles)? Las condiciones desiguales de desarrollo geográfico que ahora prevalecen en Baltimore únicamente permiten que lo personal sea político de modo muy restrictivo (igualmente represivas, aunque de forma totalmente diferente, para el niño rico de las zonas residenciales que para el niño de los barrios empobrecidos del centro).

La creación de instituciones mediadoras es profundamente peligrosa y objeto de críticas frecuentes (como uno podría lógicamente esperar). La principal dificultad es llevar los múltiples particularismos militantes (en el Estados Unidos contemporáneo esto podría significar las aspiraciones de los ecologistas radicales, la cámara de comercio, los grupos étnicos y religiosos, las feministas, los promotores inmobiliarios, las organizaciones de clase, los banqueros, etcétera) en una especie de relación institucional entre sí sin recurrir a la autoridad y el poder arbitrarios. La experiencia de Porto Alegre sugiere que esto se puede hacer. Pero es necesario tomar decisiones, y la autoridad y el poder arbitrarios están invariablemente implicados en el proceso. Con la mejor voluntad del mundo, éstas no pueden eliminarse. El efecto es convertir a las instituciones mediadoras en ámbitos de poder y, por consiguiente, en fuentes de discursos e interpretaciones específicos que se pueden organizar en un sistema de dominio difícil de resistir, mucho más de trascender, para las personas normales. La captura o la destrucción de las instituciones mediadoras (como el Estado, el sector financiero, la educación) y la remodelación de entornos construidos han sido a menudo, por lo tanto, la razón de ser del radicalismo insurgente. Aunque

éste es un teatro crucial en la larga frontera de la política insurgente, dista mucho de constituir todo el asunto.

## 6. TRADUCCIONES Y ASPIRACIONES

El arquitecto insurgente con ansia de acción transformadora debe ser capaz de traducir las aspiraciones políticas en la increíble variedad y heterogeneidad de condiciones socioecológicas y políticoeconómicas. Debe también ser capaz de relacionar diferentes interpretaciones y representaciones discursivas del mundo (tales como la extraordinaria variedad de formas en que se analizan las cuestiones medioambientales). Debe afrontar las condiciones y perspectivas de los desarrollos geográficos desiguales. Las destrezas de traducción adquieren aquí una importancia crucial. Para James Boyd White:

[La traducción significa] afrontar discontinuidades insalvables entre textos, entre lenguas y entre personas. Como tal, tiene una dimensión ética además de intelectual. Reconoce al otro -el compositor del texto original- como centro de significado distinto a uno mismo. Requiere que uno descubra el valor de la lengua del otro y los límites de la propia. Una buena traducción proviene, por lo tanto, no de los motivos de dominio y adquisición, sino del respeto. Es una palabra que hace referencia un conjunto de prácticas por las que aprendemos a vivir con la diferencia, con la fluidez de la cultura y con la inestabilidad del yo.

No deberíamos sentir que el respeto por el otro nos obligue a borrar a nosotros mismos, o a nuestra cultura, como si todo el valor se situase allí y ninguno aquí. Del mismo modo que las tradiciones del otro merecen respeto, a pesar de lo extrañas que nos resultan, y a veces a pesar de sus inhumanidades, también nuestra propia tradición merece respeto. Nuestra tarea es ser distintivamente nosotros mismos en un mundo de otros: crear un marco que incluya tanto el yo como el otro, ninguno de ellos dominante, en una imagen de igualdad fundamental. Esto es cierto de nosotros como individuos en nuestras relaciones con los demás y también cierto de nosotros como cultura, cuando nos enfrentamos a la diversidad de nuestro mundo. [...] Éste no es el tipo de relativismo que asevera que nada se puede conocer, sino que es en sí mismo una forma de conocer: una forma de ver una cosa en función de otra. De manera similar, no afirma que no se pueda alcanzar juicio alguno, sino que es en sí una forma de juzgar, y de hacerlo a partir de la percepción de cuál es nuestra posición en un mundo cambiante.

Esto, en sí, tiene su propio toque utópico. No es difícil plantear los problemas de tal argumento, como Said hizo tan brillantemente en *Orientalismo*, indicando el poder del traductor (normalmente blanco, varón y burgués) para representar al «otro» de una manera que los sujetos dominados (orientales, negros, mujeres, etc.) se ven obligados a interiorizar y aceptar. Pero esa interpretación histórica proporciona en sí misma una protección contra el tipo de represiones representacionales que Said y muchas feministas han registrado. Esto nos devuelve al hecho de que lo personal es siempre político. Como señala White: «intentar "traducir" es experimentar un fracaso a un tiempo radical y feliz: radical, porque pone en cuestión la percepción que tenemos de nosotros mismos, de nuestras lenguas, de otros; feliz, porque nos libera momentáneamente de la presión ejercida por nuestras propias formas de pensar y de ser». El acto de traducir ofrece un momento de posibilidad liberadora, así como represiva. Los arquitectos del utopismo espacio-temporal deben estar abiertos a tales posibilidades.

Pero en cuanto arquitectos reales de nuestro futuro, no podemos embarcarnos en una problematización sin fin y en conversaciones interminables. Deben avanzarse recomendaciones firmes y tomarse decisiones, conociendo claramente todas las limitaciones y la posibilidad de que se produzcan consecuencias inesperadas (tanto buenas como malas). Necesitamos avanzar paso a paso hacia interpretaciones más comunes. Y esto por dos razones convincentes. En primer lugar, como señala Zeldin, entre otros, sabemos mucho sobre qué divide a la gente, pero no lo suficiente sobre lo que tenemos en común. El arquitecto insurgente tiene el papel de definir elementos comunes además de registrar diferencias. Pero la segunda razón convincente

es ésta: sin traducción, las formas colectivas de acción se vuelven imposibles. Todo potencial de política alternativa desaparece. La capacidad fluida de los capitalistas y sus agentes para traducirse entre ellos utilizando los lenguajes básicos del dinero, la mercancía y la propiedad (respaldados, cuando es necesario, por el lenguaje teórico de una teoría económica reduccionista) es uno de sus principales puntos fuertes como clase. Cualquier movimiento opositor insurgente debe hacerla igual de bien o mejor. Por mucho que luchemos, es imposible hacer política sin una práctica de traducción adecuada. Si se rechaza el reduccionismo de tipo wilsoniano, la única opción es la traducción. Thomas Kuhn, en *La estructura de las revoluciones científicas*, considera la traducción (en lugar de la reducción) como el medio privilegiado, y quizá único, por el que se podrían relacionar paradigmas de conocimiento científico fundamentalmente diferentes, y Judith Butler, presionada por sus críticos respecto al efecto fragmentador de la política de identidad, sostiene:

Cualquier posible universal -y quizá los universales sólo sean posibles durante un tiempo, «destellando» en el sentido de Benjamin- será el resultado de la difícil labor de traducción en la que los movimientos sociales ofrecen sus puntos de convergencia sobre un fondo de protesta social continuada.

El omnipresente peligro de cualquier utopismo dialéctico es que llegue a dominar un centro todopoderoso o una elite. El centro seduce, intimida y persuade a su periferia para que entre en ciertos modos de pensamiento y acción (como Estados Unidos ha hecho desde la Segunda Guerra Mundial, culminando en el infame consenso de Washington por el cual Estados Unidos pretendía institucionalizar su posición hegemónica en el orden mundial obteniendo la adhesión de todos a ciertos principios universales de la vida política y económica). Frente a esto, las normas democráticas e igualitarias de la traducción deberían estar claras. Pero también deberían estarlo los principios universales que, a pesar de que simplemente «destellen» como epifenómenos, emergen de la rica experiencia de la traducción para definir qué podríamos tener en común.

## 7. EL MOMENTO DE LA UNIVERSALIDAD: SOBRE LOS COMPROMISOS PERSONALES Y LOS PROYECTOS POLÍTICOS

El momento de la universalidad no es un momento de revelación suprema o de absoluta verdad. Yo lo interpreto, en primer lugar, como un momento de decisión existencial, un momento de praxis del tipo «o bien/o bien», en el que ciertos principios se materializan mediante la acción en el mundo. Es, por así decirlo, una condición impuesta por la naturaleza a nuestra existencia como especie el que tengamos que tomar decisiones (individual y colectivamente) y actuar en función de ellas. El momento de la universalidad es el momento de escoger, no importa cuánto podamos merecer después que nos juzguen por nuestras acciones. Cómo llegamos a representar esas decisiones ante nosotros mismos desde el punto de vista de los principios o los códigos de acción que actúan como directrices para futuras decisiones es un valor cultural importante que gana poder sobre nosotros cuando se ejemplifica en discursos e instituciones. Es aquí donde los principios abstractos universales operan como juegos de poder.

Los universales no pueden existir, y no existen, sin embargo, fuera de las personas políticas que se aferran a ellos y actúan en virtud de ellos. No se yerguen libremente y tampoco funcionan como absolutos abstractos capaces de influir en los asuntos humanos en todos los momentos y lugares. Son omnipresentes en todas las prácticas. Pero en la medida en que empecemos a modelarlos y ordenarlos para propósitos dados adoptan la forma de principios abstractos (incluso códigos y leyes escritos) a los que nos adherimos. y si encontramos en ellos guías de acción adecuadas (como, por ejemplo, dentro del corpus de explicaciones científicas), también modelan nuestra forma de ver el mundo y se institucionalizan como discursos mediadores. Tienden a agruparse y a converger como paradigmas dominantes, como discursos hegemónicos o como principios éticos, morales o politicoeconómicos dominantes. Se codifican en lenguajes, leyes, instituciones y constituciones. Los universales son construidos socialmente, no son algo dado.

Aunque la construcción social puede presagiar protestas, a menudo es más frecuente que los principios dominantes que nos han sido transmitidos limiten nuestras concepciones hasta el punto de inhibir sueños alternativos sobre cómo podría ser el mundo. Nos ha sido legada una amplia gama de universales y principios unificadores posibles (fruto de una experiencia larga y a menudo amarga). Pero, como señalan muchos comentaristas (normalmente con intención crítica), muchos de estos principios tienen sus orígenes en la Ilustración occidental, cuando los teóricos del orden natural y social no dudaban, al contrario que ahora, en expresar sus opiniones sobre verdades y proposiciones universales. En estos tiempos está de moda denigrarlas (al menos en el campo de las humanidades) y al mismo tiempo dejar toscas versiones de las mismas plenamente activas en la sociedad en general. Pero nunca conseguimos liberarnos de todos los universales. Podemos, por supuesto, *fingir* que somos capaces de prescindir de ellos. Buena parte de lo que ahora está considerado como argumento radical en las ciencias humanas y en algunos segmentos de las ciencias sociales recurre a una gran dosis de disimulo y opacidad (cuando no está involucrado en completos sofismas) con respecto a este punto.

Es, por lo tanto, importante exhumar desde el comienzo los vestigios de los principios universales expresados en las formas en que lo personal es y puede ser político. Esto se debe a que sin ciertos criterios de juicio (explícitos o implícitos) es imposible distinguir lo que está bien y lo que está malo entre líneas de acción política progresistas o retrógradas. El momento existencial de que yo respalde o no una línea de acción supone un juicio de ese tipo. Aun cuando quizá prefiera no hacerlo, no decidir es en sí mismo una forma de decisión (que muchos estadounidenses prefieren ahora en la urna de votación, con consecuencias específicas). De esa forma, aunque el momento de la universalidad no es el momento de la revelación, sí es el momento del *juicio y la decisión* y éstas implican, de cualquier manera, la *expresión* de un universal, nos guste o no. Sólo en estos términos podemos decir que *esta* forma de política insurgente (inmersa, pongamos, en un movimiento de justicia medioambiental) es progresista y digna de apoyo mientras que *aquella* forma de política insurgente (como el movimiento de milicias de los bosques de Michigan) no lo es. El momento de lo universal es, por consiguiente, el momento del juicio político, el compromiso y la praxis material.

Por esta razón es, paradójicamente, el momento sobre el que se discute en términos más abstractos. En efecto, intentamos crear un discurso generalizado sobre lo que está bien y lo que está mal, sobre imperativos morales y medios y fines apropiados e impropios, mediante los cuales intentamos persuadirnos a nosotros mismos y a otros de ciertas líneas de acción coherentes, sabiendo perfectamente bien que cada uno de nosotros es diferente y que ninguna particularidad es exactamente igual a otra.

Tales argumentos pueden fácilmente parecer redundantes, pero cuando se conectan con todos los demás teatros de acción en la larga frontera de políticas insurgentes, pueden adquirir una fuerza mayor e incluso proporcionar cierto tipo de hilo político y emotivo que nos ayude a reconocer de qué forma lo personal, lo colectivo y las instituciones mediadoras se pueden relacionar entre sí dinámicamente mediante las actividades del traductor y la imaginación arquitectónica insurgente. Además, también se da el caso de que los universales obtienen su poder y su significado de una concepción del ser genérico (sólo desde el punto de vista de los derechos de la especie pueden tener sentido los principios de conducta universales). De ahí se deduce que la aceptación de cierta «unidad de la ciencia» es una condición necesaria para la promulgación de reivindicaciones de universalidad. Y viceversa, las discusiones sobre la universalidad dependen crucialmente de un compromiso crítico con las nociones de ser genérico y de la unidad de la ciencia.

¿Qué universales podríamos, entonces, adoptar actualmente como ideales significativos sobre los que permitir que nuestras imaginaciones vaguen mientras nosotros vamos a trabajar como arquitectos insurgentes de nuestro futuro? Ya he hecho referencia en el capítulo 5 a la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos como documento que expresa



tales principios universales en términos problemáticos pero en cierta medida persuasivos. La aplicación de estos principios ha sido a menudo objeto de oposición, y ha habido que discutir su interpretación casi en todos los casos particulares. ¿Podemos añadir o reformular esos universales de manera interesante? Mi lista preferida de derechos universales que merecen atención es la siguiente:

1. Derecho a oportunidades de vida. Esto supone un derecho básico al sustento y a seguridades económicas elementales. La seguridad alimentaria sería la manifestación más básica de tales derechos, pero también es fundamental un sistema general de derechos *[entitlements]*, como Sen los denominaría. Esto reafirma la Declaración de Naciones Unidas (Artículo 23, Apartado 3) de que «toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, a él y a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social». El derecho universal a un «salario digno» y a una protección social adecuada es una forma exigir y problematizar tal conjunto de derechos universales.

2. El derecho a la asociación política y al «buen» gobierno. Los individuos deben tener derecho a asociarse para modelar y controlar las instituciones políticas y las formas culturales de diversas escalas (cfr. Artículos 20 y 21 de la Declaración de Naciones Unidas). Ello supone que se puede encontrar una definición adecuada de procedimientos de asociación propiamente democráticos y que las formas de acción colectiva deben ofrecer protecciones razonables a las opiniones minoritarias. Supone también que es posible encontrar una definición de «buen» gobierno, desde el ámbito local al planetario. Aquí, también, la exigencia resalta problemas y diferencias (la definición de «buen gobierno» dista mucho de ser homogénea) al mismo tiempo que asume reivindicaciones universalizadoras. Pero los individuos deberían evidentemente tener derecho a producir sus propios espacios de comunidad y a inscribir en ellos sus propias normas, incluso cuando las limitaciones de tales derechos resulten indispensables para restringir las exclusiones estrictas y las represiones internas a las que siempre tiende el comunitarismo.

3. Los derechos de los trabajadores directos en el proceso de producción. Los derechos de quienes trabajan a ejercer cierto nivel de control individual y colectivo sobre los procesos de trabajo (qué se produce y cómo se va a producir) son cruciales para cualquier concepción de la democracia y la libertad. Desde hace tiempo existe una preocupación sobre las condiciones de trabajo y el derecho a indemnización en caso de que supongan cargas o sufrimientos no razonables (tales como las que resultan en un acortamiento de la esperanza de vida) que debe reforzarse en una escala más planetaria. Esto implica la exigencia de una capacitación radical del trabajador en relación con el sistema de producción en general (independientemente de que sea capitalista, comunista, socialista, anarquista o de cualquier otro tipo). También resalta el respeto a la dignidad del trabajo y del trabajador dentro del sistema de producción, intercambio y consumo mundial (en este punto, al menos, una variedad de encíclicas papales, además de la Declaración de la ONU, proporcionan materiales de apoyo).

4. El derecho a la inviolabilidad y a la integridad del cuerpo humano. La Declaración de Naciones Unidas (Artículos 1 a 10) insiste en el derecho a la dignidad y a la integridad del cuerpo y de la persona política. Esto supone derechos a no sufrir torturas, encarcelamientos, asesinatos y otras coacciones físicas que tan a menudo se han desplegado en el pasado para conseguir objetivos políticos concretos. El derecho de las mujeres a controlar sus propias funciones reproductivas y a vivir libres de coerciones y violencia (domésticas, culturales e institucionalizadas) debe también ser un elemento fundamental de esta concepción. La violencia contra las mujeres y su sometimiento a sistemas de dominación patriarcales y paternalistas se han convertido en una importante cuestión para la que las reivindicaciones de los derechos universales se han hecho profundamente convincentes e irresistibles (aunque a menudo en conflicto con reivindicaciones de autonomía de las tradiciones culturales).

5. Derechos de inmunidad/desestabilización. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión, según la Declaración de Naciones Unidas (Artículos 18 y 19). En este punto, la Declaración es taxativa y clara. Pero creo que el argumento de Unger a favor de un sistema de derechos de inmunidad que conecta con los derechos del ciudadano a desestabilizar aquello que existe es todavía más fuerte, porque insiste en el derecho al comentario crítico ya la controversia sin temor a sufrir represalias u otros perjuicios. Sólo mediante el ejercicio de tales derechos puede la sociedad ser reimaginada y reelaborada (los argumentos de Unger a este respecto son persuasivos).

6. Derecho a un entorno vital decente y saludable. Periódicamente, la legislación de países particulares ha predicado el derecho de todos a vivir en un entorno vital decente y saludable, que esté razonablemente libre de amenazas y peligros y de riesgos innecesarios (especialmente los producidos por actividades humanas, tales como residuos tóxicos o contaminación atmosférica y de las aguas). La expansión de cánceres de injusticia medioambiental por todo el mundo y las innumerables consecuencias para la salud y el bienestar que derivan de las degradaciones medioambientales (tanto físicas como sociales) indican un terreno donde el adecuado establecimiento de los derechos universales es imperativo, aun cuando sea claramente evidente que el significado, la interpretación y la aplicación de tales derechos será difícil de alcanzar.

7. Derecho al control colectivo de los recursos de propiedad común. El sistema de derechos de la propiedad por el que el capitalismo ha aseverado habitualmente sus reivindicaciones universalizadoras (activamente respaldado en el Artículo 17 de la Declaración de Naciones Unidas) se considera en general defectuoso y en algunos casos destructivo respecto a nuestro mundo físico y social. Donde esto está más claro es en ejemplos de recursos de propiedad común (desde los materiales genéticos de las selvas tropicales al aire, el agua y otras cualidades medioambientales, incluidos, incidentalmente, los derechos a controlar entornos construidos por razones históricas, culturales o estéticas). La definición de tales recursos y la determinación de quién es el «colectivo» en cuyo nombre se otorgarán los derechos de control, son cuestiones profundamente controvertidas. Pero hay asimismo amplios argumentos a favor de que se establezcan sistemas de derechos de propiedad alternativos a los implicados en una estructura estrictamente egoísta y miope de derechos de propiedad privada que no reconoce ninguna otra forma de interés público o colectivo que no sea el definido por un generalizado individualismo de mercado (y dominado por las grandes empresas).

8. Derecho de los que todavía no han nacido. Las generaciones futuras tienen un derecho que reclamamos, preferiblemente a vivir en un mundo de posibilidades abiertas en lugar de uno de opciones cerradas. Toda la retórica de desarrollo medioambiental sostenible descansa en cierta sensación (si bien vaga e indefinida) de que hay responsabilidades y obligaciones que se extienden más allá del ámbito de nuestros propios intereses inmediatos. *In extremis*, este derecho reconoce también nuestro papel volitivo en el proceso evolutivo y nuestras responsabilidades no sólo con nuestra propia especie sino también con las innumerables otras especies cuyas perspectivas de supervivencia dependen de nuestras acciones (véase punto 11).

9. Derecho a la producción de espacio. La capacidad de los individuos y de las colectividades para «votar con los pies» y buscar perpetuamente la satisfacción de sus necesidades y deseos en otra parte es probablemente la más radical de todas las propuestas. Pero sin ella no hay nada que evite el encarcelamiento relativo de poblaciones cautivas dentro de determinados territorios. Si, por ejemplo, el trabajador tuviese el mismo derecho de movilidad que el capital, si se pudiese resistir a la persecución política (como los ricos y los privilegiados han demostrado) mediante el movimiento geográfico, y si individuos y colectividades tuviesen el derecho a cambiar de lugar a voluntad, el tipo de mundo en el que vivimos podría cambiar drásticamente (este principio se establece en el Artículo 14 de la Declaración de Naciones Unidas). Pero la producción de espacio significa algo más que la capacidad de circular por un mundo espacialmente estructurado y preordenado. Significa también el derecho a reelaborar las

relaciones espaciales (formas territoriales, capacidades comunicativas y normas) de forma que el espacio pase de ser un marco de acción absoluto a constituir un aspecto relativo y relacional más maleable de la vida social.

10. Derecho a la diferencia, incluida la del desarrollo geográfico desigual La Declaración de Naciones Unidas (Artículos 22 y 27) establece que se debería conceder a toda persona «los derechos económicos, sociales y culturales indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad» al mismo tiempo que señala la importancia del derecho a «tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad» y a que se protejan de «los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas». Esto implica el derecho a ser diferente, a explorar diferencias en los ámbitos de la cultura, la sexualidad, las creencias religiosas, etcétera. Pero también implica el derecho a un grupo diferente o a las exploraciones colectivas de tales diferencias y, como consecuencia, el derecho a perseguir el desarrollo sobre una base territorial y colectiva que se aparte de las normas establecidas. También se debería pensar en el desarrollo geográfico desigual como un derecho y no como una necesidad impuesta por el capitalismo, la cual disminuye las oportunidades vitales en un lugar para aumentarlas en otra parte. De nuevo, habrá que luchar por la aplicación de tal principio de forma que no infrinja los derechos de otros de manera negativa, pero la declaración de dicho principio, como el del salario digno, proporciona una base de discusión clara. La reciente ampliación de los derechos culturales por parte de Naciones Unidas (especialmente los especificados en el Artículo 27 de la Declaración original) para incluir los de las minorías proporciona una apertura inicial en esta dirección.

11. Nuestros derechos como seres genéricos. Éste es, quizá, el más vago y menos fácil de especificar de todos los derechos. Pero quizá también el más importante de todos. Debe convertirse en un elemento de debate fundamental. Si revisamos nuestra posición en la larga historia de evolución biológica y social, queda claro que hemos sido y seguimos siendo poderosos agentes evolutivos. Si estamos entrando ahora en una fase de intervenciones volitivas y conscientes en los procesos evolutivos (intervenciones que comportan enormes riesgos y peligros), debemos necesariamente establecer ciertos universales para promover y regular la forma en que podríamos adoptar tales intervenciones. Pero todos deberíamos tener derecho a explorar libremente y de manera creativa la relación con la naturaleza y las posibilidades transformadoras inherentes a nuestro ser genérico. Esto supone el derecho a explorar la posibilidad de establecer diferentes combinaciones de nuestro repertorio evolutivo: los poderes de la cooperación, la diversificación, la competición, la producción de naturaleza y de diferentes dimensionalidades espaciales y temporales. Pero ese derecho a la libre experimentación (al que tanta importancia da Unger) debe también estar atemperado por deberes, responsabilidades y obligaciones hacia los demás, tanto humanos como no humanos, y ciertamente debe acordar fuertes protecciones contra los poderes potenciales de una elite no democrática (o una clase capitalista) para empujarnos por sendas tecnológicas, sociales y evolutivas que representan estrictos intereses de clase más que intereses humanos en general. Cualquier concepto de «intereses de la especie» estará inevitablemente escindido por desenfundadas divisiones de clase, género, religión, cultura y geografía. Pero sin cierta idea de dónde podrían radicar nuestros intereses comunes como especie, se hace imposible establecer una «familia de significados» para conectar o basar la increíble variedad de reivindicaciones y exigencias parciales que convierten nuestro mundo en un lugar tan interesantemente dividido. En este punto, Naess y Rothenberg tienen mucho que ofrecer, al insistir en que «el derecho universal a autodesplegarse» está relacionado con el reconocimiento de que existe un derecho aplicable a todas las especies, y que «el despliegue de la vida» en general es tan importante como el despliegue de nuestras propias trayectorias personales de conocimiento y desarrollo personal.

Este sistema engranado y a menudo conflictivo de derechos universales, insisto, no constituirá toda la lucha ni será el final de toda lucha, sino un momento formativo de un proceso social mucho más complicado, dirigido hacia el cambio socioecológico que abarca todos los demás teatros

específicos de acción social. Pero el arquitecto insurgente tiene que ser defensor de dichos derechos. Al mismo tiempo, debe reconocer claramente que su formulación deriva de la vida social y que se mantienen ociosos y carentes de sentido a no ser que los haga influir perceptiblemente en las instituciones mediadoras, en los procesos de formación de comunidad y en las formas de interpretar lo personal y actuar sobre lo político.

## 8. MODELACIÓN DE LOS ÓRDENES SOCIOECOLÓGICOS

El utopismo dialéctico al que aspiro requiere la perspectiva de una larga y permanente revolución histórica y geográfica. Considerar las prácticas políticas transformadoras como manifestaciones de un utopismo dialéctico y espacio-temporal es útil. Pero sólo lo será si comprendemos cómo se relacionan, combinan y disuelven la actividad y el pensamiento en los diversos teatros de acción social para crear una totalidad evolutiva de la misma.

Desafortunadamente, buena parte de lo que se considera práctica política y arquitectónica imaginativa se mantiene a menudo inmovilizado exclusivamente en uno o dos de los teatros que he definido aquí. Nuestras divisiones mentales y prácticas del trabajo y nuestras divisiones de perspectivas están ahora tan profundamente engranadas en todo lo que hacemos que se hace imposible que cualquiera de nosotros estemos plenamente presentes en mucho más que uno de esos teatros de pensamiento y acción en cualquier momento. El problema no es que esto no pueda funcionar. De hecho, puede funcionar demasiado bien, como tan claramente lo ha hecho en el pasado (cuando, por ejemplo, las instituciones mediadoras dominantes utilizan las divisiones del trabajo mental y práctico para dictar los términos de universalidad y las formas en que es admisible que lo personal sea político). Los errores de ese pasado siempre amenazan con volver a perseguirnos (aunque quizá de manera diferente). Al considerar los siete momentos que he descrito como elementos esenciales de los restantes, al reconocer que están internamente relacionados y al intentar hacer fluir nuestro análisis, nuestro pensamiento y nuestras prácticas a través de toda su amplitud, quizá podamos situar mejor nuestras capacidades de arquitectos insurgentes como alternativa dinámica posible. Cualquier aspirante a arquitecto insurgente debe aprender, en asociación con otros, a cotejar y combinar la acción en todos los frentes. La universalidad sin lo personal es dogma abstracto si no activa hipocresía política. Sin lo personal o lo universal, la comunidad se vuelve excluyente y fascista. Las instituciones mediadoras que consolidan sus poderes y oprimen lo personal o traducen los universales en burocráticos sistemas de despotismo y control subvierten el impulso revolucionario, convirtiéndolo en autoritarismo estatal. El traductor que asume la omnipotencia, reprime. El gran individuo (el arquitecto/filósofo) que se separa de las masas y de la vida diaria se convierte bien en una broma irrelevante, bien en una figura opresiva y dominante del escenario local, si no mundial.

Lo que cuenta es el diálogo abierto y las interacciones prácticas entre los teatros de esta larga frontera. Y es a la dialéctica más que al reductivismo wilsoniano a lo que debemos apelar para establecer las conexiones, por muy supuestas que sean, entre estas escalas diferentes. Sólo entonces puede impedirse que el impulso hacia el utopismo dialéctico se disuelva en el árido y en última instancia autodestructivo utopismo de forma espacial cerrada o en el utopismo de procesos temporales de perpetua destrucción creativa.

Pero las aspiraciones deben atemperarse mediante una percepción de las limitaciones y de la vulnerabilidad. Hasta la más jactanciosa de las ambiciones tiene necesariamente límites. Si, como he sugerido, el utopismo dialéctico debe basarse efectivamente en realidades y logros históricos y geográficos; si, para volver a la célebre formulación de Marx, siempre podemos aspirar a hacer nuestra propia geografía histórica pero nunca bajo condiciones históricas y geográficas elegidas por nosotros mismos, entonces el salto del presente hacia cierto futuro siempre es limitado, sin importar cuánto luchemos por liberarnos de las tres condiciones básicas de: 1) desde dónde podemos verlo, 2) a qué distancia podemos ver, y 3) desde dónde lo podemos aprender.

Y mientras damos el salto, también tenemos que reconocer que es un salto especulativo hacia lo desconocido y hacia lo incognoscible. Hay un nivel en el que, por mucho que lo intentemos, simplemente no podemos saber con certeza qué tipo de resultados se producirán. Los órdenes sociales y ecológicos, especialmente tomados en conjunto, son abiertos y heterogéneos hasta el punto de que su totalidad nunca se puede abarcar, y mucho menos manipular, realmente para llegar a estados predecibles o estables. No importa cuánto intentemos construir y reconstruir el orden socioecológico según un plan determinado, siempre seremos víctimas no sólo de las consecuencias inesperadas de nuestras acciones, sino también de contingencias evolutivas (esos «accidentes» a los que Marx se refería) que nos afectan en cada recodo y en cada escala. Ésta es precisamente la razón por la que los ideales de comunidad, de las utopías de forma espacial, ejercen tanta atracción: porque representan un mundo cerrado de certidumbres y normas conocidas en el que la casualidad y la contingencia, la incertidumbre y el riesgo se eliminan resueltamente.

Aquí radica quizá el obstáculo más difícil que el arquitecto insurgente debe superar. Al enfrentarnos a un mundo de incertidumbre y riesgo, la posibilidad de ser prácticamente destrozados por las consecuencias de nuestras acciones pesa fuertemente sobre nosotros, a menudo haciendo que prefiramos «lo malo conocido a lo bueno por conocer». Pero Hamlet, acosado por la angustia y la duda, e incapaz de actuar, provocó el desastre sobre sí mismo y sobre su tierra, por el mero hecho de permanecer inactivo. Es en este punto en el que necesitamos marcar bien las lecciones de la geografía histórica capitalista. Porque esa geografía histórica se creó mediante innumerables formas de acción especulativa y mediante una disposición a asumir riesgos y a ser destrozado por ellos. Aunque nosotros, proletarios (y lumpemproletariado filosófico), quizá tengamos buenas razones para «carecer de coraje mental», los capitalistas raramente han carecido de ese coraje. Y, supuestamente, cuando se han rendido a la duda, han perdido su capacidad de configurar y reconfigurar el mundo. Tanto Marx como Keynes comprendieron que eran los «espíritus animales», las pasiones especulativas y las expectativas del capitalista (como las que Zola tan claramente retrata) los que habían sacado adelante al sistema, llevándolo hacia nuevas direcciones y hacia nuevos espacios (tanto literales como metafóricos). Y quizá no sea accidental que la arquitectura como profesión supremamente especulativa y heroica (más que como metáfora platónica u oficio) apareciese en Italia junto con los capitalistas mercaderes que comenzaron sus empresas globalizadoras mediante las especulaciones comerciales de las que fueron testigos los siglos XV y XVI. Fue el espíritu especulativo el que abrió nuevos espacios para múltiples formas de pensamiento y acción humanos.

La lección está clara: mientras los arquitectos insurgentes no reunamos el coraje mental y no estemos dispuestos a dar un salto igualmente especulativo hacia lo desconocido, seguiremos siendo también objetos de la geografía histórica (como las abejas obreras) en lugar de sujetos activos, que empujan conscientemente las posibilidades humanas hacia sus límites. Lo que Marx denominó «el movimiento real» que abolirá «el estado de cosas existente» está siempre ahí para realizarlo y tomarlo. Para eso es para lo que tenemos que reunir coraje mental.