

## EL ESTATUS DEL HOMBRE Y EL ESTATUS DE SUS OBJETOS: UNA LECTURA DE *LA CONDICIÓN HUMANA*

Kenneth Frampton \*

*Presentamos la versión española del texto “The Status of Man and the Status of His Objects: A Reading of The Human Condition” publicado originalmente en 1979 y recogido en la colección de ensayos titulada Labour, Work and Architecture. Sin duda es el texto que da título a ese libro y el principal para conocer el pensamiento de Kenneth Frampton en aquel momento. El texto examina la condición de la arquitectura a la luz de las ideas de Hannah Arendt recogidas en La condición humana. Tomando como punto de partida los conceptos de trabajo y labor, así como los de público y privado, Frampton analiza el estatus del hombre y de los objetos que produce como cauce para definir la situación de la arquitectura en la sociedad contemporánea.*

La única filosofía que puede llevarse a cabo responsablemente en un contexto de desesperación es el intento de contemplar todas las cosas como se presentarían ellas mismas desde el punto de vista de la redención; todo lo demás es reconstrucción, pura técnica. Las perspectivas deben crearse de modo que desplacen y alejen el mundo, que lo revelen, con sus grietas y depresiones, como deformado e indigente, del modo en que aparecerá un día bajo la luz mesiánica.

Theodor Adorno, *Minima Moralia*, 1947

### LOS COROLARIOS ARQUITECTÓNICOS DE LA LABOR Y EL TRABAJO

En su libro *La condición humana*, subtítulo de modo significativo como “un estudio de los dilemas centrales del hombre moderno”, Hannah Arendt seleccionó tres actividades –labor, trabajo y acción– como las fundamentales para una *vita activa*. Establecía al inicio de su argumento los significados particulares que asignaría consistentemente a cada uno de estos tres términos. Sobre la labor escribió: “la labor es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la misma vida”<sup>1</sup>.

Sobre el trabajo escribió: “trabajo es la actividad que corresponde a lo no natural de la existencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un “artificial” mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. La condición humana del trabajo es la *mundanidad*”<sup>2</sup>.

En su definición de los atributos público y privado de la *vita activa* –el primero dependiente del segundo– Arendt amplió su original distinción entre “trabajo” y “labor”. Afirmaba que la labor, al ser un proceso en transformación constante pero repetitivo –semejante al ciclo biológico de la supervivencia– es intrínsecamente “procesal”, “privado” y “no-permanente”, mientras que el trabajo, al ser la precondición de la despersonalización del mundo como espacio de la aparición humana, es por definición “estático”, “público” y “permanente”.

Sería raro que un arquitecto pudiera fallar a la hora de remarcar la correspondencia entre estas dos distinciones y la ambigüedad fundamental del término “arquitectura”, una ambigüedad que encuentra su reflejo en el *Oxford English Dictionary*, que ofrece dos definiciones significativamente diferentes. La primera, “el arte o la ciencia de la construcción de edificaciones para uso humano”, y la segunda “la acción y el proceso de construir”<sup>3</sup>. Estas definiciones con su potencial jerarquía latente incluso en la etimología del término griego *architekton* –constructor jefe– parecen paralelas a la distinción que Arendt hace de labor y trabajo<sup>4</sup>.

La referencia “para uso humano” supone una actividad específicamente humana, si no humanista, lo cual da una connotación al conjunto de la primera definición, aludiendo a la creación de un mundo específicamente humano, mientras que la sentencia “la acción y el proceso de

\*Revisión de la traducción y la edición a cargo de Carlos Naya.

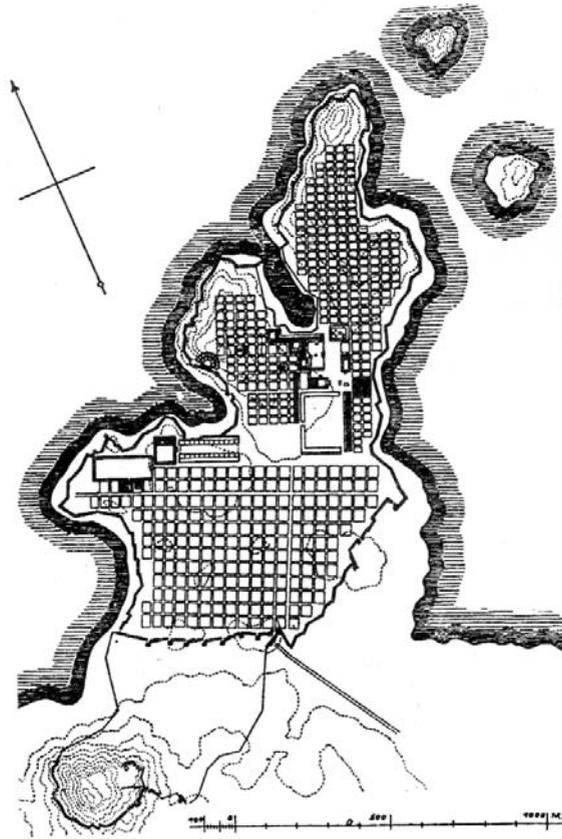
1. ARENDT, Hannah, *La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 1998, p. 21. En el original el autor se refiere a *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958.

2. *Ibid.*

3. *The Shorter English Dictionary*, 3d ed., Clarendon Press, Oxford, 1947.

4. Arendt aporta la siguiente nota etimológica en la p. 136 de la edición inglesa: “La palabra latina *faber*, probablemente relacionada con *facere* (“hacer algo” en el sentido de producción), originalmente designaba al fabricante y al artista que trabajaban sobre material duro, como piedra o madera; también era la traducción para la palabra griega *tektón*, que tenía la misma connotación”.

Fig. 1. Mileto. Grecia Hipodámica, ciudad del siglo V a. C. El crecimiento gradual de tres ámbitos públicos secuenciales o "ágoras" unidos entre ellos por la "Stoa". El "ágora" del puerto, el "ágora" del mercado y el "ágora" cívica. El ámbito público "sagrado" es removido de esta secuencia hacia un lado.



construir" de la segunda definición implica claramente un acto continuo de construcción siempre incompleto, comparable al interminable proceso de la labor biológica. El hecho de que el diccionario afirme que la palabra "edificio" puede ser usada para referirse a una "construcción grande y estática como una iglesia, un palacio o una fortaleza" ayuda a apoyar la connotación de trabajo de la primera definición, ya que estos tipos de edificios, como "representaciones" del poder espiritual y temporal, siempre han sido, al menos hasta hace poco, públicos y permanentes. Más aún, la palabra "edificio" lleva directamente al verbo "edificar", el cual no lleva consigo sólo el significado de "construir", sino también de "educar", "fortalecer" e "instruir" —connotaciones que aluden directamente a la "resistencia cultural" del ámbito público. De nuevo la raíz latina de este verbo— "aedificare", de "aedes", un "edificio", o, aún más originalmente, un "hogar"; y "ficare", "hacer"—tiene latente dentro de sí la connotación pública del hogar como el originario espacio "público" de la aparición. Este aspecto persiste incluso hoy en día en el ámbito doméstico, donde seguramente ningún lugar es tanto un foro en la casa actual como el hogar o su sustituto, el aparato televisivo, el cual como un sustituto público imaginario tiende a inhibir o usurpar la emergencia espontánea del discurso "público" en el ámbito privado.

En el corpus de la teoría arquitectónica moderna no existe un texto que preste más atención a los respectivos estatus de la arquitectura y la edificación que el ensayo de Adolf Loos, "Arquitectura 1910", en el que define la naturaleza eminentemente biológica, innata y repetitiva de la construcción vernácula en los siguientes términos:

"El campesino corta la hierba de la zona donde la casa será construida y excava donde se colocarán los muros fundacionales. Entonces aparece el albañil. Si existe una tierra arcillosa en las proximidades, entonces habrá una ladrillera para proveer los ladrillos. Si no, la piedra del río se usará para el mismo fin. Y mientras el albañil coloca un ladrillo tras otro, y una piedra tras otra, el carpintero se ha colocado cerca de allí. Los golpes de su hacha se escuchan alegremente. Está construyendo el tejado. ¿Qué tipo de tejado? ¿Uno bonito o feo? No lo sabe. El tejado... Su meta era construir una casa para él, su familia y su ganado, y lo ha conseguido. Al igual que sus vecinos y antepasados lo consiguieron. Como todo animal que se deja llevar por su instinto, triunfa"<sup>6</sup>.

5. El autor ha sugerido sustituir la expresión inglesa original "poetical restraint" por está otra, "cultural resistance", con el fin de clarificar el sentido de la frase.

6. LOOS, Adolf, "Architecture 1910", en BENTON, Tim and Charlotte, (eds.), *An international Anthology of Original Articles in Architecture and Design, 1890-1939*, Watson Guptill, New York, 1975, pp. 41-45. En su ensayo "Thinking and Moral Considerations" Arendt relaciona directamente representación con pensamiento en su nota al pie sobre Agustín: "La imagen, la representación de algo ausente es guardado en la memoria y se convierte en un objeto del pensamiento, una "visión del pensamiento" tan pronto como es intencionalmente recordado". Ver *Social Research* 38, n. 3, Otoño 1971, p. 424.

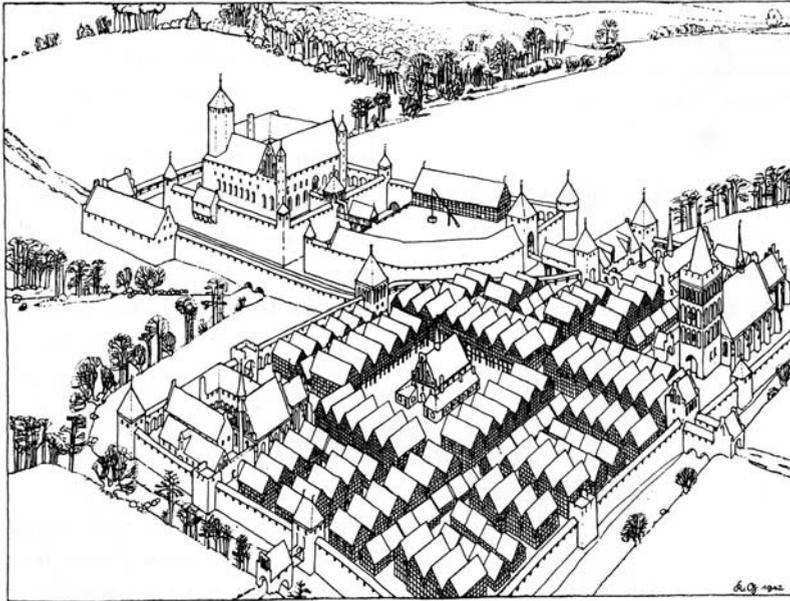


Fig. 2. Karl Gruber, reconstrucción de la típica ciudad medieval, 1937.

Loos era consciente de que, al igual que la pura instrumentalidad de la ingeniería, este enraizamiento vernáculo no tenía nada que ver con el papel tradicionalmente representativo de la arquitectura. Más adelante, en el mismo texto, escribe:

“Sólo una pequeña parte de la arquitectura pertenece al arte: la tumba y el monumento. Todo lo demás, todo lo que sirve a un fin, debería ser excluido de la esfera del arte... Si encontramos un montículo en el bosque, de seis pies de largo y tres de ancho, con forma de pirámide, construido con una pala, nos ponemos serios y algo dentro de nosotros nos dice que alguien está enterrado aquí. Esto es arquitectura”.

#### LA ESFERA PÚBLICA Y EL ARTIFICIO HUMANO

Mientras el ámbito representativo de la arquitectura ha sido severamente reducido con el cambio de siglo, el espacio de la aparición pública podría aún servir no sólo para albergar al ámbito público, sino también para representar su realidad. Mientras que en el siglo XIX las instituciones públicas fueron explotadas como una oportunidad de concretar los valores permanentes de la sociedad, la desintegración de estos valores durante el siglo XX ha tenido un efecto de atomización de los edificios públicos en una red de instituciones abstractas. Esta disipación del ágora refleja aquella sociedad de masas cuya fuerza alienadora está originada no tanto por el número de personas “sino por el hecho de que el mundo que está entre ellos ha perdido su poder de mantenerlos unidos, de relacionarlos y de separarlos”<sup>7</sup>.

Mientras que la vida política de la *polis* griega no procede directamente de la presencia física y de la representación de la ciudad-estado, Arendt enfatiza, en contraste con la presente proliferación de la dispersión urbana, los atributos “cantonales” espontáneos de la concentración:

“El único factor material indispensable para la generación de poder es el vivir unido del pueblo. Sólo donde los hombres viven tan unidos que las potencialidades de la acción están siempre presentes, el poder puede permanecer con ellos, y la fundación de ciudades, que como ciudades-estado sigue siendo modelo para toda organización política occidental, es por lo tanto el más importante prerrequisito material del poder”<sup>8</sup>.

Nada podía estar más alejado de esto que nuestra actual generación de “motopía”<sup>9</sup> y nuestra evidente incapacidad de crear nuevas ciudades que sean física y políticamente identificables como tales. Por el mismo motivo, nada podría estar más alejado de la esencia política de la ciudad-estado que las exclusivas categorías económicas de la teoría racionalizadora de la planificación. Esta teoría, expuesta por planificadores como Melvin Webber, cuyas concepciones ideológicas de comunidades sin proximidad y dominios urbanos ilocalizados, no son sino eslóganes ideados para racionalizar la ausencia de cualquier esfera adecuada de aparición pública en los barrios

7. ARENDT, H., op. cit., p. 53.

8. Ibid., p. 224.

9. En referencia al libro de JELICOE, Geoffrey Alan, *Motopia; a Study in the Evolution of Urban Landscape*, New York, 1961.

Fig. 3. Siena. Un dramático ejemplo de ámbitos públicos "sacro" y "profano" claramente establecidos en una ciudad medieval. Alrededor de estos lugares reificados está el "proceso biológico" de la estructura residencial.



10. Ver WEBBER, Melvin, *Explorations into Urban Structure*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1964. Ver también su artículo en WINGO LOWDON, Jr., (ed.), *Cities and Space*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1963.

11. VENTURI, Robert, *Complexity and Contradiction in Architecture*, Museum of Modern Art, New York, 1966, p. 133.

12. ARENDT, H., op. cit., pp. 226-227. Ver también su "Thinking and Moral Considerations", pp. 430, 431. En este texto Arendt opone la casa a la tienda nómada. "Podemos usar la palabra casa para un gran número de objetos –para la choza de barro de una tribu, el palacio de un rey, el hogar en el campo de un habitante urbano, una cabaña en un pueblo o el apartamento en una ciudad– pero difícilmente podemos usarlos para las tiendas de algunos nómadas. La casa, en y por sí misma, *auto kath' auto*, aquello que nos hace usar la palabra para todos estos edificios particulares y tan diferentes, nunca se ve, ni por los ojos del cuerpo ni por los ojos de la mente; ...el punto aquí es que implica algo considerablemente menos tangible que la estructura percibida por nuestros ojos. Implica "alojar a alguien" y ser "habitado", a la vez que ninguna tienda puede alojar o servir como lugar de habitación ya que es puesta hoy y eliminada mañana". Este reconocimiento de la casa como el lugar del habitar es fundamentalmente Heideggeriano y como tal se relaciona con la "oscuridad" del *megaron*. Como en el "Construir, habitar, pensar" de Martin Heidegger, el argumento implícitamente conecta "la construcción de la casa" con la agricultura y el enraizamiento.

13. SITTE, Camillo, *City Planning According to Artistic Principles*, (trad. por George R. Collins y Christiane Graseaman Collins), Random House, New York, 1965. Como señala el traductor, Sitte usa el término *Platz* (*place*, "lugar") más que la palabra "plaza" (*square*), que tiene unas connotaciones geométricas que no concuerdan con los principios urbanos de Sitte. La obra de Sitte se dirigió contra la ciudad normativizada y cuadrículada como la que proponía Reinhard Baumelster.

14. Arendt proporciona la siguiente aclaración etimológica en una nota al pie en la p. 95 de *La condición humana*: "Las palabras griega y latina que designan el interior de la casa, *megaron* y *atrium*, guardan íntimo parentesco con oscuridad y negrura". Ella cita MOMMSEN, *Römische Geschichte*, 5th ed., Book 1, pp. 22, 236.

15. ARENDT, H., op. cit., p. 49.

16. El autor ha sugerido sustituir la expresión original inglesa "experiental depth" por "existential depth" para facilitar la traducción.

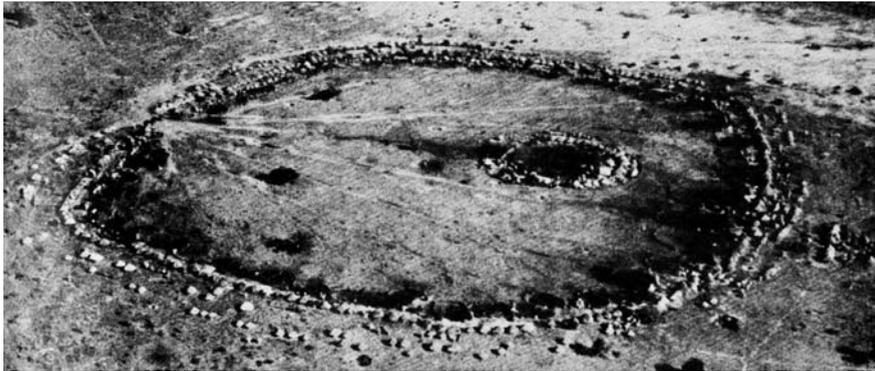
modernos<sup>10</sup>. La manipulación y los prejuicios "apolíticos" de tales ideologías no se han expresado nunca mas abiertamente que en la obra de Robert Venturi *Complexity and Contradiction in Architecture*, donde el autor afirma que los americanos no necesitan plazas desde que pueden estar en casa viendo la televisión<sup>11</sup>. Ésta y otras posturas reaccionarias similares de observar parecen enfatizar la impotencia de un pueblo urbanizado que ha perdido paradójicamente el objeto de su urbanización. Que su poder creció inicialmente fuera de la ciudad es corroborado en la concepción de Arendt de las relaciones obtenidas entre política y forma construida:

"El poder preserva a la esfera pública y al espacio de la aparición y, como tal, es también la sangre vital del artificio humano que, si no es la escena de la acción y del discurso, de la trama de los asuntos humanos y de las relaciones e historias engendradas por ellos, carece de su última *raison d'être*. Sin que los hombres hablen de él y sin albergarlos, el mundo no sería un artificio humano, sino un montón de cosas sin relación al que cada individuo aislado estaría en libertad de añadir un objeto más; sin el artificio humano para albergarlos, los asuntos humanos serían tan flotantes, fútiles y vanos como los vagabundeos de las tribus nómadas"<sup>12</sup>.

Esto es similar a la realización de los monumentos de la *Ringstrasse*, construidos alrededor de Viena durante la segunda mitad del siglo XIX, que no son sino una secuencia de "objetos inconexos", que llevó a Camillo Sitte a demostrar que cada una de estas estructuras públicas aisladas podría recuperarse para convertirse en una *res publica* en sí misma. En su *City Planning According to Artistic Principles* (1889), reveló cómo el tejido de la ciudad medieval había tenido la capacidad de incluir como una única entidad "política" a ambos, el monumento y su plaza cívica<sup>13</sup>.

### EL ÁMBITO PRIVADO Y EL EMERGER DE LO SOCIAL

Aunque Arendt reconoce que el surgimiento de la intimidad moderna y el individualismo eliminó el aspecto de privación del término "privacidad", no obstante, es consciente de que una vida excluida de la esfera pública está también "despojada" de la virtud de su ser, confinada en el interior del sombrío y doméstico "megaron" –aquella tradicional célula de volumen de la península Griega, cuya etimología misma manifiesta el hogar familiar como el dominio de la oscuridad<sup>14</sup>. A diferencia de los griegos, que despreciaban el ámbito individual o *idion* como la provincia de la idiotéz<sup>15</sup>, y de modo similar a los romanos, que valoraban la interdependencia de las dos esferas, Arendt concibe lo privado como el fundamento esencialmente "oscuro" que no sólo sustenta la esfera pública sino que también determina su profundidad existencial<sup>16</sup>. Al mismo tiempo reconoce que el surgimiento de lo social –con el que está íntimamente relacionado– ha tenido el efecto definitivo de empobrecer tanto la esfera pública como la privada y, con esto,



4

también la capacidad mediadora de construir formas para articular la una respecto a la otra. Arendt argumenta que el florecimiento del arte social, la novela, después de 1750, efectivamente coincidió con el progresivo declinar de todas las artes públicas, especialmente la arquitectura<sup>17</sup>. El triunfo definitivo de lo social en la vida colectiva, según apunta Arendt, ha hecho surgir una “sociedad de masas [que] no sólo destruye la esfera pública sino también la privada, quita al hombre no sólo su lugar en el mundo sino también su hogar privado, donde en otro tiempo se sentía protegido del mundo y donde, en todo caso, incluso los excluidos del mundo podían encontrar un sustituto en el calor del hogar y en la limitada realidad de la vida familiar”<sup>18</sup>.

Esta tesis, como la de la pérdida de la esfera privada a manos de lo social, encuentra corroboración en los escritos fragmentarios del arquitecto mejicano Luis Barragán, que ha criticado el paisaje sobreexpuesto de los barrios contemporáneos en los siguientes términos: “Cada día más la vida se está volviendo demasiado pública. La radio, la TV, el teléfono invaden la privacidad. Los jardines deberían estar cerrados, no abiertos a la mirada pública”. En otro lugar Barragán continúa: “Los arquitectos están olvidando la necesidad del ser humano de la penumbra, el tipo de luz que proporciona tranquilidad, en sus salas de estar y en sus dormitorios. La mitad del cristal que se usa en muchos edificios –tanto hogares como oficinas– debería ser eliminado para obtener la calidad de luz que permite a uno vivir y trabajar de una manera más concentrada”<sup>19</sup>.

La puntualización que hace Arendt de que el triunfo de la sociedad laborante ha condenado al hombre a un movimiento perpetuo<sup>20</sup>, encuentra eco en los textos de Barragán cuando afirma:

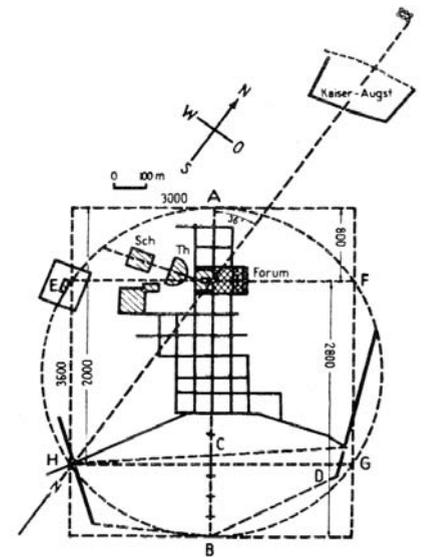
“Antes de la era de la máquina, aún en el centro de las ciudades, la naturaleza era la compañía en la que todos confiaban... Actualmente, la situación es la contraria. El hombre no se encuentra con la naturaleza, incluso cuando deja la ciudad para acercarse a ella. Encerrado en su flamante automóvil, en su espíritu ha quedado marcado el mundo del cual el automóvil emergió; él es, en la naturaleza, un cuerpo extraño. Un cartel publicitario es suficiente para silenciar la voz de la naturaleza. La naturaleza llega a ser un despojo de la naturaleza y el hombre un despojo del hombre”<sup>21</sup>.

Esta tendencia a la reducción global, por no decir una fusión total, entre el hombre, la máquina y la naturaleza –latente en el triunfo progresivo de la producción industrial– encuentra su corolario ideológico en las “ciencias del comportamiento”, sobre las que Arendt ha escrito:

“Para calibrar el alcance del triunfo de la sociedad en la Edad Moderna, su temprana sustitución de la acción por la conducta y ésta por la burocracia, el gobierno personal por el de nadie, conviene recordar que su inicial ciencia de la economía, que sólo sustituye a los modelos de conducta en este más bien limitado campo de la actividad humana, fue finalmente seguida por la pretensión omnicompreensiva de las ciencias sociales que, como “ciencias del comportamiento”, apuntan a reducir al hombre en todas sus actividades, al nivel de un animal de conducta condicionada”<sup>22</sup>.

#### LA DUALIDAD DEL *HOMO FABER*: ARTIFICIO FRENTE A INSTRUMENTALIDAD

La dependencia del artificio humano en el trabajo del *homo faber* procede de la durabilidad intrínseca de los objetos y su capacidad de perdurar (*Gegenstand*) frente a las erosiones de la naturaleza y a los procesos de uso. Como escribe Arendt:



5

Fig. 4. Zulu Kraal. Un asentamiento circular que contiene cabañas para familias, almacenes y recintos para el ganado. El recinto del jefe está aislado en el centro. Los senderos del ganado llevan fuera del recinto hacia zonas de pasto, más allá de dos árboles “sagrados” cerca del punto de entrada.

Fig. 5. Augusta Raurica, 44 a. C. El Ideograma Romano de la ciudad está girado 36 grados respecto al norte, de manera que en los equinoccios de verano e invierno respectivamente el sol ilumina las calles al levantarse y al ponerse. En contraste, la división de la tierra, el área sub-urbana que rodea la ciudad era dividida correspondiendo con los puntos cardinales.

17. *Ibid.*, p. 39.

18. *Ibid.*, p. 68.

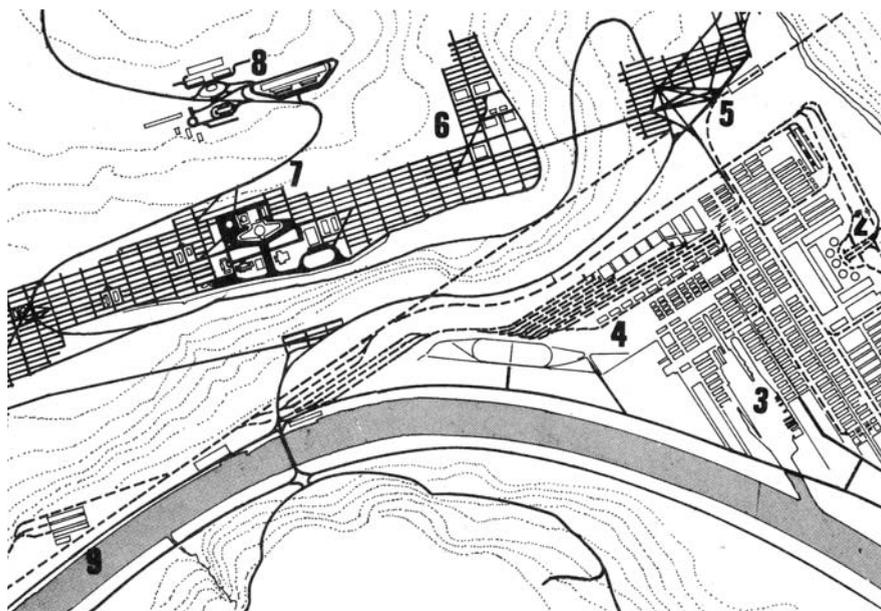
19. BAMFORD-SMITH, Clive, *Builders in the Sun: Five Mexican Architects*, Architectural Book Publishing Co., New York, 1967, p. 74.

20. ARENDT, H., *op. cit.*, p. 131.

21. BAMFORD-SMITH, C., *op. cit.*, p. 77.

22. ARENDT, H., *op. cit.*, p. 55.

Fig. 6. Ciudad Industrial de Tony Garnier, 1904. Primer proyecto del siglo XX de una ciudad regional de "procesos". La ciudad comprende sectores ampliables independientemente y mantiene una *res pública* central fija que es la casa de la asamblea. Los sistemas de distribución regionales, los modos de producción y consumo son rasgos esenciales (las carreteras se señalan con línea continua y las vías de tres con línea discontinua). Las instalaciones ocupan su lugar según la siguiente numeración: 1. Minas, 2. Altos hornos y acerías, 3. Puerto y astilleros, 4. Talleres, 5. Estación principal y vías del tren, 6. Escuelas, 7. Centro y casa de la asamblea, 8. Sanatorio, 9. Matadero.



“El mundo de cosas hecho por el hombre, el artificio humano erigido por el *homo faber*, se convierte en un hogar para los hombres mortales, cuya estabilidad perdurará al movimiento siempre cambiante de sus vidas y sus acciones sólo hasta el punto en que trascienda el puro funcionalismo de las cosas producidas para el consumo y la pura utilidad de los objetos producidos para el uso. La vida en su sentido no biológico, el período de tiempo que tiene todo hombre entre nacimiento y muerte, se manifiesta en la acción y el discurso, que comparten con la vida su esencial futilidad... Si el *animal laborans* necesita la ayuda del *homo faber* para facilitar su labor y aliviar su esfuerzo, y si los mortales necesitan su ayuda para erigir un hogar en la Tierra, los hombres que actúan y hablan necesitan la ayuda del *homo faber* en su más elevada capacidad, esto es, la ayuda del artista, de poetas e historiadores, de constructores de monumentos o de escritores, ya que sin ellos el único producto de su actividad, la historia que establecen y cuentan, no sobreviviría. Con el fin de que el mundo sea lo que siempre se ha considerado que era, un hogar para los hombres durante su vida en la Tierra, el artificio humano ha de ser lugar apropiado para la acción y el discurso, para las actividades no sólo inútiles por completo a las necesidades de la vida, sino también de naturaleza enteramente diferente de las múltiples actividades de fabricación con las que se produce el mundo y todas las cosas que cobija”<sup>23</sup>.

Ningún otro pasaje de *La condición humana* formula la dualidad esencial en el *homo faber* tan sucintamente como éste—el hombre como productor de la fractura entre la fabricación de objetos inútiles, como las obras de arte, que son fines en sí mismos, y la invención y producción de objetos útiles, que sirven como varios medios predeterminados a un grupo dado de fines. Para Arendt, el *homo faber* es al mismo tiempo el artesano y el fabricante de las herramientas; el constructor del mundo y el fabricante de los instrumentos por los que es construido. Mientras que uno se dirige a sí mismo para el “qué” de la representación y la materialización—es decir, a aquel objeto de conmemoración que Loos encomendó a la providencia del arte— el otro se refiere al “cómo” de la utilidad y el proceso en el que las herramientas tienden, al menos en el mundo moderno, a ser los únicos objetos que sobreviven a su uso. Nada revela más esta segunda condición de producción que la fabricación a máquina de bienes de consumo, como tampoco la primera es revelada mejor que por la historia cíclica de los monumentos construidos los cuales, desde su inicio hasta su demolición, son testigos de una transferencia continua de valores del pasado al futuro.

La ambigüedad de la arquitectura—su estatus como “edificación” o como “edificio” y a menudo bajo aspectos diferentes en la misma entidad física— refleja la ambigüedad paralela del *homo faber*, que en ningún caso es un artista puro o un técnico puro. De igual manera, representación y conmemoración no pueden nunca separarse totalmente y la actual encarnación de los valores del pasado asegura su disponibilidad para el futuro. Toda significación en la forma

23. *Ibid.*, pp. 190-191.

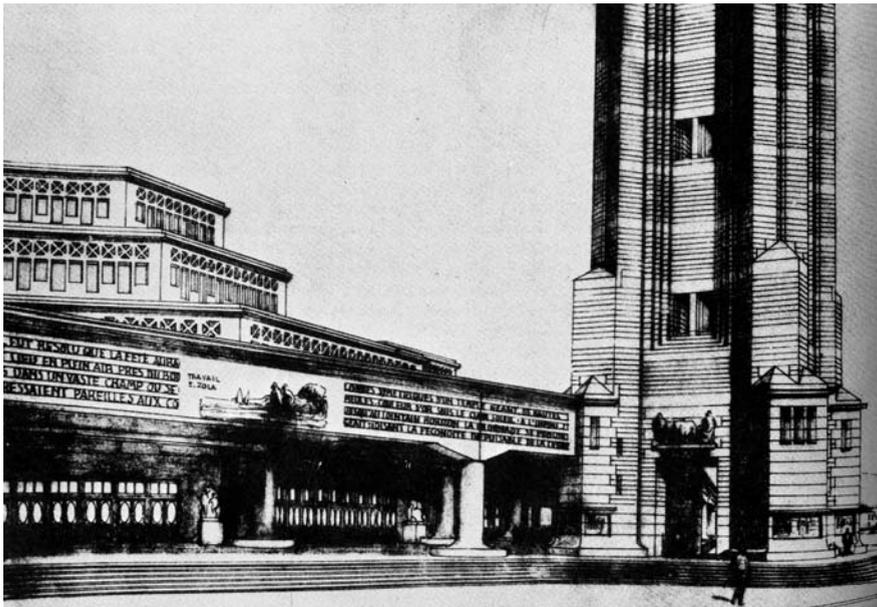


Fig. 7. Ciudad Industrial del Tony Garnier. Vista del edificio de la asamblea central para 3.000 personas: es la *res publica* de Garnier. En sus fachadas se inscriben textos de Zola, que aluden a la utopía socialista de la unión de la industria y la agricultura (cfr. Manifiesto comunista). El texto se refiere también al sueño de Saint-Simon de la unión de todas las naciones de la tierra por medio del ferrocarril.

construida encarna un sentido de inmortalidad. Esto es lo que trata de dejar claro Arendt en su discusión sobre el arte:

“En esta permanencia, la misma estabilidad del artificio humano –que, al estar habitado y usado por mortales, nunca puede ser absoluto– consigue una representación propia. En ningún otro sitio aparece con tanta pureza y claridad el carácter duradero del mundo de las cosas, en ningún otro sitio, por lo tanto, se revela este mundo de cosas de modo tan espectacular como el hogar no mortal para los seres mortales. Es como si la estabilidad mundana se hubiera hecho transparente en la permanencia del arte, de manera que una premonición de inmortalidad, no la inmortalidad del alma o de la vida, sino de algo inmortal realizado por manos mortales, ha pasado a ser tangiblemente presente para brillar y ser visto, para resonar y ser oído, para hablar y ser leído”<sup>24</sup>.

Mientras la fabricación finalizaba invariablemente en el mundo antiguo bien en un instrumento de uso o en un objeto de arte, con el surgimiento de la ciencia empírica llegó a insinuar su proceso de conversión en una metodología de investigación y, con su desviación, a eliminarse a sí misma de la teleología tradicional del artificio a favor de la consecución de instrumentos abstractos de conocimiento. El Renacimiento, fractura entre las artes liberales y las mecánicas –anticipación de la división industrial del trabajo– llevó al surgimiento del *homo faber* como un hombre de invención y especulación; del que el arquitecto y *uomo universale*, Filippo Brunelleschi, fue uno de los primeros ejemplos. Como mostró G.C. Argan, este surgimiento del *homo faber* como arquitecto trajo como resultado la ampliación de la incipiente división entre la invención y la fabricación, y llevó a la degradación de los artesanos tradicionales al estatus de *animal laborans*:

“Brunelleschi pensaba que una nueva técnica no podía estar derivada del pasado, en cambio debía venir de una experiencia cultural distinta, de la historia. De este modo refutó las viejas técnicas “mecánicas” y creó una nueva técnica “liberal” basada en aquellas acciones típicamente individualistas que son la investigación histórica y la inventiva. Abolió la jerarquía tradicional de la logia de albañiles donde la cabeza era el coordinador del trabajo especializado de varios grupos de obreros entrenados y que pasó a formar la logia de los maestros. Ahora, había un único planificador o inventor; los demás eran meros trabajadores manuales. Cuando el maestro albañil alcanzó el estatus de planificador único, cuya actividad estaba a la par con otras disciplinas humanistas, los otros miembros del equipo de albañiles cayeron del rango de *maestri* al cargo de diversos aspectos del trabajo al de simples trabajadores. Esto explica la impaciencia de los albañiles y su rebelión contra los maestros albañiles que habían llegado a ser “arquitectos” o “ingenieros”<sup>25</sup>.

Esta deliberada creación de distancia entre concebir y construir se extiende a todo el Renacimiento. Estuvo muy presente en la invención de la perspectiva por Brunelleschi o de sus máqui-

24. *Ibid.*, p. 185.

25. ARGAN, G. C., *The Renaissance City*, Braziller, New York, 1969, pp. 25-26.

nas para la construcción de la cúpula sobre Santa Maria delle Fiore en Florencia en 1420, del mismo modo que en el invento del telescopio por Galileo Galilei en 1610, con el que el hombre estableció por primera vez la prueba del universo copernicano. La división efectiva entre apariencia y ser, que fue la consecuencia de esta demostración, sirvió para instituir la duda cartesiana como la base fundamental de la nueva perspectiva científica. Como Arendt ha escrito:

“El método Cartesiano de asegurar la certeza sobre la duda universal correspondió más precisamente a la más obvia conclusión que iba a extraerse de la nueva ciencia física: aunque no se puede conocer la verdad como algo dado y revelado, el hombre puede al menos conocer lo que hace. Esto se convirtió en la actitud más generalmente aceptada de la Época Moderna, y dicha convicción, más que la duda subyacente, empujó a una generación tras otra durante más de trescientos años a caminar con paso siempre acelerado por la senda de los descubrimientos y del desarrollo”<sup>26</sup>.

Igual que el cambio a un modelo heliocéntrico del universo fue desarrollado con la ayuda de una herramienta óptica –el telescopio– el *homo faber* tomó su lugar en el mundo moderno mediante la reevaluación de su papel tradicional. Desde Galileo, ya no ha sido valorado por su producto como resultado final sino por su proceso como un medio para un fin. Como demuestra Arendt, la fabricación, que había desaparecido hasta ahora en el producto, ahora llega a ser un fin en sí misma desde que la ciencia pura no se interesa en la apariencia de los objetos, sino en la capacidad de los objetos de revelar la estructura intrínseca que subyace tras toda apariencia. Abandona la contemplación pasiva de los objetos *per se* en favor de la penetración instrumental de las leyes de la naturaleza. Esto invierte efectivamente la jerarquía tradicional de contemplación y acción –un cambio que, como Arendt demuestra, tuvo profundas consecuencias para el objeto de la arquitectura:

“En lo que atañía al *homo faber*, el moderno cambio de énfasis del “qué” al “cómo”, de la propia cosa a su proceso de fabricación, no fue en modo alguno pura bendición. Privó al hombre constructor de esos modelos y mediciones permanentes y fijos que, antes de la Época Moderna, le habían servido de guía para su acción y de criterio para su juicio. No es sólo, y quizá ni siquiera primordialmente, el desarrollo de la sociedad comercial lo que, con la triunfal victoria del valor de cambio sobre el valor de uso, introdujo en primer lugar el principio de intercambiabilidad, luego el de relativización y, finalmente, la devaluación, de todos los valores. Para la mentalidad del hombre moderno, tal como quedó determinada por la evolución de la ciencia moderna y el concomitante desarrollo de la filosofía moderna, fue decisivo que el hombre comenzara a considerarse parte integrante de los procesos, superhumanos y que lo abarcan todo, de la naturaleza y de la historia, los cuales parecían destinados a un infinito progreso sin alcanzar ningún inherente telos ni aproximarse a ninguna idea predeterminada”<sup>27</sup>.

Este desplazamiento del “qué” al “cómo” encuentra su reflejo en la separación entre ingeniería y arquitectura durante la Ilustración; en primer lugar con la creación categórica anti-gremial de Colbert de varias academias reales para las artes y las ciencias incluida la *Académie Royale d'Architecture* (1677), cuyos graduados en “arquitectura” se dedicaban únicamente al “qué”, esto es, la reificación de las estructuras públicas encargadas por el Estado; y además en 1747, con la creación por Perronet de la *Ecole des Ponts et Chaussées*, cuyos graduados en “ingeniería” se ocupaban únicamente del “cómo”, particularmente de los medios para aumentar el acceso permanente a este ámbito. Que estos dos aspectos del *homo faber* ya habían llegado a estar divididos profesionalmente en la defensa y el asedio de ciudades amuralladas puede deducirse del hecho de que, de acuerdo con Michel Parent y Jacques Verroust: “En el siglo XVI la defensa de las ciudades y castillos fue trabajo de los “arquitectos”. La palabra ingeniero permaneció reservada a los que no sólo construían las máquinas de asedio sino que también las manejaban”<sup>28</sup>. La invasión progresiva de la ciudad del artificio por las máquinas –primero los ingenios de asedio y luego las locomotoras, y a continuación, por supuesto, los tranvías eléctricos y el automóvil– acompañó la disolución definitiva de las ciudades amuralladas a mediados del siglo XIX. Junto con su retórica monumental y su reducción simultánea de su honorífica forma construida al estatus de ser una materia rentable, el *Ringstrasse* que reemplazó la fortificación de Viena en la segunda mitad del siglo fue, casualmente, el terreno para las pruebas iniciales del tranvía tirado por caballos<sup>29</sup>.

Despojada de su fe en la cultura recibida del Renacimiento por la duda cartesiana, la teoría de la arquitectura se vio obligada a buscar su autoridad en el conocimiento de una arqueología

26. ARENDT, H., op. cit., p. 309.

27. *Ibid.*, p. 332.

28. PARENT, Michael y VERROUST, Jacques, *Vauban*, Editions Jacques Fréal, Paris, 1971, p. 60.

29. El tranvía tirado por caballos del *Ringstrasse* abrió el camino al tranvía eléctrico en los primeros años de la década de 1890. En su *Teoría general de urbanización*, 1867, Ildefonso Cerdá, el planificador de la moderna Barcelona e inventor del término urbanización, sostenía que “la forma de la ciudad está, o debe estar, derivada de las necesidades de locomoción. Desde esta fecha en adelante la ciudad pasó a estar inundada por movimientos mecanizada”.

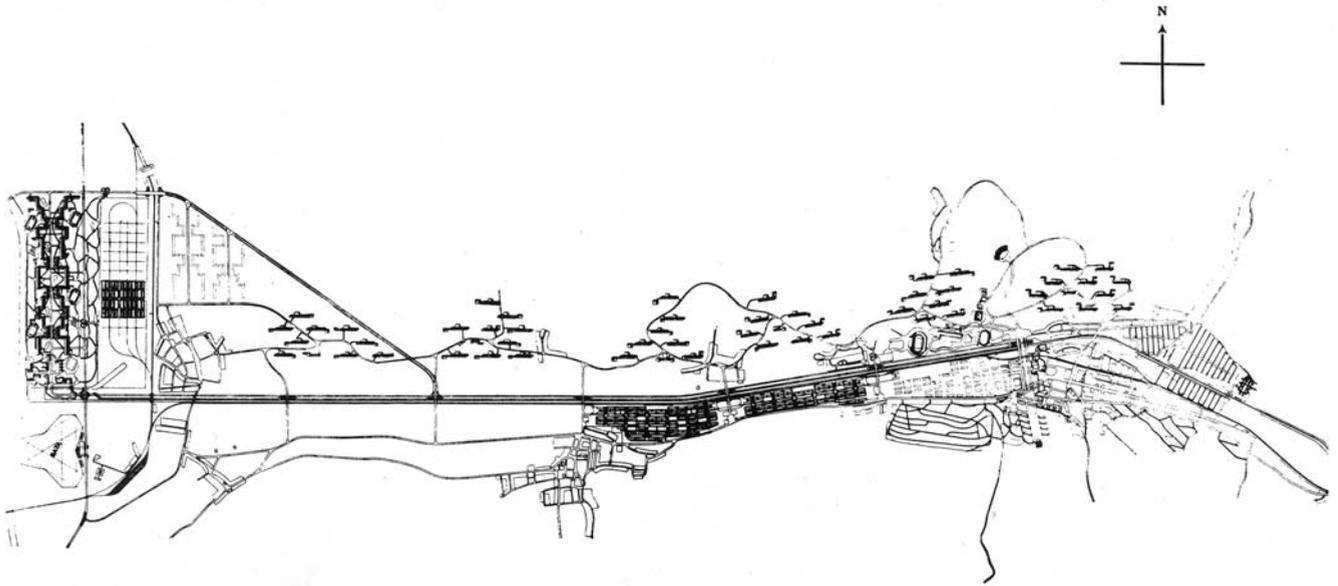


Fig. 8. Zlin, Checoslovaquia. Proyecto para Bata en 1935 de Le Corbusier. Este es el segundo proyecto de ciudad lineal después de Algiers. Significativo por la juxtaposición de los bloques à redent de la Ville Radieuse (véase, Falansterio de Fourier) con las Unités d'Habitation usadas al mismo tiempo en su plan para Nemours.

objetiva. Al mismo tiempo empezó a buscar su principio creativo en los fenómenos de la naturaleza. Entonces mientras los arquitectos comenzaron a reproducir y a emular los modelos supervivientes de la antigüedad, la ley natural se convirtió en el primer principio universal. Nuestros conceptos modernos de arqueología e historia son ambos la consecuencia de desarrollos como este. Desnudado por la ciencia de su mágica unidad, el mundo moderno comenzó a fragmentarse. Puesto que la apariencia, ahora, oculta la verdad, se hizo necesario considerar la forma como un ser separado del contenido y para este fin la moderna ciencia de la estética vio la luz con la *"Aesthetica"* (1750) de Baumgarten. Al mismo tiempo los teóricos de la arquitectura, como Abbé Laugier en su ensayo *"Essai sur l'architecture"* (1753), empezaron a abogar por las estructuras primitivas "naturales" de evidente lucidez. Las estructuras reducidas a la pureza vinieron a ser el paradigma de la arquitectura y la luz vino a ser observada como una metáfora de la iluminación de la razón misma.

La ascensión de la burguesía, el emerger de lo social y de la intimidad, el redescubrimiento de la antigüedad, la dualidad entre luz y naturaleza como la inmanencia sublime del Ser Supremo, y sobre todo, la influencia de Rousseau y Newton combinados para distraer a la arquitectura de la tarea de la realización y para proyectarla o bien a un pasado arqueológico y remoto o a un futuro utópico e inalcanzable. Esta distracción ideológica se ve claramente en el trabajo de Etienne Boullée, que imaginó espectaculares masas de mampostería, a escala de los acantilados naturales —enormes megalitos de tamaño prohibitivo, penetrados por interminables galerías de espacios, a menudo, inaccesibles. ¿No es esta la figura que Arendt tenía en mente cuando escribió sobre el *homo faber* renunciando a la llamada tradicional en favor de la *vita contemplativa*? "Lo único que tuvo que hacer fue dejar caer los brazos y prolongar indefinidamente el acto de contemplar el *eidos*, el eterno modelo y forma que antes había querido imitar y cuya excelencia y belleza sabía ahora que podía estropear mediante cualquier intento de reificación"<sup>30</sup>.

Mientras que la teoría de la arquitectura tendía hacia una total desmaterialización, como en los escritos de Laugier, o hacia el surrealismo de lo sublime, la forma irrealizable, como en las imágenes de Boullée, la ingeniería se dedicaba a trabajar con la naturaleza y a someter sus excesos indomables con una infraestructura medida de carreteras metalizadas y canales navegables. Su área ya no fueron los bastiones y las escarpas de las ciudades fortificadas, sino los viaductos, los puentes y las presas de un sistema de distribución universal. Su técnica no sólo se basó en el rendimiento de los materiales y métodos tradicionales sino que también proporcionó una forma más explícita de la expresión estructural —una en la que la estructura era transparentemente penetrada por el proceso. Desde este momento la arquitectura buscó en tal estructura mucho

30. ARENDT, H., op. cit., p. 329.

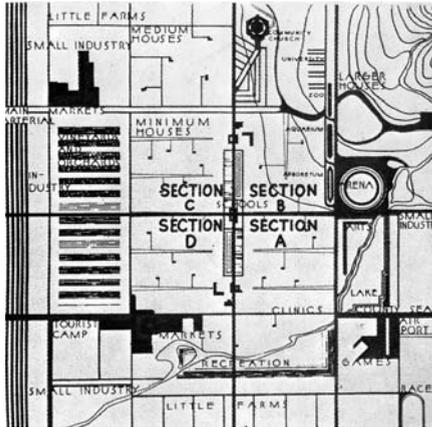


Fig. 9. Broadacre City, 1932-35. Tesis anti-urbana de F. L. Wright basada en el automóvil y una casa por acre. La *res publica* aquí es dispersada en el estadio, el teatro, etc; la visión está basada en las teorías socio-económicas de Henry George.

más que su substancia simbólica y encontramos un arquitecto neoclásico tardío como Karl Friedrich Schinkel ignorando totalmente la arquitectura contemporánea en su primera visita a Inglaterra en 1826 y tomando nota en su lugar de los logros distributivos y productivos del tiempo: el puente en suspensión de Menai Straits y las “procesuales” factorías de Manchester.

### EL ANIMAL LABORANS Y LA FUNGIBILIDAD DEL MUNDO

La concentración bruta de la fuerza de labor natural, aunque sea semejante al poder del agua, precede, como Robin Evans ha tratado de mostrar, a los desarrollos tardíos del siglo XVIII de la producción industrial tal como es generalmente entendida hoy en día. El *workhouse* como un lugar de producción, secreto, y de mejora moral (esto último siendo nada más que obtener forzosamente el “deseable” comportamiento del animal humano) fue instituido mucho antes de la invención de instrumentos de producción tan importantes como el motor de Newcomen o la máquina de hilar multi-bobina de Arkwright. Que este lugar de trabajo fuera invariablemente un mundo cerrado sirvió únicamente para enfatizar la *no-mundanía* esencial de la labor de todos aquéllos en los que la privación surgía primariamente de la necesidad de un secreto industrial. Fue en este entorno tan hermético, donde la privación en su sentido original fue conectada con el trabajo ético y puesta a disposición de la máquina. En el primer *workhouse* los vagabundos detenidos, que hasta ese momento habían sido torturados, como castigo por su inactividad nómada, a partir de la mitad del siglo XVI, fueron obligados a emplearse en la producción tanto de cosas útiles como inútiles. Útil en el sentido en el que el proyecto del Panopticon de Jeremy Bentham de 1797 –por citar un tipo de *workhouse* altamente desarrollado– fue una máquina para la extracción que mejoró el trabajo de aquéllos de los que no cabría esperar ninguna destreza ni buena voluntad<sup>31</sup>. Inútil en el sentido de la rueda de molino de William Cubitt instalada en la Penitenciaría de Brixton en 1821 que impulsaba una vela situada en la parte superior de la fábrica y que servía solamente para recordar la inutilidad de los esfuerzos de los prisioneros.

La *no-mundanía* fundamental del *animal laborans* se manifestó en el siglo XIX con la producción mecánica “ciega” de los *workhouse* y las fábricas, y tuvo un paralelo en el siglo XX en los procesos igualmente ciegos del consumo de masas. Como Arendt escribió:

“En nuestra necesidad de reemplazar cada vez más rápidamente las cosas que nos rodean, ya no podemos permitirnos usarlas, respetar y preservar su inherente carácter durable; debemos consumir, devorar, por decirlo así, nuestras casas, muebles y coches, como si fueran las “buenas cosas” de la naturaleza que se estropean inútilmente si no se llevan con la máxima rapidez al interminable ciclo del metabolismo del hombre con la naturaleza. Es como si hubiéramos derribado las diferenciadas fronteras que protegían al mundo, al artificio humano, de la naturaleza, tanto el biológico proceso que prosigue su curso en su mismo centro como los naturales procesos cíclicos que lo rodean, entregándoles la siempre amenazada estabilidad de un mundo humano”<sup>32</sup>.

Arendt continúa argumentando que la edad moderna ha sacrificado progresivamente las ideas de permanencia y durabilidad al ideal de abundancia del *animal laborans*, y que vivimos en una sociedad de trabajadores desde que la fuerza de labor ha sido dividida para eliminar del empuje de su metabolismo natural el “antinatural” y consciente obstáculo del artificio humano –el objeto original del *homo faber*.

Que el *animal laborans* no puede construir un mundo humano fuera de sus valores se confirma con la tendencia acelerada de la producción de masa y el consumo que socava no sólo la durabilidad del mundo sino también la posibilidad de establecer un lugar permanente en él. Las formas de ciencia ficción proyectadas por las utopías urbanistas del siglo XX han surgido de los intentos, tanto elitistas como populistas, de concretar los procesos industriales como si fueran manifestaciones “ideales” de una nueva naturaleza. Desde la *Città Nuova* el arquitecto futurista Antonio Sant’Elia (1914), que, citando el *Manifiesto de la arquitectura futurista*, afirmó que “nuestras casas durarán menos tiempo del que tardamos en hacerlas y cada nueva generación tendrá que hacer las suyas propias”<sup>33</sup>, hasta el espontáneamente dinámico *New Babilón* (1960) de Constant Nieuwenhuys, donde el cambio urbano sería tan acelerado que dejaría sin sentido volver a casa –en cada ejemplo estamos representando con imágenes igualmente cinéticas que proyectan a través de una exageración profética la tendencia fundamental a la desubicación de la realidad urbana actual. Nieuwenhuys escribió: “No habría opción para ningún

31. Ver EVANS, Robin, “Regulation and Production”, *Lotus* 12, septiembre 1976.

32. ARENDT, H., op. cit., p. 135.

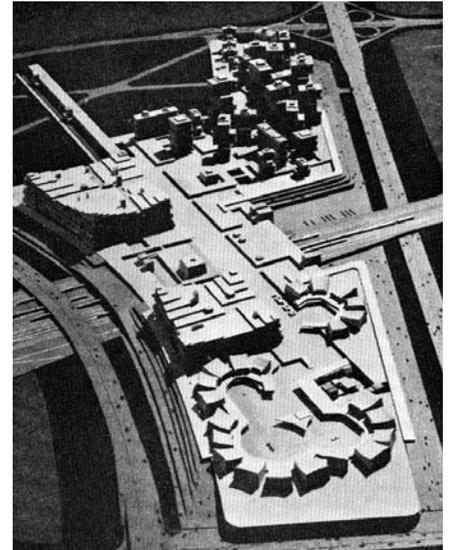
33. Ver BANHAM, Reyner, *Theory and Design in the First Machine age*, Praeger, New York, 1960, p. 135.



10

patrón de vida fijo desde que la vida en sí misma sería un material creativo... En *New Babilón* la gente estaría constantemente viajando. No tendrían necesidad de volver a su punto de partida y este en cualquier caso habría cambiado. En cada sector habría habitaciones privadas (un hotel) donde la gente pasaría la noche y descansaría un rato<sup>34</sup>.

Desde el punto de vista de la máquina o de la producción racionalizada, la arquitectura se ha visto tan afectada como el urbanismo por la sustitución de las normas productivas o procesales y la mayor parte de los criterios tradicionales de *mundanidad* y de uso. Cada vez más los edificios son diseñados en respuesta a los fenómenos mecánicos de su erección o, alternativamente, a los elementos del proceso como son las grúas, ascensores, escaleras mecánicas, escaleras, rampas de basura, pasarelas, huecos de servicio y los automóviles que determinan la configuración de la forma construida en mayor medida que los criterios jerárquicos y más públicos del lugar. Y mientras que el espacio de la aparición pública está siendo invadido cada vez más por el tráfico o inundado a escala urbana por accesos de alta velocidad restringidos, las aisladas torres megalíticas de las ciudades modernas mantienen su estatus potencial como "bienes de consumo" en virtud de su forma aislada. Al mismo tiempo, los elementos prefabricados con los que



11

Fig. 10. Universidad de Bochum de Candilis, Josic y Woods. Los arquitectos hacen explícitas sus intenciones iniciales de diseño para este esquema: su intento de distinguir claramente el ámbito público del privado.

Fig. 11. Planta general del proyecto de restauración del distrito Shinjuku, de Maki y Ohtaka. Un ejemplo de una estructura compositiva de megaformas construidas sobre el así llamado por los arquitectos terreno artificial. Las mega-formas no están ancladas.

34. Para el texto completo de Constant Nieuwenhuys véase, "New Babylon", *Architectural Design*, junio 1964, pp. 304-305.

son ensamblados garantizan la optimización de su producción y consumo en la economía industrial. Su potencial para una rápida amortización, demolición y sustitución adecuadas, comienza a invalidar la distinción tradicional entre “muebles” e “inmuebles”, una difusión de significado que fue anunciada primero en el siglo XIX, con la “eliminación” a gran escala de estructuras intactas<sup>35</sup>. De forma parecida aunque más inmediata, la automatización impone una igualdad en las condiciones de producción a todos los diseños industriales por la que se tiende a la servo-mecanización del consumo, donde los ritmos de las máquinas amplifican la tendencia fundamental de la vida a destruir la durabilidad del mundo<sup>36</sup>. De este modo incluso la categoría mundana del uso es absorbida por el consumo en tanto que los objetos de uso —en este caso, herramientas— son transformados por la abundancia en bienes “de usar y tirar”; sutil desplazamiento cuyo auténtico significado reside en la intrínseca capacidad destructora del consumo como opuesto al uso.

La consecuencia de todo esto para la arquitectura contemporánea es tan inquietante como universal. Elevados en autopistas o en pasarelas peatonales o secuestrados tras verjas de seguridad, se nos obliga a atravesar amplias zonas de espacio urbano abstracto e inaccesible que no puede ser apropiado ni adecuadamente mantenido. De un modo similar estamos ante plazas cuyo hipotético estatus público está viciado por la vacuidad del contexto, o en otras ocasiones somos conducidos por calles desposeídas de toda vida pública por las necesidades circulatorias del tráfico. Cruzamos umbrales cuya naturaleza pública representativa ha sido suprimida o entramos en vestíbulos que han sido dispuestos o iluminados de tal manera que arruinan el acto de paseo público. Además, estamos obligados a emprender los viajes desde aeropuertos cuya funcionalidad rechaza el ritual de la despedida. En cada caso nuestra cultura de la comodidad sin valores engendra una equivalencia donde los museos son organizados como refinerías de petróleo y los laboratorios adquieren una forma monumental. Por un motivo similar los restaurantes son rudamente encarcelados en sótanos, mientras los colegios se encuentran arbitrariamente encajonados entre los perímetros de almacenes sin ventanas. En cada caso la cruel reducción cultural se enmascara en la retórica de lo *kitsch* o en la celebración de la técnica como un fin en sí misma<sup>37</sup>.

35. Ver BUDER, Stanley, *Pullman: An Experiment in Industrial Order and Community Planning, 1880-1930*, Oxford University Press, London, 1967. George Pullman, fundador de *Pullman Palace Car Company*, había empezado, de hecho, en Chicago en 1855 levantando edificios por encima de los existentes de diez plantas.

36. ARENDT, H., op. cit., p. 139.

37. Existen innumerables ejemplos del específico desplazamiento del ámbito público en edificios contemporáneos. Entre los más recientes, se pueden citar los siguientes: el Edificio de la Ford Foundation, en Nueva York, por su aportación de un falso vestíbulo “público” que está programado de tal manera que asegura que ningún ámbito público puede alcanzar la existencia. El Centro Pompidou, en París, por su reducción de sus “usuarios” al mismo estatus que los “servicios”, los usuarios son entubados, por así decir, por un lado, y los servicios alimentan el interior de la estructura por otro. En pocas palabras, ¡la reducción de un museo al estatus y el modelo expresivo de una refinería! Los Laboratorios Richards en la Universidad de Pennsylvania donde las torres de servicio son presentadas como elementos monumentales y donde toda la estructura está revestida de un sentido de “religiosidad” inapropiado para la naturaleza procesal de un edificio de laboratorios. En este último ejemplo una monumentalidad descolocada no consigue trascender la ausencia manifiesta de un apropiado programa “representativo” o “conmemorativo”, mientras que el caso anterior la presencia de un programa “representativo” se hace nulo y vacío por la retórica de la máquina. Conscientemente diseñado como un supermercado cultural, el arte en el nombre del populismo es reducido a un producto de consumo.

38. El autor ha sugerido sustituir la expresión original “was to return to haunt” por esta otra, “further alienated”, para hacer más claro el sentido de esta frase.

39. Ver BROCH, Herman, “Notes on the Problem of Kitsch”, en DORFLES, Gillo, (ed.), *Kitsch: The World of Bad Taste*, Universe Books, New York, 1969, p. 54.

40. ARENDT, H., op. cit., pp. 138-139.

## LA IDENTIDAD DEL CONSUMO Y LA NO-MUNDANIDAD DEL JUEGO

Las primeras concentraciones de fuerza de labor, iniciadas primero en las *workhouse* y continuadas luego en las fábricas, produjo el desarraigo de la población agraria que llegó a estar tan alienada de su cultura tradicional como lo estaban de los objetos de la producción industrial. Esta pérdida de lo “vernacular” más adelante alienó<sup>38</sup> a los descendientes de estas poblaciones a medida que se convirtieron en consumidores “emancipados” de sus propios productos. Mientras que la forma específica de *no-mundanía* que resultó de este consumo inducido varía con las sucesivas generaciones y clases, la inicial pérdida de identidad reforzada por las condiciones de la producción industrial fue sublimada, independientemente de las clases, por una identidad que es adquirida inmediatamente a través del consumo. El fenómeno del *kitsch*—del *Verkitschen*, “fingir”— surge con la aparición de los grandes almacenes, aproximadamente a mediados del siglo XIX, cuando la civilización burguesa consigue por primera vez tener una capacidad de producción más que suficiente y esto la lanza a crear una cultura generalizada de sí misma— una cultura que permaneció extrañamente suspendida entre lo útil y lo inútil, entre la pura utilidad de su propia ética puritana del trabajo y un deseo compulsivo de imitar la vida licenciosa del gusto aristocrático<sup>39</sup>.

Aunque Marx, justo antes del comienzo en serio del consumo de masas, proyectó la posible liberación de toda la humanidad de la necesidad del trabajo despiadado, falló al no tener en cuenta el latente potencial de la producción mecánica de promover una sociedad de consumo voraz en la que Arendt apunta: “casi toda la “fuerza de labor” se gasta en consumo, con el concomitante y grave problema social del ocio”<sup>40</sup>.

En esta sociedad el problema principal ya no es la producción, sino la creación de los suficientes desechos diarios para mantener la incansable capacidad de consumo. La observación consiguiente de Arendt de que éste consumo supuestamente indoloro sólo aumenta la capacidad devoradora de la vida, encuentra su corroboración en un mundo donde la reducción de las horas de trabajo, la suburbanización, y la masificación del uso del automóvil han supuesto, en el ámbito del consumo, una continua aceleración del tránsito en las megalópolis, una situación, en la que las horas ganadas a la producción son precisamente “compensadas” con horas perdidas en el viaje diario al trabajo.

La victoria del *animal laborans* con la que Arendt concluye su estudio de los dilemas que enfrentan al hombre moderno consiste no sólo en la reducción del arte a la problemática *no-mundana* del libre juego, sino también en la sustitución de la gratificación social por la elaboración de normas estándar de funcionamiento y uso. Por esto, Arendt argumenta:

“Quizá nada indica con mayor claridad el fundamental fracaso del *homo faber* en afirmarse como la rapidez con que el principio de utilidad, la quintaesencia de su punto de vista sobre el mundo, desapareció y se reemplazó por el de “la mayor felicidad del mayor número”<sup>41</sup>.

Mientras la utilidad presuponía originalmente un mundo de objetos de uso por los que el hombre estaba significativamente rodeado, este mundo empezó a desintegrarse con la tendencia a hacer herramientas, de manera que cada objeto no es un fin en sí mismo sino un medio para otros objetos y para otros fines. Como Arendt ha señalado, en esta coyuntura donde “el “con el fin de” se ha convertido en el contenido del “en beneficio de”, ...la utilidad establecida como significado que genera no-significación”<sup>42</sup>.

El arte, por otra parte, como la esencia de lo inútil –y esto por supuesto incluye los aspectos no funcionales de la arquitectura– se rinde en silencio en esta sociedad, hasta tal punto que es reducido a una abstracción introspectiva o vulgarizado en la vaga idiosincrasia del *kitsch*. En el primer caso no puede ser compartido fácilmente y en el segundo es reducido a un artículo de pura apariencia. Si, como insiste Arendt, el mundo debería ser construido con pensamiento más que con cognición<sup>43</sup>, entonces en cuanto no es esencial para los procesos de la vida en una sociedad laborante, el arte pierde su original *mundanidad* y se convierte en juego. Esto, por supuesto, crea la problemática cuestión sobre cuáles son las condiciones bajo las cuales el juego puede considerarse mundano.

En cualquier caso, la libertad en una sociedad laborante es percibida únicamente como una liberación del trabajo, en particular, como juego, y es el reconocimiento de este hecho por Arendt el que hace de su texto una perspicaz, aunque parcial, crítica a Marx.

“Marx predijo correctamente, aunque con injustificado júbilo, “el marchitamiento” de la esfera pública bajo condiciones de desarrollo no trabado de las “fuerzas productivas de la sociedad”, y fue también justo, es decir, consecuente con su concepción del hombre como *animal laborans*, cuando vaticinó que los “hombres socializados” dedicarían su liberación del laborar a esas actividades estrictamente privadas y esencialmente no mundanas que llamamos *hobbies*”<sup>44</sup>.

#### LA CONDICIÓN HUMANA Y LA TEORÍA CRÍTICA: UNA POSTDATA

El escepticismo de Hannah Arendt, como el que muestra hacia la redención prometida por los pronósticos marxistas, no dudará en presentarse reacio a que se compare su discurso con la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt<sup>45</sup>. Las reservas que Arendt expresó públicamente sobre esta escuela de criticismo marxista deberían ser suficiente prevención contra tales comparaciones. Aun a pesar del desdén que parece sentir por estos a los que consideraba unos marxistas renegados, puede encontrarse una preocupación común e incluso un método para relacionar los argumentos desarrollados en *La condición humana* con los análisis socio-culturales de la Escuela de Frankfurt. Está claro que tanto Arendt como la Escuela de Frankfurt estuvieron igualmente obsesionados por la interacción entre estructura y superestructura en las sociedades industriales avanzadas, aunque estos términos fueran absolutamente extraños al pensamiento de Arendt.

Aceptadas estas salvedades, se puede sostener que la evolución de la Escuela de Frankfurt, especialmente la progresión teórica que enlaza el pensamiento último de Herbert Marcuse con los escritos de Jürgen Habermas, aborda unos temas que fueron suprimidos o puestos en suspenso en la conclusión de *La condición humana*. Entre estas cuestiones se pueden señalar dos. La primera, el problemático estatus cultural del juego y el placer en una futura sociedad laborante tras su hipotética liberación de la obsesión del consumo (Marcuse); y, la segunda, la problemática posibilidad de reconstrucción del espacio de la aparición pública por medio de la racionalidad autónoma de la ciencia y la técnica como un eficaz ámbito político (Habermas).

Si se deduce de *La condición humana* la implicación de que un orden altamente secularizado, laboral e industrializado debe prevalecer por encima de cualquier estado capitalista, sociedades capitalistas o socialistas, y si se propone un estado futuro en el que la “fatalidad” de un consu-

41. *Ibid.*, p. 33.

42. *Ibid.*, pp. 172-173.

43. *Ibid.*, p. 187. Vale la pena repetir aquí la distinción que hace Arendt entre “pensamiento” y “cognición”: “Pensamiento y cognición no son lo mismo. El primero, origen de las obras de arte, se manifiesta en toda gran filosofía sin transformación o transfiguración, mientras que la principal manifestación del proceso cognitivo, por el que adquirimos y almacenamos conocimiento, son las ciencias”.

44. *Ibid.*, p. 127.

45. Para una exposición histórica de La Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social puede verse JAY, Martin, *The Dialectical Imagination*, Little, Brown, Boston, 1973.

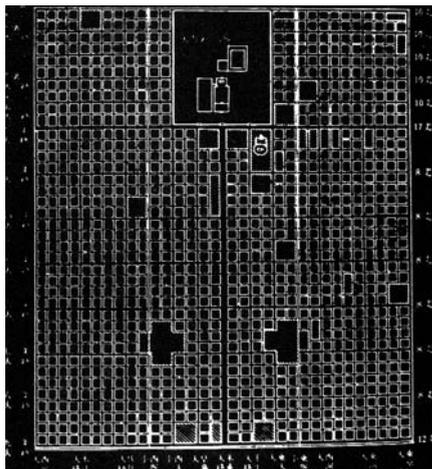


Fig. 12. Heianko (Kyoto) 784 d. C. Ciudad japonesa centralizada después del "modelo" chino de Changan del siglo VI. El palacio imperial está situado en el norte. Nótese el "cardo" localizado en el centro y la correspondiente ausencia de un ágora central.

mismo siempre acelerado fuera, en alguna medida, redimido, entonces la pregunta que surgiría es: ¿cuáles son las prioridades medioambientales mínimas que este estado transformado puede considerar de un modo realista?

Mientras que la *vita activa* en el sentido antiguo no cabe duda que quedaría a la expectativa, cierto desarrollo del hábitat privado, esencial para la calidad de la vida doméstica, podría declararse a sí mismo como una prioridad una vez que esta vida no sea objeto ni de un consumo depredador ni de una producción optimizada. Pero aunque es cierto, como afirma Arendt, que desde el punto de vista de la naturaleza es el trabajo más que la labor el que es destructivo, esta observación pasa por alto que la dimensión cualitativa del consumo más allá de la cual "el hombre es metabolizado con la naturaleza" llega a ser incluso más destructiva de la naturaleza que el trabajo, al cruzar esa frontera que ya hemos cruzado, donde los recursos no renovables como el agua y el oxígeno empiezan a estar permanentemente contaminados o destruidos<sup>46</sup>. En esta coyuntura, la idea de labor como consumo optimizado, que se presenta como opuesta a la propia idea de Bentham del culto a la vida como sumo bien, como intimidad *per se*, como quintesencia de la labor y la vida, es enfatizada por la simplificación productiva de todos los objetos construidos al estatus de "bienes de consumo"; un umbral que también ha sido alcanzado en la industria de las casas-móviles en los Estados Unidos.

La adaptabilidad humana sin embargo, el criterio básico de la intimidad expresado por Barragán, se postula no sólo como la necesaria "figura" del terreno público, sino también como la única norma estándar por la cual se puede finalmente mantener una vida equilibrada y acompañada para las especies. Las consecuencias urbanas de aplicar criterios como las densidades económicas serían crear de manera espontánea los límites de una forma urbana "negativa" —particularmente, algún tipo de ámbito público, aunque no constituya inmediatamente un "mundo" en el sentido de Arendt. Como el espacio de la ciudad medieval fue la otra cara física del tejido privado, Arendt también ha reconocido en sus afirmaciones que es el perímetro exterior del ámbito privado el que efectivamente da forma al espacio de la ciudad.

Como el arte, esto es, como la simbolización de los valores comunes y la forma en la que estos pueden ser representados, esta conjunción inmediatamente introduce el dilema cultural del "juego" y la extensión con la que una expresión común puede o no puede ser reificada. La permanencia no es la precondition absoluta para la reificación, la música es una excepción obvia, como Arendt admite: "en música y poesía, las menos "materialistas" de las artes debido a que su material está formado por sonidos y palabras, la reificación y elaboración se mantienen al mínimo"<sup>47</sup>.

Las vanguardias artísticas del siglo XX han recurrido frecuentemente a juegos colectivos o a formas de arte aleatorias como la expresión necesaria de un futuro esencialmente "social" y dinámico, aunque los valores "laborantes" en muchas instancias innatos han asegurado que nada puede ser conseguido excepto la tautología de producirse a sí mismos<sup>48</sup>. Mientras esta estrategia puede sacar provecho de la indiscutible autoridad de la instrumentalidad, la tendencia simultánea del arte a sobrevivir a través de las afirmaciones reductivas de su propia autonomía es una ilustración de la tendencia general de una sociedad laborante a moverse hacia la privatización. Es relativamente accidental que ambas estrategias de las vanguardias surgieran en primer lugar en los primeros tiempos de la Unión Soviética; la primera, la sensibilidad productivista, tipificada de forma extrema en las películas autoreferenciales de Dziga Vertov, donde la producción de películas sobre la producción ejemplificaba la producción misma<sup>49</sup>, y la segunda, el culto a la estructura autónoma, que fue reflejada en el formalismo artístico general del periodo. La dificultad de estas vanguardias para encontrar su público hizo retirarse al estado Soviético al *kitsch* del realismo social. Sólo la reprimida *Proletcult* con su teatro político y su programa para "teatralización de la vida cotidiana" conservaron cierta lucidez para la realización de una cultura alternativa.

Que la arquitectura, como opuesta a la construcción, sea capaz de volver a la representación de valores colectivos es un punto dudoso. En todas las circunstancias, su papel representativo tendría que estar sujeto al establecimiento de una esfera pública en el sentido político. De otro modo, limitada por definición al acto de conmemoración permanecería exactamente donde Adolf Loos la dejó en 1910. Que este impulso conmemorativo permanecería vivo incluso en una sociedad laborante se puso de manifiesto después de la primera guerra mundial en numerosos memoriales al "soldado desconocido"; aquellos testamentos a alguien desconocido que se dio a conocer tras cuatro años de matanzas masivas<sup>50</sup>.

46. MURPHY, Earl F., *Governing Nature*, Quadrangle Books, Chicago, 1967, p. 31. Ver también p. 118 para un interesante comentario sobre la naturaleza del consumo industrial: "Los hombres habían asumido que había una línea directa desde la producción al consumo hasta la desaparición. Ahora es evidente que el hombre, tanto como productor como consumidor, es parte del ciclo. Los residuos derivados de su producción y consumo no desaparecen".

47. ARENDT, H., op. cit., p. 186. Ver también p. 127 y HUIZINGA, Johan, *Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture*, Beacon Press, Boston, 1950. Y sobre los límites del juego con respecto al arte encontramos el siguiente texto de Huizinga: "Las artes "musicales" viven y crecen en una atmósfera de común regocijo; las artes plásticas no" (p. 167).

48. La historia del movimiento *Proletcult* en la Unión Soviética y su culto a la producción tiene que ser escrita todavía. Para una introducción a los principios fundacionales del movimiento y a la obra de Alexander Malinowsky, también conocido como Bogdanov, puede verse BILLINGTON, J. B., *The Icon and the Axe*, Knopf, New York, 1968, p.489.

49. Ver MICHELSON, Annette, "The Man with the Movie-Camera: From Magician to Epistemologist", *Art Forum*, marzo 1972.

50. ARENDT, H., op. cit., p. 181.

Nada queda tan bien esbozado en *La condición humana* como el abismo teleológico que se ha abierto progresivamente en el camino del hombre industrializado. Arendt y la Escuela de Frankfurt percibieron el mismo vacío pero sacaron conclusiones distintas de él, como puede notarse en el siguiente pasaje de la obra de Herbert Marcuse “Eros y civilización”:

“El argumento que condiciona la liberación a un nivel de vida más alto sirve demasiado fácilmente para justificar la perpetuación de la represión. La definición del nivel de vida en términos de automóviles, televisores, aeroplanos y tractores es la del principio de actuación misma. Más allá del dominio de este principio, el nivel de vida será medido con otro criterio: el de la gratificación universal de las necesidades humanas básicas, y la liberación de la culpa y el temor –tanto lo internalizado como lo externo, lo instintivo como lo “racional”... Bajo condiciones óptimas, la superioridad, en la civilización madura, del bienestar material e intelectual sería tal que permitiría la gratificación, sin dolor, de las necesidades, y la dominación ya no impediría sistemáticamente tal gratificación. En este caso, la cantidad de energía instintiva dirigida todavía hacia el trabajo necesario... sería tan pequeña que se derrumbaría, al dejar de estar sostenida por fuerzas exteriores, una gran área de contenciones y modificaciones represivas. Consecuentemente, la relación antagonista entre el principio del placer y el principio de la realidad sería alterada en beneficio del primero. Eros, los instintos de la vida, serían liberados hasta un grado imprevisto”<sup>51</sup>.

Mientras esta utópica proyección de un futuro donde “la eliminación de la represión sobrante sería eliminada *per se* si no hay trabajo, y entonces la organización de la existencia humana en un instrumento de trabajo” no elimina sino incluso acentúa los valores vinculados a la vida del *animal laborans*, el reconocimiento de Marcuse de que el culto a la productividad como un fin en sí mismo es el principal punto muerto de la sociedad industrial le coloca sorprendentemente cerca de Arendt.

“La eficacia y la represión convergen: elevar la productividad del trabajo es el ideal sacrosanto tanto del capitalismo como del estalinismo estajanovista. Este concepto de productividad del trabajo tiene sus límites históricos: son los del principio de actuación. Más allá de este dominio, la productividad tiene otro contenido y otra relación con el principio del placer: este contenido y esta relación se anticipan en el proceso de la imaginación que se conserva libre del principio de actuación y mantiene la aspiración de un nuevo principio de la realidad”<sup>52</sup>.

Que un día tal realidad será alcanzada parece ser anticipado en el mismo grado por las apreciaciones de Arendt sobre los primeros *Soviets* Rusos y por los pronósticos de Jürgen Habermas para el futuro de la *vita activa*. Los dos pasajes relevantes se ofrecen abajo, el primero del estudio de Arendt de la política revolucionaria titulado *On Revolution* y el segundo del ensayo de Habermas, dedicado a Marcuse en su setenta cumpleaños, titulado *Technology and Science as Ideology*. Sobre los *Soviets* Arendt escribió:

“No hay duda de que los consejos eran espacios de libertad. En cuanto tales, se opusieron sistemáticamente a presentarse como órganos provisionales de la Revolución y, por el contrario, hicieron cuanto pudieron para constituirse como órganos permanentes de gobierno. Lejos de ellos el deseo de una revolución permanente; su propósito declarado era “poner las bases de una república llevada hasta las últimas consecuencias, el único gobierno que clausurará para siempre la era de las invasiones y de las guerras civiles”; la “recompensa” que se esperaba al fin de la lucha no era ningún paraíso sobre la tierra, ninguna sociedad sin clases, ninguna fraternidad imaginaria socialista o comunista, sino el establecimiento de la “verdadera república”. Lo que había sido cierto para el París de 1871, era igualmente cierto para la Rusia de 1905, donde las intenciones “no simplemente destructivas, sino constructivas” de los primeros *sóviets* fueron tan evidentes que los testigos de la época “podían sentir la aparición y la formación de una fuerza que algún día sería capaz de llevar a cabo la transformación del Estado”<sup>53</sup>.

¿Y no fue ésta justo la transformación que Habermas tenía en mente cuando intentó establecer los límites necesarios para el surgimiento de una verdadera racionalidad científica?

“Sobre todo, llega a estar claro sobre este fondo que deben distinguirse estos dos conceptos de racionalización. En el nivel de subsistemas de acción de propósito racional, el progreso científico-técnico ha forzado la reorganización de las instituciones y sectores sociales, y la necesita incluso a una escala mayor que antes. Pero este proceso de desarrollo de las fuerzas productivas puede ser un potencial para la liberación si y sólo si no sustituye la racionalización en otro nivel.

51. MARCUSE, Herbert, *Eros y civilización*, Ariel, Barcelona, 1981, p. 148.

52. *Ibid.*, p. 150.

53. ARENDT, H., *Sobre la revolución*, (traducción de Pedro Bravo), Alianza, Madrid, 2004, pp. 365-366.

La racionalización al nivel del marco de trabajo institucional puede darse sólo en el medio de la interacción simbólica en sí misma, que se logra eliminando las restricciones de todas las comunicaciones. Debates públicos sin restricciones, sin dominación, sobre la disponibilidad y la conveniencia de los principios de acción dirigida y las normas a la luz de las repercusiones socioculturales de desarrollar sistemas de acción de propósito racional —como la comunicación en todos los niveles de la política y la decisión repolitizada de los procesos de toma de decisión— es el único medio en el que algo como la “racionalización” es posible<sup>54</sup>.

Nos enfrentamos en este complejo pasaje con una perspectiva política existencial que para Arendt y Habermas es el único vehículo posible para la determinación racional de los fines humanos. Tal concepto de descentralización “cantonal” tiende, diría, a hacernos volver a la dependencia del poder político en nuestra constitución social y física, es decir, en su derivación de la proximidad viva de los hombres y de la manifestación física de su ser público como forma construida. Al menos para la arquitectura, la importancia de *La condición humana* reside en esto —en la formación de esa reciprocidad política que es necesario obtener, por las buenas o por las malas, entre el estatus de los hombres y el estatus de sus objetos.

54. HABERMAS, Jürgen, *Towards a Rational Society*, (trad. por Jeremy Shapiro), Beacon Press, Boston, 1970, pp. 118-119.