

NUESTRA RELACIÓN CON LA ARQUITECTURA COMO UN MODO DE
CIUDADANÍA COMPARTIDA: ALGUNAS REFLEXIONES ARENDTIANAS*

A la memoria de Namir Khan

RONALD BEINER**

"la esfera pública y política [...] es sinónimo de arquitectura".
DANIEL LIBESKIND (GILLMOR, 2004: 62)

En estas reflexiones, la pregunta que quiero hacer (una pregunta que se acerca a desentrañar todo mi trabajo de teórico de la política hasta ahora) es: ¿Puede la política educarnos como ciudadanos? Y si no puede, entonces ¿qué podría? No quisiera apresurarme a responder con un *no* categórico a la primera pregunta. Sin embargo, lo que encontramos en la realidad de la vida política contemporánea ciertamente nos da suficientes razones como para inclinarnos en favor del *no*, que deberíamos tener lista una *respuesta de contingencia*, por decirlo de alguna manera. De ahí la segunda pregunta: si la política no nos puede educar como ciudadanos, entonces ¿qué sí puede hacerlo? La tecnología constituye una parte importante del problema aquí descrito. De hecho, una manera alternativa de lidiar con el problema puede ponerse

* Traducción de Ricardo Medivil Rojo, revisada por María Pía Lara. La traducción fue autorizada por el autor.

** Profesor-investigador de la Universidad de Toronto, rbeiner@chass.utoronto.ca

con el título siguiente: “La derrota del concepto de ciudadanía por la tecnología y su resurgimiento por medio de una experiencia pública compartida (como la arquitectura)”.¹ Pero no voy a tratar el problema de esa manera aquí. En su lugar, quiero plantear algunos cuestionamientos acerca de la filosofía política de Hannah Arendt. En particular, el cuestionamiento que plantearé será, si Arendt concibe el *espacio público* como la categoría central de su teoría política, ¿por qué está tan determinada en hacer de la *política* el vehículo decisivo y estándar del espacio público, en vez de hacer del espacio público en un sentido más literal, esto es, arquitectura (de nuevo, estoy totalmente conciente que tanto estas cuestiones subvierten *mi propio* trabajo como teórico de la política, no sólo el de Arendt).

En años recientes, han surgido muchas publicaciones en la encrucijada de la teoría política de John Rawls y Jürgen Habermas acerca de la noción de *razón pública*. Mientras que ambas nociones apelan a la *publicidad*, pienso que la razón pública es menos importante en cierto sentido para el concepto de ciudadanía que la noción de Arendt de *espacio público*. La razón pública, al menos como opera dentro del pensamiento posterior de Rawls, principalmente se refiere a las consideraciones apropiadas relevantes para el discurso de las élites políticas y jurídicas respecto a la estructura constitucional del orden político. El espacio público, por otra parte, es en principio relevante para *todos* los ciudadanos. Por lo tanto, aunque concedo que hay afinidades importantes entre Arendt y los teóricos preocupados con la razón pública, creo que puede decirse algo para mantener la alianza con la noción de dominio público (por lo menos en alguna versión).

La idea fundamental, en favor de la que quiero argumentar, es la siguiente: las categorías fundamentales de la filosofía política de Arendt, tales como mundanidad y espacio público o *espacio de las apariencias*, son arquitectónicas (esto es evidente en la manera en que ciertos teóricos de la arquitectura e inclusive los mismos arquitectos responden a su trabajo). Por lo tanto, precisamente en los límites de la aplicación de

¹ Para una muy lúcida presentación de cómo la dimensión tecnológica de la política moderna busca derrotar las posibilidades del compromiso cívico, véase Forbes, 1988.

su filosofía política a la política, es donde uno puede, quizá, redimir su filosofía política, aplicándola a la arquitectura.

Comenzaré con un breve resumen de la filosofía política de Arendt. El problema central de su filosofía política es la *mortalidad* —cómo estabilizar la existencia significativa de los seres mortales que entran brevemente en escena para después partir—. Arendt tiene una doble respuesta para este problema. La primera es la construcción de un *artificio mundano* que nos provea de un sitio duradero para nuestro *ir y venir* como seres mortales. Llama a esto *reificación* en un sentido positivo. Como ella misma diría, este mundo duradero, “un hogar no mortal para seres mortales”, nos ofrece “un presagio de la inmortalidad [...] algo inmortal logrado por manos mortales”.² Este problema central del pensamiento de Arendt es captado elocuentemente por Alex Colville: “La vida tiene como característica la carencia de lo permanente. El arte, pienso yo, trata de compensar este hecho. El arte intenta ser permanente, intenta extraer de lo transitorio aquello que tiene un significado duradero”.³ Este tipo de función immortalizadora, implícita en la arquitectura como la creación de un hábitat perdurable y un contexto más durable para la actividad humana, no es sorprendente; pero Arendt no se detiene en esto al desarrollar su idea. Ella también quería extraer un cierto tipo de inmortalidad al hecho de que los seres humanos, como seres políticos, hablan y actúan —llevan a cabo actos, y estos actos son relatados por medio de narraciones que subsisten a los actos mismos—. Se puede decir que el proyecto teórico de Arendt, en última instancia, era experimentar con la idea de que *la acción colectiva* podría funcionar como un tipo de *arte* en el sentido de Colville (como la búsqueda del significado duradero tomado de lo transitorio). La idea principal consiste en que cuando hayamos erigido un *mundo* de cosas perdurables esto nos da un lugar inmortal o menos mortal para nuestros quehaceres humanos, podemos promulgar palabras y llevar a cabo actos dentro de él que logran, en efecto, un segundo orden superior de inmortalidad. De ahí, el supremamente alto grado existencial de la política articulado en la obra de Arendt.

² Arendt, 1998: 168; citado en Frampton, 1979: 110.

³ Cheetham, 1994: 59. El libro de Cheetham revela que Colville leyó y estuvo influenciado por el pensamiento de Arendt: véase en especial pp. 120-121.

¿Puede la política cumplir con las expectativas de este tan elevado propósito existencial? No estoy seguro que pueda. Pero como quiera que sea, hay algo engañoso en distinguir tan agudamente, como lo hace Arendt, entre el tipo de inmortalidad que se logra con la fabricación de un mundo duradero y aquella que se lleva a cabo con palabras y actos memorables. La postura *oficial* de Arendt dice que la arquitectura es prepolítica: “Antes de que los seres humanos actuaran, un espacio definitivo tenía que ser asegurado y una estructura construida donde todas las acciones subsecuentes puedan llevarse a cabo, siendo este espacio la dimensión pública de la *polis*”.⁴ Existen otras cuatro referencias a la arquitectura en *La condición humana*, las tres primeras (39, 91, 128) celebran la arquitectura como un *arte público* y un *arte liberal*, mientras que la cuarta referencia (157) relaciona la idea griega de la inferioridad de todas las artes, incluyendo la arquitectura, con la *praxis* genuina. Según Kojin Karatani, esta última idea griega fue ejemplificada por Platón, a pesar del hecho de que concibió, en esencia, la arquitectura como una imagen privilegiada de la filosofía: “Platón desdeñó tanto a la arquitectura como a los arquitectos”.⁵ En ese sentido, uno puede decir que en su última referencia citada a la arquitectura, Arendt tiene más en común con Platón de lo que le gustaría admitir, ya que el razonamiento de *La condición humana* en su sentido más amplio tiene como objetivo ser consistentemente antiplatónico.

De cualquier forma, lo propiamente político, según lo que he designado como la postura *oficial* de Arendt, es simplemente el hablar y actuar que se desarrolla dentro del espacio público. Si, por ejemplo, construimos un parlamento, lo político son los discursos ahí pronunciados, no el sitio mismo. Sin embargo, uno empieza a reconsiderar esta concepción

⁴ Arendt, 1998: 194-195.

⁵ Karatani, 1995: 6. “Platón admiraba al arquitecto como una metáfora, pero lo despreciaba como hombre porque el arquitecto y la arquitectura están plenamente expuestos a la contingencia”, (Karatani, 1995: 126). En contraste, la postura de Arendt no dice que la arquitectura sea demasiado contingente, sino que no es lo suficientemente contingente —es decir, depende demasiado del diseño y de la planificación, relativo a la acción (la cual es ontológicamente superior), donde las cosas simplemente *suceden* según la espontaneidad del momento. Sin embargo, hay acuerdo entre Platón y Arendt (al menos en el pasaje en que cita la autoridad del punto de vista griego) de que la arquitectura, al igual que otras artes, otros *technai*, es *banausico* —un modo infrahumano de actividad humana.

cuando se reflexiona seriamente acerca del concepto central de la filosofía política de Arendt: el espacio público. De hecho, puede cuestionarse si en realidad es un concepto político. No tiene que ver con el gobierno. No tiene que ver con el poder (aunque ella tiene algo que decir muy importante acerca del poder). No tiene que ver con la justicia o con la distribución de bienes y recursos. Trata acerca de *cómo las cosas se ven* y cómo la experiencia de la unión colectiva está organizada por cómo se ven las cosas. Esto es, lo que está de por medio aquí es en realidad muy similar a lo que está de por medio en la arquitectura (o una parte muy importante de lo que está de por medio en la arquitectura). Arendt reconoce esto en una interesante conversación en una famosa entrevista de 1964: ella comienza señalando que un problema central del mundo moderno es que a nadie le interesa ya cómo se ve el mundo.

ENTREVISTADOR: “Mundo” entendido siempre como el espacio dentro del cual la política se puede originar.

ARENDT: Lo comprendo ahora en un sentido mucho más amplio, como el espacio donde las cosas se vuelven públicas, como el espacio donde uno vive y que debe verse presentable. En el cual el arte aparece, por supuesto. En el cual toda clase de cosas aparecen. (Arendt, 1994: 20)

Me inclino a pensar que la noción ofrecida en esta respuesta, que el espacio público no se agota con la política (o que hay un sentido más amplio de política en juego en el espacio público), que ya está anticipado en *La condición humana*, fuera o no su intención. La evidencia que prueba esto la encontramos en el hecho, según mi parecer, de que el capítulo cuatro del mismo libro (sobre el “Trabajo”) es intelectualmente más poderoso que el capítulo cinco (sobre la “Acción”) o que nos ofrece una descripción más central de las preocupaciones filosóficas de Arendt.

De la manera que yo interpreto las reflexiones finales de Arendt acerca del *juzgar*, su proyecto de sustentar una respuesta al problema de la mortalidad acerca del significado imperecedero de lo que los agentes políticos realizan por medio del hablar y actuar en realidad no funciona, ya que los relatos de la *praxis* histórica que se llevan a cabo por sí mismos todavía requieren del *arte* (poesía, historiografía) para caracteri-

zarse como memorables y, por lo tanto, sitios durables de significado. Uno puede hacer un segundo cuestionamiento: ¿No es acaso esta manera de pensar la política un simple modo de romanticismo político, ya que requiere de una inversión de energía creativa por parte del ciudadano común que como ya sabemos, sociológicamente, las sociedades modernas son incapaces de producir? (Esta es una crítica tan conocida a Arendt que nos parece un craso error repetirla, pero si hemos de tomar en serio las afirmaciones de Arendt en favor de la vida política en toda la extensión de sus ambiciones filosóficas, es una pregunta ineludible). Cuando uno ve los patéticos niveles de participación política, o incluso de votación, en las sociedades democráticas contemporáneas, uno no puede evitar sentirse decepcionado acerca de la relevancia de los temas arendtianos tales como acción y ciudadanía. Uno se pregunta, por lo tanto, si pensar acerca del *espacio público* en un sentido literal en vez de metafórico podría darnos un enfoque menos utópico para estas preocupaciones arendtianas. De ahí, el atractivo de hacer menos énfasis, filosóficamente, sobre la *acción* y más sobre el *espacio público* (y, por lo tanto, en la arquitectura) como una respuesta al problema existencial que define al proyecto de Arendt.

Dado el gran énfasis que hace Arendt acerca de la noción de mundo duradero (y sobre la erosión de la durabilidad como base crucial para su crítica de la modernidad), parece un poco enigmático que la arquitectura, precisamente con su perdurabilidad mundana, *no* predomine más en su razonamiento. La solución a este enigma, creo, reside en su concepción de la acción política orientada hacia irrupciones efímeras de acción sin precedentes. En la descripción que hace Arendt de la política hay en realidad una tensión importante entre la apertura ilimitada temporal y la indeterminación de la acción, y lo dado y lo determinado del espacio mundano dentro del cual la acción se desarrolla (o más bien, necesitamos la estabilidad de este último precisamente para proporcionar un entorno durable para los *sucesos* espontáneos de la primera). La clave para interpretar el hecho de que Arendt privilegie la acción por encima de su ubicación, el privilegiar la acción por encima del mundo arquitectónicamente construido donde la acción ocurre, consiste en que para ella la política versa fundamentalmente en la libertad. Es por esto que la tensión se resuelve de manera inevitable en favor de la esponta-

neidad y apertura ilimitada de la acción. El dar mayor énfasis a la dimensión cívica de la arquitectura que la misma Arendt, nos permite al mismo tiempo enfatizar la necesidad de lo que es estable por encima de lo que es inestable en nuestra experiencia como ciudadanos.

Dicho de otro modo, tenemos que abordar la siguiente paradoja: aunque Arendt estaba preocupada inquebrantablemente de cómo la modernidad socava la percepción de un mundo estable y duradero que necesitamos para dar sentido a nuestra existencia moral, su propio concepto de acción (y, por lo tanto, de lo cívico) parecía casi valorar la acción cívica en su aspecto más fugaz y *menos* estable (el cual construyó como consecuencia de su concepto de libertad/espontaneidad). Arendt tendía hacia un festejo romántico de la ciudadanía *episódica* (similar al de la *democracia fugitiva* de Sheldon Wolin)⁶ y por lo tanto —en los escritos subsecuentes a *Los orígenes del totalitarismo*— desairó el concepto de ciudadanía por ser una identidad estable o un estatus político estable.⁷ Si lo que en realidad importa son los sucesos espontáneos que se llevan a cabo en el escenario público, este mismo escenario es, por así decirlo, instrumentalizado en relación con lo que ocurre en él (así como, por ejemplo, la plaza Wenceslas en Praga sirvió como sitio para la gran ciudadanía [grand citizenship] en 1989). De manera inversa, la idea que estamos ensayando en este texto es el concepto de ciudadanía *constituida* por un sentido construido del espacio cívico.

Por lo tanto, en contraste con Arendt que enfatiza principalmente el espacio público como un entorno para irrupciones de la libertad, yo pon-

⁶ Véase Wolin, 1996. La *ventaja* de una concepción episódica de la agencia cívica como la de Arendt es que parece permitirle a uno mantener la esperanza aun en contextos donde los prospectos de compromiso cívico son parcos. Si se incluye en el concepto propio de lo que la política es, que la política recrudce durante momentos excepcionales de libertad milagrosa, entonces hay ya una anticipación de largas esperas en el desierto cívico; y de igual modo, significa que uno nunca puede predecir cuándo la larga demora en el desierto producirá un nuevo oasis de libertad —por lo que, nadie nunca se desespera—. A pesar de una versión muy pesimista de la modernidad, Arendt siempre logra mantener un sorprendente espíritu de esperanza respecto a irrupciones futuras de la acción política (este no es, por cierto, el caso con Wolin, cuyas reflexiones paralelas tienen un tono mucho más melancólico).

⁷ Si se quiere ver una discusión de las tendencias compensatorias en el pensamiento de Arendt, véase Waldron, 2000.

dría el énfasis principal en el espacio público como un bien público y como un horizonte estable para la experiencia cívica. Su filosofía política es enfáticamente antiteleológica y su concepto de espacio público lo refleja. Hannah Arendt, como un Alexis de Tocqueville del siglo XX, estaba preocupada por la posibilidad de que la vida moderna impusiera una uniformidad sombría y, en la misma medida, estaba preocupada con las posibilidades milagrosas de la espontaneidad y lo novedoso. Ella acuñó el famoso término *natalidad* [*natality*] para expresar, en este sentido, a los seres humanos como capaces de dar a luz a algo único e impredecible. Según su punto de vista, necesitamos espacios públicos donde lo que es único, espontáneo y novedoso puedan aparecer ante todos y, por lo tanto, justificar su realidad. Por cierto, cualquier vida humana que valga la pena ser vivida debe dejar un espacio para lo novedoso, pero la novedad no es suficiente como estándar de una vida cívica viable. Dicho de otro modo, una filosofía política de la arquitectura debe ocuparse no sólo de espacios públicos como un entorno para la libertad, sino también de los espacios públicos mismos como representación concreta del abastecimiento de las necesidades humanas —espacios que nos reúnen y no aíslan, espacios que nos animan y no oprimen el espíritu, espacios que realzan nuestro sentido de lo cívico en vez de reforzar la fijación en nuestros propósitos privados—. Usando un término que se sugiere por sí mismo cuando uno trata de captar la noción arendtiana de mundanidad [*worldliness*], necesitamos *mobiliario* mundano estable que nos ayuda a obtener un sentido de arraigo por medio de algo permanente o que al menos se *sienta* permanente.⁸

Aquí, el concepto de arquitectura cívica genera una crítica demoledora de la modernidad (totalmente en el espíritu de Hannah Arendt), pues

⁸ Claro, la noción que establece a la arquitectura como ofreciendo el *mobiliario* estable de un mundo público tiene la peculiar consecuencia de referirnos a la esfera *privada*. Sin embargo, el mobiliario en su sentido literal cumple una función análoga dentro del hogar —a saber, constituye un *espacio público privado*, si no nos parece muy paradójico, donde la existencia repleta de cambios de un individuo se estabiliza y se hace sentir perdurable—. La analogía probablemente pueda desplazarse en ambas direcciones: la arquitectura constituye el *mobiliario* de nuestro mundo público y el mobiliario nos provee de *la arquitectura* de nuestro espacio privado vivido. (Esta concepción no funciona en el francés, ya que *mueble* conlleva la implicación de algo *movible* en oposición al *immeuble*, el cual es *inamovible*, dentro del cual *les muebles* residen.)

casi nada en la arquitectura moderna cumple con los requisitos de imperecedero dados por los viejos grandes espacios europeos tales como (tan sólo por mencionar algunas de mis ciudades preferidas) la plaza de l'Horloge y la plaza de Palais des Papes en Avignon o la vieja ciudad amurallada de Santiago Compostela y la vieja ciudad de Dubrovnik —o, para mencionar un caso no europeo, la colonia San Ángel en la Ciudad de México—. Frente a la idea de ciudadanía como algo *episódico* o *fugaz*, lo que está en juego aquí es una conceptualización de ciudadanía *fundamentada* —experiencia cívica fundamentada en la atadura compartida para con un lugar construido que provee un hogar perdurable para los miembros de una comunidad política a lo largo de varias generaciones—. Esta conceptualización de ciudadanía definida por su relación con la arquitectura compartida puede volver a despertar el protosignificado [*Ur-meaning*] etimológico de lo *político* refiriéndose a la vida en una *polis* verdadera. La modernidad en sí es fundamentalmente antipolítica en el siguiente sentido: nuevamente, casi nada en la experiencia moderna (incluyendo la arquitectura) nos permite pensar en términos de siglos (compárese la crítica de Nietzsche de la raíz y la rama a la modernidad en el *Crepúsculo de los ídolos*: “Escaramuzas del último hombre”, sección 39).

¿Acaso la arquitectura inmortalizadora de ciudades como Avignon, Santiago y Dubrovnik hizo mejores a sus ciudadanos, en el sentido de mejorar los índices de votación y otras formas de participación política? De nuevo, esto tiene el efecto de instrumentalizar nuestra relación con la arquitectura cívica, en tanto que la idea de una relación con la arquitectura como un modo de ciudadanía tiene como pretensión ser *constitutiva* de cierta experiencia ciudadana, una que no puede ser necesariamente valorada de manera convencional.

¿Puede la arquitectura moderna ser tan efectiva como la arquitectura de siglos de las ciudades europeas más ejemplares al construir un hogar cívico, mientras que al mismo tiempo es auténticamente moderna? Claro que sí. Pero los responsables de tal arquitectura (que en última instancia somos todos nosotros) *deben estar mucho más conscientes* de los propósitos cívicos que están de por medio y deben llegar a un entendimiento de la arquitectura como la expresión deliberada de la identidad cívica en vez de cumplir propósitos aparte de los que nos definen como

ciudadanos. Un ejemplo, puede ser el barrio judío reconstruido en la vieja Jerusalén, el cual es incuestionablemente moderno pero, desde un punto de vista cívico, logra expresar un carácter envolvente, semejante a la *polis*. De manera clara, este enfoque no recae en las características arquitectónicas de algún edificio aislado, sino en un conjunto de edificios que constituyen el sitio del espacio cívico, o seguramente, en una comunidad de manera global como el *locus* de la experiencia cívico-arquitectónica. Es en este sentido que uno puede relacionarse con la arquitectura no como el espectador esteta de productos particulares de virtuosidad arquitectónica, pero mucho más cercano a la relación entre un ciudadano y su *polis*. Si el efecto de un conjunto de creación arquitectónica no es la composición de algún tipo de *polis*, al menos idealmente, entonces la idea de la arquitectura como fuente de *ciudadanía* es vacía.

El proyecto aquí descrito puede empezar a verse como una recreación de la *polis* dentro de la modernidad (¡tarea nada fácil!). Si esto significa recrear la *polis* a través del mundo moderno, entonces seguramente este es un proyecto destinado al fracaso. Pero en principio no hay ninguna razón para que la buena o magnífica arquitectura no pueda, al menos en instancias focalizadas, darnos indicios de la versión moderna de la *polis*. Esto por sí mismo no revolucionará la realidad cultural y política del mundo moderno —ese es un proyecto demasiado grande como para ser concebido con coherencia— pero si nos son dados indicios precisos de un mundo vivido fuera de los horizontes de la modernidad, eso mismo será un estupendo logro. Si podemos construir ciudades que sean genuinamente habitables y cívicas, habremos entrado a la esfera que no es posmoderna en el sentido ficticio en que se usa ese término en la actualidad, sino, con esperanzas, en un sentido más genuino —en el sentido de que el mundo moderno habrá empezado a convertirse en uno diferente.

Mi único propósito en estas breves observaciones es empezar a bosquejar una agenda de investigación. Pero pienso que será una agenda de investigación que retribuirá en gran medida el esfuerzo invertido en su indagación. Pienso que los filósofos de la política deben ocuparse de la arquitectura observando cómo ella reivindica (o debería reivindicar) la dimensión pública de la experiencia humana. Ciertamente, algunos im-

portantes filósofos de la política han, de hecho, reflexionado acerca de la arquitectura como un modo de experiencia social —por ejemplo, Theodor Adorno (1979), Habermas (1985) y Albrecht Wellmer (1998)— y algunos arquitectos y teóricos de la arquitectura han pretendido apropiarse de las categorías de la filosofía política en busca de sus propios intereses —por ejemplo, Kenneth Frampton (1979) y las apropiaciones de George Baird (1995) de la teoría de Arendt—. ⁹ Sin duda, el hecho de que los arquitectos/teóricos de la arquitectura se vean atraídos por Arendt nos dice algo interesante respecto de su filosofía política. Pero presiento que se puede hacer mucho más en este sentido (o mejor dicho, en ambos sentidos: de la filosofía política a la arquitectura y de la arquitectura a la filosofía política); por lo tanto, me refiero a ello como una agenda de investigación que aún no ha sido totalmente realizada. La agenda de investigación que tengo en mente no es, claro está, empírica, sino normativa: no lo que la arquitectura es o ha sido, sino lo que la arquitectura *debería ser* para cumplir su misión (¡la misión que le estoy asignando!) de atraer a los miembros de la sociedad hacia una más fuerte, más empática identificación con lo que es público, y de este modo transformarlos en mejores, más *patrióticos* ciudadanos. ¹⁰

¿Esta discusión es acaso más romanticismo arendtiano? Tal vez. Pero existe la siguiente diferencia crucial entre la ciudadanía llevada a cabo por medio de la participación política y la ciudadanía que se expresa habitando los espacios compartidos. La ciudadanía concebida en términos de la participación política es meramente opcional en tanto que cualquier ciudadano puede decidir si quiere o no participar. La ciudadanía concebida en términos del espacio público no es opcional, en tanto que tenemos que vivir en un mundo público que tiene algún tipo de forma, algún tipo de apariencia —ya sea reuniéndonos en alguna clase de ex-

⁹ Si se quiere ver los comentarios de Baird sobre Frampton, véase 1979: 355-358, nota 25.

¹⁰ Si se quiere ver una interesante discusión acerca de la arquitectura y la ciudadanía en el contexto de la crisis del 11 de septiembre en Nueva York, véase Traub, 2003. James Traub argumenta de que a pesar del hecho de que *los neoyorquinos nunca serán florentinos —tenemos cosas más transitorias que edificios en mente*, el 11 de septiembre devolvió a la gente la conciencia de que la arquitectura es un *locus* clave de la conciencia cívica: *el tipo de significado que puede ser expresado por medio de la arquitectura, y la construcción de lugares, pasan al frente en momentos de sentimiento profundamente cívico.*

perencia motivadora o fracasando en ello, pero como quiera que sea, dándole forma a nuestra experiencia conjunta—. Mark Kingwell (2004) hace la misma aclaración en un artículo reciente. Tomando la idea de Arthur Danto de que la belleza arquitectónica debería ser subsumida dentro de una *tercera esfera* de belleza, a saber, “la esfera de la aplicación [application], donde la belleza no es natural (atardeceres y campos) ni puramente artística (las llamadas bellas artes)”, Kingwell escribe:

Se puede decir, ya que esta esfera también incluye la moda, la publicidad, el diseño, los cosméticos, la decoración de interiores y mucho de la cultura visual cotidiana, que es una característica mucho más importante de la vida urbana que las otras dos juntas —por su volumen, claro está, pero también, por decirlo así, políticamente. En la tercera esfera, la belleza siempre es política porque aborda, de algún modo, cómo vivir [...] [e]s dentro de esta esfera que los ciudadanos hacen realidad lo que queda de la vieja conexión platónica entre la belleza y la justicia: ocupando los espacios públicos para negociar la empresa cotidiana de ser ciudadanos en conjunto. (Kingwell, 2004: 75)¹¹

Vemos una idea similar en las reflexiones de Daniel Libeskind sobre la relevancia cívica de la arquitectura:

La arquitectura es cara. Cuesta mucho esfuerzo. Tiene influencia sobre toda la gente que está en la calle. Por esto, creo que debe interpelar a todo ciudadano y debe ser un escenario para la vida en toda la extensión de la palabra. (Freeman, 2002: F3)

Esto es a lo que Libeskind se refiere como *la esencia cultural y cívica de lo que hacemos los arquitectos*. Es como si mezcláramos a Hannah Arendt con Daniel Libeskind, por resumir de alguna manera peculiar lo que me interesa en este ensayo; sin embargo, la mezcla de estos dos personajes es fácil de realizar, intelectualmente, pues la sugerencia de Libeskind de

¹¹ Véase también Wellmer, 1998: 288: “los aspectos estéticos, prácticos y políticos de la arquitectura están indisolublemente vinculados entre sí”. Considérese también nuestro epígrafe acerca de Libeskind.

que la arquitectura está por necesidad orientada cívicamente porque provee *un escenario para la vida* ya es implícitamente arendtiana.

El significado en última instancia del concepto de ciudadanía reside en la convicción de que *lo público* tiene importancia. Obviamente, la gente puede tener una actitud cínica respecto a la política y a los políticos y esto puede corromper su sentido de lo que es público. Pero no es fácil que la gente se vuelva cínica respecto a la arquitectura que de hecho nos atrae a todos hacia lo público. Si uno piensa la política, por decirlo así, como *instrumental* con relación al desarrollo de una conciencia pública, entonces (y ésta es la idea con que estoy jugando aquí) la arquitectura (o la arquitectura exitosa) puede ser una fuente mucho más confiable de esta conciencia pública que la política.

¿Y qué ocurre si la gente reacciona frente a la arquitectura como tantos de nuestros conciudadanos frente a las maneras políticas más directas de expresar nuestra ciudadanía —con un gesto de indiferencia (o llanamente careciendo de buen gusto, careciendo de sensibilidad para la buena arquitectura)—? Por supuesto, no hay una verdadera respuesta ni garantía absoluta en contra de esta consecuencia cívica. Aun así, los arquitectos y aquellos que encomiendan la arquitectura deberían comportarse como si lo que está de por medio se mejore en oposición a una ciudadanía degradada. Ya sea que la gente ejercite o no al máximo sus capacidades cívicas, debemos tratarlos ciertamente como ciudadanos *en potencia*, y hacer todo esfuerzo posible para proveerlos de un mundo público que aliente y refuerce la identidad cívica. El concepto de ciudadanía, después de todo, no es simplemente una preferencia del consumidor, sino una función de las maneras en que experimentamos el mundo que se *reifican* objetivamente en la estructura de nuestra vida social y que ya están orientadas hacia la identidad cívica o (más seguro) la desaniman.¹² La gente se puede sentir ciudadano entre los ciudadanos sólo

¹² Si interesa una discusión relevante, véase, Winner 1986. Kenneth Frampton evalúa la arquitectura contemporánea con estándares arendtianos muy elevados, y considera gran parte de ella un fracaso en relación con esos estándares: “ya sea elevado sobre autopistas o rutas pedestres o si no recluido detrás de cercos de seguridad, se nos obliga a cruzar grandes áreas abstractas, inaccesibles de espacio urbano que no pueden ni ser apropiadas ni adecuadamente preservadas. De manera similar se nos confronta con galerías cuyo estatus público hipotético es menoscabado por la

si habitan dentro de un mundo que tiene como pretensión formar la conciencia cívica; y si lo que se ha sugerido en estas observaciones tiene alguna verosimilitud, la arquitectura debería estar contribuyendo sustancialmente a la posibilidad de responder al mundo de manera cívica.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W., (1979), "Functionalism today", en *Oppositions*, vol. 17, verano, pp. 31-41.
- Arendt, Hannah, (1994), "What remains? The language remains": A conversation with Günter Gaus", en *Essays in Understanding: 1930-1954*, Nueva York, Harcourt Brace & Company.
- _____, (1998), *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press.
- Baird, George, (1995), *The Space of Appearance*, Cambridge, MIT Press.
- Cheetham, Mark A., (1994), *Alex Colville: The Observer Observed*, Toronto, ECW Press.
- Forbes, H. D., (1988), "Dahl, democracy, and technology", en *Democratic Theory and Technological Society*, Nueva York, M.E. Sharpe.
- Frampton, Kenneth, (1979), "The status of man and the status of his objects: a reading of *The Human Condition*", en *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, Nueva York, St. Martin's Press.
- Freeman, Alan, (2002), "I'm not flavour of the week", Entrevista con Daniel Libeskind en *Globe and Mail*, (5 octubre).
- Gillmor, Don, (2004), "The Libeskind effect", en *The Walrus* (febrero/marzo).
- Habermas, Jürgen, (1985), "Modern and postmodern architecture", en *Critical Theory and Public Life*, Cambridge, MIT Press.
- Karatani, Kojin, (1995), *Architecture as Metaphor: Language, Number, Money*, Cambridge, MIT Press.
- Kingwell, Mark, (2004), "The \$195-million scribble and other tales of seduction from our romance with celebrity architects", en *Toronto Life*, vol. 38, núm. 6, p. 70.

insustancialidad del contexto o si no se nos conduce por calles despobladas por las exigencias del tráfico vehicular. Pasamos por umbrales cuya esencia pública-representativa ha sido suprimida o entramos a vestíbulos que han sido dispuestos o iluminados de tal manera que van en contra del paseo público". (Frampton, 1979: 118) [Si se quiere ver algunos ejemplos que ilustran este análisis, véase la nota 34, 129]. Por supuesto que uno piensa en la Plaza Dundas de Toronto, la cual despertó tantas expectativas como un espacio de reunión cívica y que es un fracaso supino desde ese punto de vista: ¡se asemeja a una terminal de camiones en lugar de a una galería! Si interesan reflexiones en un tono similar sobre el tema de *los espacios públicos muertos*, véase Senté, 1977: 12-16.

NUESTRA RELACIÓN CON LA ARQUITECTURA COMO UN MODO DE CIUDADANÍA COMPARTIDA...

- Nietzsche, Friedrich, (1968), *Twilight of the Idols*, en *The Portable Nietzsche*, Nueva York, Viking Press.
- Sennett, Richard, (1977), *The Fall of Public Man*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Traub, James, (2003), "Public building", en *New York Times Magazine*, 7 septiembre, pp. 17-19.
- Waldron, Jeremy, (2000), "Arendt's constitutional politics", en *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wellmer, Albrecht, (1998), "Architecture and territory", en *Endgames: The Irreconcilable Nature of Modernity*, Cambridge, MIT Press.
- Winner, Langdon, (1986), "Do artifacts have politics?", en *The Whale and the Reactor: A Search for Limits in an Age of High Technology*, Chicago, University of Chicago Press.
- Wolin, Sheldon, (1996), "Fugitive democracy", en *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton, Princeton University Press.

D.R. © Ronald Beiner, México D. F., enero-junio, 2006.