



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA y DOCTORADO EN ARQUITECTURA

GENEALOGÍA DE LA ARQUITECTURA PARTICIPATIVA
EN LA FILOSOFÍA Y EL PENSAMIENTO CRÍTICO

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO
DE DOCTOR EN ARQUITECTURA

PRESENTA:

Maestro en Arquitectura Javier Hernández Alpízar

TUTOR PRINCIPAL:

Dr. José Ángel Campos Salgado - Facultad de Arquitectura

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTORAL:

Mtro. Gustavo Romero Fernández - Facultad de Arquitectura

Dr. Ramón Vargas Salguero - Facultad de Arquitectura

Ciudad Universitaria, CDMX, enero de 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Sínodo

Dr. José Ángel Campos Salgado - Facultad de Arquitectura, UNAM

Mtro. Gustavo Romero Fernández - Facultad de Arquitectura, UNAM

Dr. Ramón Vargas Salguero - Facultad de Arquitectura; UNAM

Dr. Miguel Hierro Gómez – Facultad de Arquitectura, UNAM

Dra. Ángela Giglia Ciotta – División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM
Iztapalapa

A mi familia humana

PALABRAS CLAVE

Arquitectura

Complejidad

Transdisciplina

Participación

Genealogía

Fenomenología

RESUMEN

Esta investigación indaga, en las filosofías y el pensamiento crítico, algunos de los conceptos y propuestas teóricas que han permitido a las arquitecturas participativas proponerse como alternativas transdisciplinarias para hacer frente a las problemáticas de la complejidad del habitar y de los procesos de producción de hábitat, arquitectura y ciudad.

ABSTRACT

This research examines a wide range of philosophies and critical thinking looking for some of the concepts and theoretical proposals that have allowed for participatory architectural projects to propose themselves as transdisciplinary alternatives, which are to face issues related to the complexity of occupying a space to live, as well as the processes producing the habitat, the architecture and the city.

SINOSI

La presente ricerca costituisce uno sforzo per analizzare negli ambiti della filosofia e del pensiero critico alcuni dei concetti e delle proposte teoriche che proporzionano le basi perché le metodologie partecipative possano costituirsi come alternative transdisciplinari idonee per far fronte alle diverse problematiche relazionate con la complessità dell'abitare, dei processi di produzione dell'habitat, della architettura e della città nel suo complesso.

RESUMO

Esta pesquisa investiga, nas filosofias e no pensamento crítico, alguns dos conceitos e propostas teóricas que têm permitido que arquiteturas participativas sejam propostas como alternativas transdisciplinares para enfrentar os problemas da complexidade dos processos de vida e de produção de habitats, arquitetura e cidade.

RÉSUMÉ

Cette recherche explore, dans les philosophies et la pensée critique, certains des concepts et propositions théoriques qui ont permis de proposer des architectures participatives comme alternatives transdisciplinaires pour faire face aux problèmes de complexité des processus de production du vivant et de l'habitat, architecture et ville.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Forschung untersucht in den Philosophien und im kritischen Denken einige der Konzepte und theoretischen Vorschläge, die es ermöglicht haben, partizipative Architekturen als transdisziplinäre Alternativen vorzuschlagen, um den Problemen der Komplexität von Lebens- und Lebensraumproduktionsprozessen zu begegnen. Architektur und Stadt.

ÍNDICE

Crisis del capitalismo, crisis planetaria y crisis civilizatoria (a manera de introducción)	13
Hacia una genealogía de la arquitectura participativa	41
Panorama de las propuestas participativas en producción de hábitat y arquitectura	63
La aportación de Karl Marx mediante los conceptos de producción social, fetichismo de la mercancía y la dialéctica como ciencia de la complejidad	85
La fenomenología hermenéutica del habitar de Martin Heidegger y su importancia para entender el arraigo cultural del habitar y la construcción social de lo espacial habitable	117
Iván Illich y sus aportaciones a la arquitectura participativa	135
El arraigo, el desarraigo y la irreductible complejidad del habitar: Simone Weil	149
Economía política, política económica y producción de arquitectura	189
A manera de conclusión. La crisis, la participación y el necesario diálogo de saberes	213
Bibliografía y mesografía	223

Crisis del capitalismo, crisis planetaria y crisis civilizatoria (a manera de introducción)

“El periodo actual es de aquellos en que todo lo que normalmente parece constituir una razón para vivir se desvanece, en que, bajo pena de perderse en la confusión o en la inconciencia, se debe replantearlo todo.” Simone Weil¹

Si el periodo entre guerras en la primera mitad del siglo XX, en el cual Simone Weil vivió y escribió, era, a juicio de la autora de *La gravedad y la gracia*, un tiempo de crisis tal que había que replantearlo todo, **nuestro tiempo, en que la disyuntiva parece ser cambiar el sistema o arriesgarnos a la extinción de la especie humana, nos exige cuestionarlo todo desde la raíz.**

Leonardo Boff dice, correctamente, a mi juicio, que todo punto de vista es la vista desde un punto.² Esto que parece obvio, tendría que ser explícito cuando se hace lo que voy a hacer: exponer un entendimiento general que dé contexto al tema de esta investigación, el cual sin duda involucrará mis puntos de vista políticos e ideológicos. No podría ser de otro modo. Además, en una epistemología de la complejidad, se sabe que opera necesariamente la *Weltanschauung* del investigador. Si no la expusiera explícitamente, de todas maneras operaría implícitamente. Me parece que el lector preferirá verla declarada por el autor que atisbarla escondida detrás de una falsa “neutralidad ideológica”.

Para comenzar, esta introducción sigue el orden de las preguntas que orientan la exposición de la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, escrita por los zapatistas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.³ Lo cual significa que el trabajo de construcción de otro mundo posible en las autonomías y autogobierno de las comunidades zapatistas me parece un referente válido de propuesta anticapitalista y de un mundo más humano. “Pues es en las Juntas de Buen Gobierno neozapatistas, lo mismo que en los asentamientos de los Sin Tierra brasileños, en los barrios piqueteros argentinos, o en las comunidades autónomas de Ecuador o Bolivia, en donde ahora mismo se está construyendo ya ese nuevo mundo posible, ese otro mundo alternativo y distinto por el que luchan todos los movimientos del Foro Social Mundial, y todos los movimientos antisistémicos y anticapitalistas del globo terráqueo.”⁴

Así que para explicitar mi entendimiento contextual del mundo seguiré, a la manera de la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, estas preguntas (cambiando el plural por el singular): a) ¿Quién soy, quiénes somos? b) ¿Cómo veo el mundo? c) ¿Cómo veo México? y d) ¿Qué voy a hacer?

¹ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*, Premiá Editora, México, 1978, pág. 11.

² En su exposición ecológica y teológica radical, el brasileño lleva el agua de la complejidad para su molino de la teología de la liberación: Leonardo Boff, *El despertar del águila*, Trotta, Madrid, 2000.

³ Uno de los espacios donde está publicada la Sexta Declaración de la Selva Lacandona es precisamente el blog Zapateando, zapateando.wordpress.com/sexta-declaracion-de-la-selva-lacandona/ Consultado el 8 de octubre de 2019.

⁴ Carlos Aguirre Rojas, Chiapas, planeta Tierra, Contrahistorias, La otra mirada de Clío, México, 2006, pág. 8.

¿Quién soy?

El hecho de nacer en 1969 marcó mi manera de entender el mundo. Es el año en que Neil Armstrong pisó la luna. En México, iniciaba la construcción de la línea 1 del metro. En 1968 había ocurrido, en México y en el mundo, una revuelta, mayoritariamente pero no únicamente, juvenil y estudiantil. Karel Kosík participó en la Primavera de Praga. Mi infancia y adolescencia estuvieron marcadas por las ondas expansivas, los ecos y los sedimentos ideológicos de esa contracultura y el espíritu rebelde de la época: en 1968 había publicado Henri Lefebvre su libro *El derecho a la ciudad*⁵ y, en 1967, Guy Debord publicó *La sociedad del espectáculo*⁶, libros que décadas después siguen teniendo repercusiones. El 2 de octubre, el PRI-gobierno selló su divorcio con la sociedad mexicana con la masacre perpetrada por el ejército mexicano en Tlatelolco. Gustavo Díaz Ordaz, a decir del maestro Alberto Híjar, mencionó por única vez, en un discurso presidencial a un filósofo, llamando a Herbert Marcuse “filósofo de la destrucción”. Ese divorcio del PRI con la sociedad mexicana se iría consolidando con diferentes acontecimientos, como el alzamiento armado indígena zapatista del 1 de enero de 1994. Las derrotas electorales del PRI dieron lugar a dos “transiciones a la democracia” en los años 2000 y 2018. Pero no nos adelantemos. Lo que quiero subrayar, para mostrar mi formación ideológico-política, mi manera de ser hijo de mi tiempo, es que crecí en un pliegue de la historia del capitalismo en el mundo y en mi país: el mundo de la hegemonía capitalista e imperialista de los Estados Unidos, surgido del resultado de la segunda guerra mundial (cuyo final no alcanzó a conocer Simone Weil), con el mundo bipolar de la guerra fría y la respuesta corporativa del mundo capitalista a su crisis: el llamado “estado de bienestar”, en los Estados Unidos iniciado con el New Deal y en México el periodo llamado de “economía mixta”, calificado por los priistas de “milagro mexicano”.⁷ En el mundo, en los años 60 y 70 se generó una contracultura que oscilaba entre un pensamiento crítico directo o indirectamente asimilado por diversos grupos, especialmente urbanos, y una industria contracultural de consumo y pop hecha por jóvenes que nacieron a fines de la segunda guerra mundial y que pregonaron el cambio pacifista, antibélico, especialmente contra la intervención de los Estados Unidos en Vietnam, y un pluralismo antirracista, feminista e incluso ecologista.

Pero, con la década de los ochenta, el estado de bienestar llegaba a su fin, tanto por su propia crisis como forma de regulación del conflicto, especialmente su función como un dique frente a la amenaza o al menos el desafío del socialismo real, como porque, resultado del derrumbe de la esfera soviética, simbólicamente fechado en 1989 con la demolición del muro de Berlín, quedaba sólo un mundo capitalista: primer mundo y tercer mundo, sin asomo de un segundo mundo por ninguna parte. Capitalismo sin rivales ni competencia, como un zorro en un gallinero,

⁵ Henri Lefebvre, *El derecho a la ciudad*, Barcelona, España, Ediciones Península, 1969.

⁶ Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Pre-textos, Valencia, España, 2002.

⁷ La consolidación del Estado mexicano en la era de ese corporativismo capitalista la expone Rhina Roux en: *El Príncipe Mexicano. Subalternidad, Historia y Estado*. ERA, México, 2004.

De manera que crecí con la ideología contracultural que eclosionó en los 60 y 70, una suerte de socialismo utópico, pacifista, humanista, eco-feminista, incluso psicodélico quizá, que dictaba “hacer el amor y no la guerra”, más o menos la letra de la canción de John Lennon *Imagine*. Sin embargo, el planeta que heredaba de la, digámoslo así, correlación de fuerzas en el siglo XX, es el mundo que se había comenzado a formar con el golpe de Estado en Chile en 1973, las dictaduras militares en el Cono Sur, los gobiernos de Ronald Reagan y Margaret Thatcher. Los síntomas de este nuevo mundo brutalmente despiadado para imponer la dictadura del capital eran hechos que me tocó presenciar en mi juventud: el derrumbe del socialismo real, las guerras contrainsurgentes, llamadas de “baja intensidad”, en Centroamérica, la invasión militar de Granada y Panamá por los Estados Unidos, la derrota electoral (bajo el chantaje de la guerra) del sandinismo en Nicaragua, el golpe de estado contra Jean-Bertrand Aristide en Haití. Es el capitalismo neoliberal mundializado que los medios masivos llamaron “globalización” y Michael Hardt y Antonio Negri: “Imperio”.⁸ Uno de los pocos hechos que iban a contracorriente de esas derrotas fue el alzamiento zapatista.

El siglo XX, que había comenzado con una lucha contra el fascismo y una ola de revoluciones como la mexicana de 1910 y la rusa soviética de 1917, seguida de una ola de descolonizaciones en África y Asia y luchas de liberación nacional en América Latina, terminó con una contrarrevolución neoconservadora que pregona el “fin de la historia” con el triunfo del capitalismo. Si bien la historia no terminó y la rebeldía antisistémica no ha dejado de expresarse en el mundo, como los focos de resistencia zapatista en México, y los de los pueblos palestino, kurdo, catalán, así como los movimientos por verdadera libertad, frente a la dictadura capitalista neoliberal y gobiernos derechistas en Ecuador, Chile, Bolivia, Haití, Colombia, etcétera, en el planeta aún impera la hegemonía capitalista, y en los sistemas electorales las opciones abarcan entre la derecha recalcitrante y la socialdemocracia respetuosa de los poderes de facto del capitalismo.

De manera que mi ideología contracultural me pedía paz, fraternidad, una utopía socialista-humanista-ecofeminista pero el mundo del capitalismo realmente existente me ofrecía guerras intervencionistas y el frío imperio de las mercancías y el capital, el individualismo neoliberal y el cinismo rampante. “Los grandes poderes industriales y financieros producen, entonces, no sólo mercancías, sino también subjetividades. Producen subjetividades que a su vez son agentes dentro del contexto político: producen necesidades, relaciones sociales, cuerpos y mentes, lo que equivale a decir que producen productores.”⁹ **El tipo de subjetividad que produce el capitalismo es individualista, con necesidades ya mediatizadas por el capitalismo, el cual, ese tipo de individuos tiende a ver naturalizado. Y en cuya jerarquía, la desigualdad se ve “legitimada” y los excluidos son responsabilizados como “perdedores”.**

⁸ Michael Hardt y Antonio Negri analizaron extensamente este mundo “posmoderno” mediante conceptos como “imperio” y “biopolítica” en Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Paidós, Barcelona, España, 2005.

⁹ Michael Hardt y Antonio Negri, *Ibid.*, pág. 53.

Hablo de un mundo que si no es fascista, se parece mucho al fascismo y tiende a él. Un mundo anticipado por su propia antiutopía, como explica Erich Fromm citando y criticando al futurista Marinetti: “Una de las primeras manifestaciones de este amor por la destrucción y por las máquinas, y del desprecio por la mujer (la mujer es una manifestación de vida para el hombre, así como el hombre es una manifestación de vida para la mujer), puede verse en el manifiesto futurista (escrito por Marinetti en 1909), uno de los precursores intelectuales del fascismo italiano. Marinetti escribió: [...]”

“9. Queremos glorificar a la Guerra –lo único que da salud al mundo--, el militarismo, el patriotismo, el brazo destructivo del Anarquista, las hermosas Ideas que matan, el desprecio por la mujer.

“10. Deseamos destruir los museos, las bibliotecas, luchar contra el moralismo, el feminismo y todas las mezquindades oportunistas y utilitaristas.”¹⁰

En la disyuntiva entre adaptarme a ese mundo en el que, a decir de Luis Eduardo Aute, “cualquier cerdo es capaz de quemar el Edén por cobrar un seguro”, e inadaptarme, bajo la premisa de que una persona sana no puede adaptarse a un mundo enfermo, me hice antisistémico. Tal vez es cierto que quienes nos asumimos antisistémicos lo somos porque el sistema es “antinosotros”: **un sistema contrario a la vida, humana y la vida en general, un sistema que produce un mundo y una sociedad necrófilos en lugar de biófilos.**¹¹ Quizá por ello me parece legítimo el reclamo de la joven ecologista sueca Greta Thunberg a las generaciones que no fuimos capaces de superar el modo de destrucción capitalista industrial y generamos la crisis climática. Asimismo me veo reflejado en las palabras de la vocera nahua del Congreso Nacional Indígena, María de Jesús Patricio Martínez, Marichuy, cuando dice: “Nuestra lucha es por la vida”. Aunque no tienen un eco masivo en nuestro México actual, voces así me parecen “proféticas” en el sentido radical: pensamiento crítico, respecto al cual, precisamente porque la crítica es incómoda, se buscan muchas racionalizaciones para desoírlo. Por ejemplo, las críticas a Greta Thunberg por una posición hacia el capitalismo verde se desentienden de las propias palabras de la activista y de una posición que no se ha mantenido igual sino que ha evolucionado hacia la autoorganización desde abajo, como reconoce Gustavo Esteva: “La evolución de Greta Thunberg ilustra bien el proceso. Empezó mirando hacia arriba, al Parlamento sueco. Siguió con la mirada clavada en las autoridades. En Nueva York, en septiembre, mostraba ya su impaciencia. “¡Cómo se atreven!”, expresó en Naciones Unidas. Ahora subrayó: 'Los líderes nos están traicionando y no vamos a permitir que eso siga sucediendo'. Y precisó: 'La esperanza no viene de gobiernos y empresas, sino de la sociedad y de las personas que comienzan a despertar'.”¹²

¹⁰ Marinetti citado por Erich Fromm, *Sobre la desobediencia*, Paidós, Barcelona, 1984, págs. 69-70.

¹¹ Los conceptos de “biofilia” y “necrofilia” aparecen en muchas obras de Fromm, pero lo encontré por vez primera en: Erich Fromm, *El corazón del hombre: su potencia para el bien y para el mal*, FCE, México 1983.

¹² Gustavo Esteva, “Escapar del horror”, en La Jornada, 16 de diciembre de 2019, <https://www.jornada.com.mx/2019/12/16/opinion/018a2pol> Consultada el 16 de diciembre de 2019.

Elegir los autores que leo, analizo y expongo en esta investigación es, en gran medida, resultado de ese desencuentro entre ideales humanistas, socialistas, ecofeministas, anarquistas, marxistas, pacifistas, contraculturales, y un mundo hecho a la medida de la dictadura mundial del capitalismo, con su resultado necrófilo: crisis climática¹³ y la sexta extinción masiva de especies.¹⁴

Mi formación académica fue toda en escuelas públicas, de la Secretaría de Educación Pública. De modo que debo mi educación a las luchas del pueblo mexicano, especialmente la revolución mexicana. Estudié la licenciatura en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde me acostumbré a un ambiente de libertad de cátedra y libre discusión de las ideas, a las que no era ajeno el marxismo.

Mi labor profesional durante 17 años fue en el periodismo, entre el periodismo cultural y los temas políticos y sociales desde la perspectiva de los derechos humanos y las voces de las víctimas de gobiernos neoliberales, priistas, panistas y perredistas, que impulsaron la acumulación por desposesión (de territorios, derechos, bienes, libertades y vidas), así como la militarización y el despliegue de la violencia organizada y sistémica contra la población. De esta etapa de mi formación militante resultó mi informe por actividad profesional para titularme en filosofía.¹⁵

La convicción “madura” de mi visión del mundo antisistémica podría sintetizarse en estas palabras de Henri Lefebvre sobre la centralidad del sistema como problema y no meramente un problema de “moral” (por ejemplo: “corrupción”): Desde *Misere de la philosophie* Marx muestra que el capitalista no es un estafador ni un ladrón. *Individualmente considerado, puede ser perfectamente un hombre honesto.* El capitalista paga el trabajo según el valor que tiene *en el mercado de trabajo.* Pero la concurrencia entre los obreros siempre hace caer este «*valor del trabajo*» hacia el *mínimo vital.* Es así como el capitalista realiza un beneficio, aunque sea individualmente honesto, moral, virtuoso y bueno. Lo que se impugna no es pues el capitalista individual sino el *sistema*, con sus leyes internas. Y no es con la moral ni con reformas jurídicas como se transformará el mundo. Hay que suprimir un sistema económico en el que el trabajo y el trabajador se convierten en mercancías. Por eso hay que suprimir progresivamente la

¹³ Para una explicación asequible del cambio climático puede verse: Patricia López, “El cambio climático, síntoma del crecimiento humano desmedido”, en Gaceta UNAM del 3 de diciembre de 2018 disponible en <https://www.gaceta.unam.mx/el-cambio-climatico-sintoma-del-crecimiento-humano-desmedido/> Consultado el 28 de octubre de 2019.

¹⁴ Fernando Guzmán, “Alerta sobre la sexta extinción masiva de especies en la Tierra”, en Gaceta UNAM del 29 de abril de 2019, disponible en: <https://www.gaceta.unam.mx/gran-colapso-de-la-civilizacion-para-2050/> Consultado el 28 de octubre de 2019.

¹⁵ Javier Hernández Alpizar, *Periodismo y filosofía*, informe académico por actividad profesional, UNAM, México, 2013.

mercancía misma, lo cual plantea problemas incomparablemente más vastos que un problema de moral o de legislación.”¹⁶

Mi acercamiento a la arquitectura participativa, con el estudio de la maestría en arquitectura, me ha aportado los conocimientos y reflexiones de la línea ADCP sobre la producción social del hábitat, los cuales quiero enriquecer desde la reflexión filosófica.¹⁷

¿Quiénes somos?

Soy integrante de la línea de investigación Arquitectura, Diseño, Complejidad y Participación (ADCP), la cual describo a continuación, tratando de resumir lo colectivo, **porque mi postura político ideológica individual no tiene porqué ser compartida in toto por el equipo ADCP.**

La línea de investigación Arquitectura, Diseño, Complejidad y Participación (ADCP) fue fundada en el ámbito de la UNAM en 2008 por los arquitectos: Mtro. Gustavo Romero Fernández y Dr. José Utgar Salceda Salinas.

El antecedente de esta línea de investigación es, en lo académico, el movimiento llamado “Autogobierno” (1972, Escuela Nacional de Arquitectura, UNAM), el cual cuestionó fuertemente el paradigma tradicional de la enseñanza aprendizaje de la arquitectura, paradigma basado sobre todo en el Movimiento Moderno y su epistemología positivista.

De ese cuestionamiento y de la reflexión teórica sobre la necesidad de modificar tanto la manera de producir la arquitectura y la ciudad como el horizonte teórico respectivo, esto es, la pregunta por lo que es y cómo se conoce un fenómeno urbano-arquitectónico, desde el cual se lo investiga y se lo construye, originó un acercamiento al fenómeno de producción de vivienda más amplio en México y el mundo, la autoproducción por los propios pobladores, a la cual las ONG vivienda llamaron “producción social de hábitat”.

La investigación de estos temas, en el contexto de la Facultad de Arquitectura, tanto a nivel licenciatura, como en los posgrados de maestría y doctorado en arquitectura en la UNAM; ha ido construyendo un nuevo entendimiento: al concepto de la producción social de hábitat y del diseño participativo ha ido sumando los acuñados por la línea ADCP: “construcción social de lo espacial habitable”, “arquitectura participativa”, “multiciencia de la materialidad del hábitat humano”, “heteroarquitecturas”, entre otras.

La producción social del hábitat es el modo de denominar el fenómeno de autoproducción de vivienda y aún de poblamiento que históricamente ha funcionado en muchos pueblos y países del mundo, **Comunidades, familias, pueblos enteros producen su vivienda y hábitat mediante una lenta y progresiva autogestión, usando recursos y saberes propios, con apego y arraigo cultural local.** Las ONG-vivienda que acuñaron la

¹⁶ Henry Lefebvre, *Síntesis del pensamiento de Marx*, Editorial Nova Terra, Barcelona, España, 1976, pág. 184.

¹⁷ Javier Hernández Alpizar, *Arquitectura, participación y epistemología en la Producción Social del Hábitat*, Tesis de Maestría, UNAM, México, 2016.

denominación “producción social de hábitat” proponen la asistencia profesional que coproduzca en diálogo con los pobladores y con asistencia profesional, en lo que podemos denominar “producción social de hábitat asistida”.

La arquitectura participativa es una nueva forma de enfocar profesionalmente el fenómeno de la producción social de hábitat, del habitar y de una producción arquitectónica en la cual los arquitectos son facilitadores y asesores, y no los autores absolutos de los hechos urbano-arquitectónicos, lo cual implica una formación transdisciplinar, con contenidos no solamente de diseño o de construcción, sino de las ciencias sociales y el pensamiento crítico capaz de formar arquitectos participativos.

La complejidad propia del fenómeno habitar y de los fenómenos urbano arquitectónicos consiste en la organización de múltiples elementos que se relacionan entre sí determinándose recíprocamente como todo y partes, como productor y producto, como interdefinición de esos elementos. Esta complejidad organizada, que ya conocía y manejaba en la historia humana la dialéctica hegeliana y marxista, ha sido redescubierta en el siglo XX por pensadores interesados en **superar la unidimensionalidad del saber especializado y compartimentado por disciplinas.** Por ello, las teorías y enfoques que abordan problemas complejos como la cosmología, el cerebro, las organizaciones de ciertas especies naturales, el software o las ciudades, suelen ser transdisciplinas, es decir sus horizontes teóricos rebasan el marco de una disciplina y dialogan con saberes de muy diversas fuentes, como la ecología por ejemplo. **Pensamos que el saber sobre lo urbano-arquitectónico tiene que ser (y si es verdadero saber, lo es) transdisciplinar.**

Y a propósito de la ecología, precisamente uno de los temas urgentes, ante fenómenos como el cambio climático global que amenaza la sustentabilidad de la vida humana, al menos tal como la conocemos hasta ahora, precisamente una de las ocupaciones centrales de la arquitectura participativa tiene que ser la sustentabilidad y la restauración ecológica, o probablemente los “saberes ambientales”.¹⁸ En otras palabras, **favorecer las formas de producir hábitat más acordes con los entornos locales y menos agresivas en la transformación del medio.** Además, un esfuerzo deliberado y colectivo por decrecer la huella ecológica y recuperar condiciones de habitar humano en un entorno ecológicamente menos degradado.

Tanto para la reflexión teórica como para la enseñanza aprendizaje de la arquitectura participativa, es necesario que, por un lado, la currícula de las escuelas, facultades e instituciones encargadas de formar nuevos profesionales, como cada arquitecto en permanente formación y actualización se diseñe su propio balance de saberes científicos, teóricos y disciplinares necesarios para poder producir de manera participativa hábitat

¹⁸ Así lo ha argumentado Diego Armando Jiménez Ocampo en su informe de investigación Saber ambiental y restauración ecológica como parte de una aproximación a una propuesta didáctica para la línea de investigación Arquitectura; Diseño, Complejidad y Participación, UNAM, México, 2019.

construido. Esto es lo que denominamos, desde la propuesta del arquitecto Salceda Salinas, una “multiciencia de la materialidad del hábitat humano”.¹⁹

Para la enseñanza de la profesión, es importante una pedagogía constructivista: porque no solamente el hábitat humano se produce mejor participativamente, sino que el conocimiento se construye con la participación del propio discente, así que las instituciones educativas y el personal docente se pueden concentrar más en dar herramientas de aprendizaje, es decir **de investigación, de cuestionamiento y de construcción del propio conocimiento, que en tratar de transmitir una tradición que se considere ya completa.**

¿Cómo veo el mundo?

“No es simple explicarles a los ciudadanos de un país que debe mandarse a un ejército a mantener la calma en un territorio vecino. A la antología de esos pretextos la llamamos Historia Universal.” Antonio Ortuño²⁰

“Lo que me preocupa es que esa casa, que es un mundo, no vaya a ser igual que éste. Que la casa sea mejor, más grande todavía. Que sea tan grande que en ella quepan no uno, sino muchos mundos, todos los que ya hay, los que todavía van a nacer.” Subcomandante Insurgente Moisés. Subcomandante Insurgente **Galeano.**²¹

El planeta está dominado por la dictadura planetaria del capital. En el pasado siglo vimos al capitalismo internacionalizarse mediante los imperialismos, europeos, y el hegemónico, más aún con el fin de la guerra fría, de los Estados Unidos. Sin embargo, ha pasado la época que la tradición leninista llamó “imperialismo”: un capitalismo con los Estados-nación como instrumentos operadores para un mercado mundial o internacional. La etapa de la industria fordista, la cadena de producción alienante en que trabajó y que describió Simone Weil, requirió consumidores, compradores, para las mercancías producidas masivamente. Para ello sacrificó **un poco** la extracción de plusvalía en el momento de la producción (es decir, disminuyó, pero no dejó de explotar, porque no puede hacerlo), dejando que los salarios permitieran el consumo (sus críticos la llamaban “sociedad de consumo”) para lograr la realización de las mercancías y la ganancia. Este momento corporativo nació como respuesta a la crisis de 1929 e incluyó un avance en los derechos humanos, especialmente en Europa y los Estados Unidos y en los países de América Latina, África y Asia, además fue contemporáneo con las luchas de descolonización y de liberación nacional. Se generó entonces un nuevo orden mundial.

¹⁹ José Utgar Salceda Salinas, Contribuciones para una multiciencia de la materialidad del hábitat humano, tesis de maestría, FA, UNAM, México, s/f.

²⁰ Antonio Ortuño, “Historia”, en Daniel Saldaña París, Un nuevo modo. Antología de narrativa mexicana actual, UNAM, México, 2012, pág. 77.

²¹ Citados por Raúl Zibechi en Movimientos Sociales en América Latina, El “mundo otro” en movimiento, Ediciones Desde Abajo, Bogotá, Colombia, 2017, pág. 7.

No obstante el capitalismo no pudo sostener ese régimen sin **castigar** su obtención de plusvalía (insistimos, **no desapareció** la obtención de plusvalía), así que emprendió un retorno a sus orígenes salvajes: la llamada “acumulación originaria” o como se le denomina hoy “acumulación por desposesión”. Este fenómeno de despojo masivo no solamente de territorios y recursos naturales a pueblos enteros sino de derechos humanos, especialmente los derechos sociales, económicos, culturales y ambientales, ha sido **superficialmente llamado “neoliberalismo”**, como si se tratara sólo de las políticas económicas de un grupo de malos políticos y empresarios, un “mafia en el poder”, “corrupta” para más señas.

En realidad es el regreso del capitalismo a sus orígenes, con el énfasis en la llamada “acumulación originaria” y la brutal explotación en los infiernos de producción en los países asiáticos, latinoamericanos y africanos. Como todo proceso de despojo colonial es sumamente violento: las dictaduras militares en el Cono Sur, la represión a obreros y ciudadanos en la Gran Bretaña de Thatcher y los Estados Unidos de Reagan y posteriores gobiernos, el México militarizado, despojado y sobreexplotado de los años ochenta hasta la fecha.²²²³

En Latinoamérica, entre los errores de los gobiernos progresistas de principios del siglo XXI y el contraataque revanchista de la derecha, **el mercado no ha sido desplazado como el factor real de poder, la democracia realmente existente no cancela la dictadura del capital** y el péndulo oscila, al parecer de nuevo a la derecha. Frei Betto ha llamado esto “posdemocracia”: “La corporocracia es el rostro de la posdemocracia. Y entre las corporaciones se incluyen las fuerzas armadas, supuestamente despolitizadas.” El predominio de las corporaciones que describe Frei Betto, se convierte en **una subordinación del Estado, que intenta guardar las apariencias mediante gatopardismo**: “El advenimiento del Estado-empresa es una prueba de la 'revolución pasiva' descrita por Gramsci, esto es, reformar para preservar o, en palabras de otro italiano, Lampedusa, 'cambiar para que todo siga igual'.”²⁴

Esta vuelta al antiguo régimen, **casi como si** la flecha de la historia regresara hacia antes de las revoluciones, todas: francesa, mexicana, rusa, china, etcétera, ha acelerado las muchas crisis sistémicas: crisis radicales, profundas, sistémicas, globales o planetarias. De todas ellas **podemos destacar: la cercanía del agotamiento de fuentes de energía, especialmente las no renovables y sobre todo los combustibles fósiles; la crisis climática que tiene como procesos más graves el calentamiento global y la sexta**

²² Una mirada a las crisis del capitalismo y su manera de enfrentarlas puede encontrarse en Robinson, William J., “La globalización como cambio de época”, en América Latina y el capitalismo global, Una perspectiva crítica de la globalización, México, 2008, Siglo XXI.

²³ Frei Betto, “Posdemocracia”, en la revista Coyuntura, Pensemos en política, Enero-junio de 2019, México, PRD, pág. 102.

²⁴ Frei Betto, Ibidem.

extinción masiva de especies; y las migraciones masivas de los damnificados del triunfo sin contrapesos del capitalismo.²⁵

Las preguntas inquietantes vienen de hace décadas, incluso pensadoras agudas como Simone Weil las formularon en la primera mitad del siglo XX, pero fueron ampliamente compartidas internacionalmente en la segunda mitad de centuria. Verbi gracia esta formulación de Bárbara Ward, en su “Discurso de Estocolmo”, en 1972: “¿Es, entonces, la conclusión, que entre las fuerzas del hábito adquirido, las instituciones existentes y los intereses establecidos, por una parte, y el poder embaucador de ciertos lugares comunes, por la otra, nada va a cambiar, y nosotros y nuestro planeta nos encaminamos aceleradamente a ese punto crítico en que la demografía, la contaminación, el agotamiento de los recursos y la enajenación social se combinarán en alguna explosión final?”²⁶ Ella hace el exhorto a escuchar un imperativo ético contra la indiferencia: “No podemos hacer trampas al ácido desoxirribonucleico. No podemos evitar la fotosíntesis. No podemos despreocuparnos del fitoplancton. Todos estos minúsculos mecanismos aportan los requisitos de nuestra vida planetaria. Decir que eso no nos importa es decir, en el sentido más literal que 'preferimos la muerte'.”²⁷

Las crisis de hoy están interconectadas y se retroalimentan: La necesidad capitalista de crecimiento económico, de ganancia y aún despilfarro incrementa la desigualdad económica polarizada: mucha riqueza para muy pocos y miseria para los más, destrucción del medio, guerras colonizadoras o imperiales. La destrucción ambiental agudiza la escasez, de energía, alimentos, territorios habitables y toda clase de recursos como el agua.²⁸ La escasez provoca migraciones masivas hacia las antiguas metrópolis: Europa y los Estados Unidos. Las potencias se encierran como un búnker defendido

²⁵ Un análisis claro, breve y polémico, pero sin duda interesante, lo ha hecho el EZLN en su documento en tres partes llamado “300”. Primera parte: <http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/2018/08/20/300-primera-parte-una-finca-un-mundo-una-guerra-pocas-probabilidades-subcomandante-insurgente-moises-supgaleano/> Segunda parte: <http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/2018/08/21/300-segunda-parte-un-continente-como-patio-trasero-un-pais-como-cementerio-un-pensamiento-unico-como-programa-de-gobierno-y-una-pequena-muy-pequena-pequenisima-rebeldia-subcomandante-insurgente/> Tercera parte: <http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/2018/08/22/300-tercera-y-ultima-parte-un-desafio-una-autonomia-real-una-respuesta-varias-propuestas-y-algunas-anecdotas-sobre-el-numero-300-subcomandante-insurgente-moises-supgaleano/> Consultados el 25 de octubre de 2019.

²⁶ Bárbara Ward, “Discurso de Estocolmo”, en Maurice F. Strong (compilador), ¿Quién defiende a la Tierra?, FCE, México, 1984, pág. 19.

²⁷ Bárbara Ward, *Ibid*, pág. 22.

²⁸ Un análisis explicado pedagógicamente del colapso que todo parece indicar que nos espera puede leerse en Taibo, Carlos, *Colapso, Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*, Libros de Anarres., Buenos Aires, Argentina, 2017. Disponible en línea en Consultado el 21 de junio de 2020 http://www.fondation-besnard.org/IMG/pdf/taibo_-_colapso_final-1.pdf?fbclid=IwAR1qFThIXu-ERUzt8oopXwDCxSU_cGeVpMxV55lYHI3ORyYPbLZpWSC4jrU Consultado el 21 de junio de 2020.

militarmente y con políticas xenófobas. Esa pelea por recursos vitales escasos favorece el militarismo y puede conducir futuras guerras.²⁹

Ese ambiente de temor ya no sólo al futuro sino al presente (la pandemia mundial de Covid 19 es apenas un botón de muestra) provoca un regreso de las fuerzas de derecha corporativa y profascista. Gobernantes chauvinistas, xenófobos, racistas y patriarcales son votados por masas temerosas del mundo exterior percibido como amenaza de invasión. Donald Trump y su explícito supremacismo blanco es el caso más patente, pero no el único.

Las luchas sociales en Nuestra América oscilan entre el descontento con las izquierdas que no fueron capaces de promover un desarrollo no extractivista ni depredador del medio ambiente y la resistencia contra el regreso revanchista de la derecha neoliberal y colonialista.

¿Cómo veo México?

En México, el péndulo del poder y del proyecto hegemónico de nación ha oscilado desde el siglo XIX entre dos facciones de la élite: una liberal modernizadora, procapitalista y desarrollista y otra conservadora y aún retrógrada, que en el siglo XIX suspiraba por los imperios europeos, pero finalmente también ha cedido al desarrollismo capitalista y la hegemonía estadounidense.

Esa elite ha salido victoriosa de las convulsiones sociales, guerras, revoluciones, revueltas, y ha mantenido la hegemonía del capitalismo como proyecto nacional, hoy quizá más fuerte que nunca. Está formada por grandes empresarios capitalistas como Carlos Slim, Salinas Pliego, Azcárraga Jean, Alberto Bailleres, Alfonso Romo o Aramburuzavala. Sus alineamientos político-electorales son pragmáticos y les permiten apoyar a uno u otro partido porque todos comparten la premisa de que el sistema capitalista es intocable y solamente pueden proponer matices entre el neoliberalismo imperante y pálidas pinceladas de asistencialismo y populismo.

La derecha recalcitrante está representada por los partidos PAN, el sector hegemónico del PRI, parte del PRD, el PVEM, el PES y el PANAL. La izquierda socialdemócrata está repartida entre un sector minoritario del PRI y sobre todo los desprendimientos de ese partido: PRD, Morena, PT y Movimiento Ciudadano (antes Convergencia por la Democracia) y Partido Encuentro Humanista.³⁰

²⁹ Harald Walzer, *Guerras climáticas. Por qué mataremos y nos matarán* en el siglo XXI, Katz, Buenos Aires, Argentina, 2010, especialmente el capítulo "Calentamiento global y catástrofes sociales".

³⁰ Siglas, respectivamente: del PAN (Partido Acción Nacional), PRI (Partido Revolucionario Institucional), PRD (Partido de la Revolución Democrática), PVEM (Partido Verde Ecologista de

Los proyectos de ambas facciones de la élite tienen en común el respeto a la hegemonía capitalista e incluso la de Washington. Como resultado de esa premisa, comparten un modelo desarrollista extractivista que corresponde a la fase capitalista global o imperial y su estrategia de acumulación por desposesión, en México impulsada por varios planes y proyectos de “desarrollo” como el Plan Puebla-Panamá, la Zonas Económicas Especiales y proyectos específicos como el Proyecto Integral Morelos, el Tren Maya, el Corredor Interoceánico en el Istmo de Tehuantepec y la siembra de árboles frutales y maderables incluso transgénicos en la Selva Lacandona y en otras zonas del país: “Sembrando Vida”,³¹ además del extractivismo minero, especialmente de capital canadiense y de combustibles fósiles como el petróleo con proyectos como la refinería Dos Bocas y uso de la técnica del fracking o el nuevo aeropuerto de la Ciudad de México en Santa Lucía, administrado por la Secretaría de la Defensa Nacional.

El otro rasgo compartido es la militarización antes operada por la Marina, el ejército y la Policía Federal y ahora por la Marina y el ejército parcialmente convertidos en Guardia Nacional, más los miles de jóvenes que se proponen incorporar a la Guardia Nacional. Militarización que el actual gobierno federal garantizó para lo que queda de su sexenio. Las labores militares parece que seguirán siendo las mismas: la guerra al narcotráfico comprometida con Washington, apoyo a los procesos de acumulación por desposesión en territorios indígenas y campesinos, especialmente en el sureste mexicano y uno nuevo, como policía migratoria fronteriza en el sur del país.

Como botón de muestra de los estragos que causa la militarización en nuestro país, tenemos el papel del estado israelí en el entrenamiento militar y policiaco (incluida la presencia israelí como instructores de la policía de la ciudad de México bajo el gobierno de Claudia Sheinbaum), proveedores de armas, vehículos militares, malware de espionaje como Pegasus. Equipo, entrenamiento y software probado por el ejército y la policía israelíes en la Palestina que ocupan ilegalmente y en donde someten a los palestinos a un apartheid y guerra de exterminio que también les sirven de campo de experimentación y escaparate de venta de su tecnología militar represiva, principal producto de exportación de Israel. Dado que esa tecnología y entrenamiento militar ha sido usado por el ejército y la policía mexicanos en Chiapas, en la contrainsurgencia antizapatista, en Atenco, en Oaxaca contra la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca, y en la desaparición de 43 normalistas de Ayotzinapa en Guerrero, no es una exageración decir que a los mexicanos el capitalismo nos trata como palestinos. Así lo expresa Jamai Juma de la organización palestina Stop The Wall: “Estamos conectados por una historia y una

México), PES (Partido Encuentro Social), PANAL (Partido Nueva Alianza), Morena (Movimiento de Regeneración Nacional) y PT (Partido del Trabajo).

³¹ Un análisis riguroso de estos tres megaproyectos actualmente en curso es el de Daniel Sandoval Vázquez, Tren Maya, Sembrando Vida y Corredor Transistimco (impactos en el valor de uso territorial de las comunidades indígenas y campesinas), Centro de Estudios para el Cambio en el Campo (CECCAM), México, 2020. <http://ceccam.org/sites/default/files/Completo.pdf> Consultado el 9 de junio de 2020.

presencia del colonialismo que devora nuestras tierras y la brutal realidad de la necropolítica que mata a nuestros pueblos.”³²

El embajador israelí en México, Jonathan Peled, afirma que le ha ofrecido esa tecnología militar, policiaca y de espionaje al actual presidente López Obrador.³³ Esperamos que, a diferencia de Claudia Sheinbaum, AMLO no la acepte.

Entre la recesión económica, la pandemia de Covid 19 y el amplio apoyo de la opinión pública al actual presidente, la movilización popular y la defensa del territorio se ven muy difíciles y están estigmatizadas por adjetivos que pretenden invalidar su derecho a disentir, oponerse y defender lo suyo.

Una de las formas de intervenir en el rumbo del país ha sido la votación masiva tratando de lograr un cambio. Las elecciones de 1988, 2000, 2006 y 2018, especialmente, fueron momentos en que la mayor parte de la sociedad mexicana se volcó a votar por un cambio. En 1988 y 2006 el sistema hizo fraude, sea mediante la caída del sistema en 1988, defendida como legítimo triunfo de Salinas de Gortari por Manuel Bartlett, o como votos fraudulentos operados por Elba Esther Gordillo en favor de Felipe Calderón en 2006. En 2000, el sistema de partido único decidió abrirse al triunfo de un partido diferente al PRI reconociendo el triunfo del panista Vicente Fox. El gobierno de derecha aprendió a hacer los fraudes que cuando era oposición criticaba, imponiendo a Calderón en 2006. El regreso del PRI al poder ejecutivo fue efímero en 2012- 2018. El año pasado, una votación masiva se cobró revancha por dos sexenios de violencia, muerte y zozobra llevando al poder a López Obrador y a Morena, con mayoría en el Congreso. Los partidos antes gobernantes quedaron reducidos a oposición minoritaria.

Dos de los ejes de las políticas neoliberales siguen vigentes: la militarización del país que incluso aumenta en número, con los 50 mil jóvenes que pretende incorporar a un Guardia Nacional formada por soldados y marinos de las fuerzas armadas ya existentes y, el otro eje, una serie de megaproyectos de inversión al servicio del capital global y especialmente de los intereses geoestratégicos de Washington en el sureste mexicano con la confluencia de los proyectos Integral Morelos, Corredor Interoceánico, tren “Maya”, aeropuerto administrado por el ejército en Santa Lucía, explotación comercial y privatización de facto de la Selva Lacandona. Estos megaproyectos, que se complementan con extractivismo minero y petrolero, presas, parques eólicos en el Istmo de Tehuantepec, etcétera, demuestran que la dictadura del capital no se arriesga en las urnas. Incluso la versión neoliberal de la administración del conflicto está blindada por 43 tratados internacionales de libre comercio, principalmente el de América del Norte, que usa como moneda de cambio y chantaje Donald Trump, la autonomía del Banco de México y la libertad, autonomía e independencia de los mercados financieros. La reciente firma de la continuación del tratado en el TMEC (Tratado México Estados Unidos Canadá) profundiza el imperio del libre comercio y lo que llamó Alfonso Romo el “paraíso de las inversiones”.

³² Jamaí Juma, Prólogo a Araceli Cortés-Galán (coordinadora) La participación de Israel en la militarización de México, Stop The Wall y Para Leer en Libertad AC, México, 2019, pág. 5.

³³ Citado en Araceli Cortés-Galán (coordinadora) La participación de Israel en la militarización de México, Stop The Wall y Para Leer en Libertad AC, pág. 46.

Un ejemplo paradigmático es la imposición del proyecto “Tren Maya” mediante una consulta inducida y la “fabricación del consenso”, como dijera Carlos Fazio citando una conceptualización del Noam Chomsky. En un artículo valiente desde su título “Tren Maya, la consulta y la imposición”, Fazio explica que los megaproyectos del llamado “Tren Maya” y el corredor interoceánico transistmico forman una bisagra y un enclave territorial en favor de los intereses geoestratégicos de Washington y de los grandes capitales. Al igual que todo el artículo, el último párrafo concluye con contundencia: “Con otro objetivo encubierto de la “consulta participativa” sobre el Tren Maya: dado que el mecanismo de financiamiento para la disponibilidad de tierras será a través de Fideicomisos de Infraestructura y Bienes Raíces, se puede prever un masivo proceso de despojo que convertirá a propietarios en desposeídos, pues si bien la tierra no cambiará de propietario, será entregada como soporte material del fideicomiso a socios o accionistas como BlackRock, Bank of America Merrill Lynch, Goldman Sachs, Grupo Carso, CreditSuisse, Grupo Barceló, ICA, Grupo Salinas, Bombardier, Grupo Meliá, Bachoco y Hilton Resort.”³⁴

Afortunadamente, las elecciones no son la única forma en que las clases subalternas de México hacen política. Contra la voluntad de imponer la legitimidad de su elección como un cheque en blanco por legitimar todas sus decisiones, algunas comunidades, organizaciones y ciudadanos se opondrán a la devastación ambiental y el despojo territorial de los proyectos de la acumulación por desposesión capitalista de este gobierno.

La diferencia entre la legitimidad de una elección de autoridad y la legitimidad o la falta de ella de cada una de sus decisiones, políticas y proyectos debería ser obvia, pero dado el entusiasmo mayoritario por el triunfo de 2018, que en ocasiones obnubila los argumentos de racionalidad ético política (sustituyendo los argumentos mediante razones por la apelación a la fuerza de los números de votantes), la explicamos recurriendo a las palabras de Juan Ramón Capella, prologuista de Simone Weil:

“Hoy – y en nuestros ámbitos culturales – la ausencia de procedimientos democráticos de toma de decisiones, por sí sola, deslegitima una decisión dada, pero los procedimientos, por sí mismos, no son condición suficiente de legitimación. Simone Weil, leída en estos años de cinismo secular, resulta increíblemente avanzada porque repropone uno de los problemas agudos del presente. No hay sistema político alguno que no precise construir una por una la legitimación de las decisiones que produce. No hay legitimación puesta a priori de una vez para siempre. Cada decisión debe legitimarse en función de un proyecto social suficientemente compartido.”³⁵

La explicación que hace Juan Ramón Capella de Simone Weil nos permite expresar con claridad que los 30 millones de votos que le dieron el triunfo a López Obrador legitiman su

³⁴ Carlos Fazio, “Tren Maya: la consulta y el despojo”, La Jornada, 6 de diciembre de 2019, <https://www.jornada.com.mx/2019/12/16/politica/016a1pol?fbclid=IwAR0YuEDcECxrlUzTE8wzy1lrKGuauOatO5paXadae2pOvseVd-loiW0CCl#.Xfer0SbBHHQ.facebook> Consultado el 6 de diciembre de 2019.

³⁵ Juan Ramón Capella en el Prólogo a Simone Weil, Echar Raíces, Trotta, Madrid, España, 1996, pág. 13.

toma de posesión como presidente, pero no dan una legitimación a priori de una vez y para siempre a todas y cada una de sus decisiones, políticas, proyectos y decretos. Cada una de sus decisiones tiene que construir su propia legitimidad. Y sondeos o encuestas no vinculantes y hechas sin respetar la normatividad nacional a internacional respectiva no pueden legitimar los proyectos de infraestructura y explotación capitalista, e incluso privatización de facto del sureste, especialmente en territorios indígenas. Tampoco bastan para legitimar la continuación y ampliación de la fallida estrategia de militarizar el país, especialmente el territorio indígena que se pretende intervenir con megaproyectos. Por el contrario, la resistencia y aún la rebeldía de comunidades en defensa de sus territorios tienen toda la legitimidad que tuvieron cuando se opusieron a las versiones anteriores de estos proyectos, bajo nombres como “Plan Puebla-Panamá”.

Así los argumentos, me parece que lo más congruente con una línea de investigación que enarbola **principios de participación y democracia, y aún de saberes ambientales y restauración ecológica, no puede dejar de ser crítica de las políticas extractivistas y de acumulación por desposesión**, cuya legitimidad es independiente de la que haya sido precedidas por una exitosa y masiva una elección presidencial. **Frente a la estrategia de lucha por el poder está, no como telón de fondo, sino como problema central, la crisis planetaria expresada en el calentamiento global, justo el tema que el desarrollismo no aborda. Este punto de vista personal no tiene que ser compartido por cada uno de los integrantes de la línea: no es legítimo ni sano promover un pensamiento único.**

¿Qué voy a hacer?

“Genealogía es, en primer lugar, actualidad. Tanto en Nietzsche como en Foucault, la pregunta por la historia está orientada por una actualidad que, desde Hegel, se ha convertido en la tarea principal de la filosofía. Nietzsche crítica la posición historicista que utiliza el pasado para legitimar el presente y se refiere a la necesidad de crear un procedimiento historiográfico no "objetivista" que mantenga una relación vital con los problemas de la actualidad.” Óscar Moro Abadía.³⁶

“Solo quise poner en manos del público un espejo retrovisor que le permita ver con más claridad el presente.” Enrique Serna.³⁷

Actualmente asistimos a una serie de crisis interrelacionadas de manera compleja: no se trata solamente de que haya un reciente “pensamiento complejo”, pues la realidad es de

³⁶ Moro A., O, (2006), *La perspectiva genealógica de la historia*, Santander, España, Universidad de Cantabria.

³⁷ Enrique Serna, *Genealogía de la soberbia intelectual*, Taurus, Madrid, España, 2014, pág. 15.

suyo compleja y mucho antes de que algunos científicos naturales y sociales propusieran estudios de la complejidad, en la filosofía europea, la dialéctica, tan vieja como los pensadores presocráticos, pensaba las contradicciones y las totalidades, realidades concretas, que hoy llamamos complejas. **Las crisis siempre han sido parte de la complejidad de la sociedad y la historia y, en ese sentido, el presente es un momento en que se anudan las complejidades de varias crisis:** ecológica-planetaria, crisis del capitalismo neoliberal, crisis de paradigmas en las ciencias, crisis civilizatoria en un planeta donde la guerra ya no es una excepción, sino un pilar para el funcionamiento del capitalismo mundializado, etcétera.

En ese contexto de múltiples crisis, para los estudiosos de la arquitectura y la ciudad son importantes los fenómenos de arquitectura construida y deshabitada, el fenómeno que se observa en países como México de viviendas producidas masivamente, por empresas inmobiliarias, que permanecen deshabitadas, pero también las necesidades insatisfechas de clientes millonarios a arquitectos del *Star System* por obras que se regodearon en la espectacularidad formal, pero no cumplieron eficientemente las funciones requeridas por las demandas de sus clientes, en buena medida porque la espectacularidad formal se ha vuelto un fin en sí misma para esa clase de arquitectos; además de ello está **el desbordamiento físico, político, ambiental y cognoscitivo que conllevan las ciudades hipertrofiadas, las megalópolis,** y la indiferenciación entre tejido urbano y rural que ha derivado incluso en la invención de neologismos como “rurbanización”.³⁸ **Estas crisis de la producción de hábitat, en medio de crisis de gobernanza, crisis ambiental mundial, crisis del capitalismo y sus intentos de superación mediante nuevas colonizaciones,** entre ellas las del mundo de lo micro y lo nano (como los genes) y guerras, y en la esfera de lo intelectual, las **crisis de las disciplinas autónomas que se enfrentan a rebasamientos cognitivos** y a la propuesta de investigaciones transdisciplinarias y de la complejidad

El crecimiento urbano iniciado en la modernidad industrial capitalista generó la presencia masiva de población en las ciudades y la consiguiente penuria del hábitat descrita desde la obra clásica de Engels sobre la vivienda obrera en Inglaterra y por la literatura romántica y naturalista de Víctor Hugo a Balzac y Dickens.³⁹ Un ejemplo paradigmático es la modernización de París impulsada violentamente por el barón de Haussmann, que prolongó la guerra contra la comuna con la primera aparición de lo que hoy sigue existiendo como la política del trascabo e **inició, en el mundo moderno, la sustitución de la ciudad construida mediante el “modo intemporal” por la ciudad planificada y diseñada desde el poder.** La arquitectura del poder ha existido desde la

³⁸ Robert, J., (2012), *A reflection on “the idea of a town” and on the reality of cities in an uncertain time*, Grain, Consultado el 6 de mayo de 2016, https://www.grain.org/bulletin_board/entries/4596-a-reflection-on-the-idea-of-a-town-and-on-the-reality-of-cities-in-an-uncertain-time

³⁹ Engels, F., (2011), *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Consultado el 7 de mayo de 2016, disponible en pdf en internet <http://old.cjc.es/wp-content/uploads/2011/05/La-situaci%C3%B3n-de-la-clase-obrera-en-Inglaterra.pdf> Sobre las ciudades en el contexto del industrialismo capitalista: Lefebvre, H., (1972), *La revolución urbana*, España. Alianza Editorial.

antigüedad, no olvidemos que Vitruvio dedica sus *Diez libros de la arquitectura*⁴⁰ al César romano y que los romanos usaban trazas urbanas que les permitieran el control militar de las ciudades, pero aquí nos referimos a que, **en el mundo moderno, el capitalismo, la industrialización y nuevas capacidades militares se aparejan con una planificación urbana que deriva de necesidades de control militar y político de las ciudades y el territorio.**

La miseria de los trabajadores y sus familias fue motivo del nacimiento de pensamiento crítico moderno con los socialismos utópicos, cuyas ideas hicieron germinar diversas corrientes en la teoría crítica y en las propuestas de la arquitectura profesional. Una de ellas, la respuesta profesional arquitectónica y urbana del Movimiento Moderno, devenida ideología y práctica productiva hegemónica lo mismo en las metrópolis capitalistas que en los países del socialismo real; pero también las respuestas participativas, como la defendida por Hannes Meyer en el inicio de los gobiernos soviéticos y en México, después de 1938, en que visita por primera vez nuestro país, al cual vino a vivir en los años 1940; así como las diversas corrientes que proponen la participación en la arquitectura, objeto de esta propuesta de investigación.

La crisis actual en la producción de arquitectura y ciudad es en cierta medida producto de esa masificación de la población urbana bajo la industrialización capitalista, respondida en países como los latinoamericanos mediante el poblamiento popular en diversos grados de masividad y su autoproducción de vivienda, mientras, por otro lado, las propuestas arquitectónicas y urbanas del Movimiento Moderno, base de la ideología y de la formación profesional de los arquitectos hasta la actualidad, desembocan, asumidas por los productores estatales y de iniciativa privada, en la vivienda social y sus dramáticas condiciones: unos pocos éxitos, en casos de población de clase media, y fracasos cada vez mayores cuando se materializa como vivienda “de interés social”, más inhabitable mientras más **ajena a los patrones culturales del habitar popular.**

En el caso de la vivienda, la crisis se acentuó bajo el neoliberalismo, con el paulatino abandono del Estado de su papel como productor, la cancelación de políticas de crédito directo a los usuarios para autoproducción y el monopolio del ramo por empresas inmobiliarias privadas. Además el capitalismo neoliberal intensificó la colonización de las urbes, que ya apreciaba Henri Lefebvre desde 1968,⁴¹ y llegó hasta la competencia entre ciudades mercancía que quieren alcanzar la categoría de “clase mundial” mediante la intensificación de la especulación, la urbanización salvaje y agresivos procesos de gentrificación.⁴² Frente a todo ello, partiendo de lo que el arquitecto Christopher Alexander llama “modo intemporal de construir”, siempre ligado a las formas culturales locales del habitar y más acorde con el medio ambiente,⁴³ **surgió propuesta de consolidar la forma de producir hábitat de los poblamientos humanos y la**

⁴⁰ Vitruvio Polión, M., Los diez libros de arquitectura, Libro i, capítulo 1, parágrafo 2, Madrid, Imprenta Real, 1787, págs. 1 y 2.

⁴¹ Lefebvre, H., (1969), *El derecho a la ciudad*, Barcelona, España, Ediciones Península.

⁴² Sugranyes, A. et al, (editoras) (2010), *Ciudades para tod@s*, Por el derecho a la ciudad, propuestas y experiencias, Santiago de Chile, Habitat International Coalition.

⁴³ Alexander, Ch., (1981), *El modo intemporal de construir*, Barcelona, España, Ed. Gustavo Gili.

propuesta de asistencia profesional mediante arquitectos participativos, organizaciones no gubernamentales y sus redes y asociaciones como la Coalición Internacional por el Hábitat (HIC, por sus siglas en inglés), quienes acuñaron el concepto de producción social del hábitat, trayendo al terreno de la producción de arquitectura y ciudad el concepto de Marx de producción social y el de Lefebvre de producción social del espacio.⁴⁴

Mi investigación se inscribe en este punto: en la elucidación teórica (la genealogía de conceptos clave) y pedagógica sobre la producción social del hábitat a partir de conceptos como el “diseño participativo”, el concepto del arquitecto Gustavo Romero de “construcción social de lo espacial habitable” y el del arquitecto José Utgar Salceda de “arquitectura participativa”.⁴⁵ Esta propuesta de genealogía de la participación se inscribe en la línea de investigación Arquitectura, Diseño, Complejidad y Participación (ADCP), dirigida por los arquitectos Romero y Salceda.

La arquitectura participativa (cuyo sentido aclararemos en el primer capítulo de esta tesis) es un fenómeno complejo a estudiar, sean la producción social del hábitat, el diseño participativo, el modo intemporal de construir que ha dicho el arquitecto Christopher Alexander⁴⁶, las arquitecturas no profesionales arraigadas en las culturas de los pueblos y las arquitecturas profesionales que, conscientes de la complejidad del habitar y de los procesos de producción del hábitat, han propuesto de diversas maneras la participación, el diálogo transdisciplinario e intercultural de saberes, para **producir una arquitectura apropiada a las demandas de los habitantes, demandas culturalmente arraigadas y codificadas.**

Estas arquitecturas participativas tienen aspectos formales universales que pueden ser leídos como los “lenguajes de patrones” de Christopher Alexander⁴⁷, pero también tienen aspectos irreductiblemente locales y culturalmente arraigados, como la “arquitectura para todos los días” y especialmente la “arquitectura como práctica cultural”, de las cuales ha escrito el arquitecto colombiano Alberto Saldarriaga Roa.⁴⁸ Es la producción de hábitat, arquitectura y ciudad que reivindican el arquitecto británico John Turner como “libertad de construir”⁴⁹ y el arquitecto suizo radicado en México Jean Robert como “libertad de habitar”.⁵⁰ Estas expresiones, las cuales usan la palabra “libertad” como un concepto más primigenio que el de “derecho”, **derivan de una comprensión del**

⁴⁴ Lefebvre, H., (2013), *La producción del espacio*, Madrid, España, Capitán Swing.

⁴⁵ En esta línea de investigación, ADCP, realicé mi tesis de maestría Hernández, J., (2016), *Arquitectura, participación y epistemología en la producción social del hábitat*, UNAM, dirigida por los arquitectos José Utgar Salceda y Gustavo Romero.

⁴⁶ Alexander C., (1981), *El modo intemporal de construir*, Barcelona, España, Ed. Gustavo Gili.

⁴⁷ Alexander, C., (1980), *Un lenguaje de patrones*, Barcelona, España, Ed. Gustavo Gili.

⁴⁸ Saldarriaga R., A., (1988), *Arquitectura para todos los días. La práctica cultural de la arquitectura*, Bogotá, Colombia, Universidad Nacional de Colombia. Saldarriaga R., A., (2002), *La arquitectura como experiencia*, Bogotá, Colombia, Villegas Editores, Universidad Nacional de Colombia.

⁴⁹ Turner, J. F. C. y Robert Fichter (coord.), (1976), *Libertad para construir: el proceso habitacional controlado por el usuario*, México, México, Siglo XXI.

⁵⁰ Robert, J., (1999), *La libertad de Habitar*, México, México, Habitat International Coalition.

habitar posibilitada por la reflexión a partir de la crisis del hábitat en el mundo moderno y contemporáneo, crisis que Jean Robert, siguiendo las reflexiones de Heidegger y de Iván Illich, ha expresado como un fenómeno que desborda la crisis de vivienda y ha calificado, con Heidegger, como una “penuria del habitar”.⁵¹

Las crisis en el habitar y la producción de hábitat han tenido el efecto de abrir el camino a los cuestionamientos y a la discusión de las concepciones heredadas de la profesionalización de la arquitectura, su monopolio por las academias y universidades, verificada especialmente a partir del siglo XIX, y de su autonomía de las demás disciplinas del pensamiento y el producir, tanto constructivo como político, que se relacionan con su quehacer. Así pues, **necesitamos clarificar los vínculos conceptuales entre las arquitecturas participativas y el pensamiento teórico de la filosofía** y especialmente la fenomenología de entreguerras y posterior a la segunda guerra mundial (Edmund Husserl, Martin Heidegger, Karel Kosík, Klaus Held, y más recientemente en México algunos autores como Ricardo Guerra, Ángel Xolocotzi, Antonio Ziri3n, Alberto Constante)⁵², el pensamiento crítico que han ido elaborando una vertiente de pensadoras y pensadores heterodoxos como Simone Weil, Edith Stein, Teilhard de Chardin, Wendell Berry, Max Horkheimer y Theodor Adorno, Erich Fromm, Herbert Marcuse hasta desembocar en la escuela de Iván Illich y sus discípulos en México: Jean Robert, Gustavo Esteva, Javier Sicilia, Pietro Ameglio, así como el pensamiento complejo (Edgar Morin) que actualmente busca consolidarse como paradigma.⁵³

El sendero es denso, complejo, lleno de avances y retrocesos, porque esas corrientes críticas plantearon las crisis del pensamiento y de las culturas y civilizaciones en nuestro tiempo antes de la actual preocupación por temas como la sustentabilidad, el ecologismo, el feminismo, el pacifismo, la complejidad, la democracia participativa y la búsqueda de alternativas ante las crisis de nuestro tiempo. Encontrar los hilos conductores para una lectura enriquecida y una discusión seria y profunda de estas vertientes de pensamiento ayudará a comprenderlas en su actualidad constatable en el grupo de propuestas de participación en la producción de arquitectura y ciudad que hoy parecen florecer en diversos países.

⁵¹ Robert, J., *Óp. Cit.*

⁵² Heidegger, M., (1994), *Conferencias y artículos*, Barcelona, España, Ed. Odós. Heidegger, M. (Sin Fecha), *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Edición Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Held, K., (2003), “La crisis del presente y el inicio de la filosofía. Acerca de la relación Husserl-Heidegger”, en Ángel Xolocotzi, coordinador, *Hermenéutica y fenomenología, Primer coloquio, Cuadernos de filosofía, No. 34*, Universidad Iberoamericana, México. Kosík, K., (1967), *Dialéctica de lo concreto, Estudio sobre los problemas del hombre y del mundo*, México, México, Grijalbo. Kosík, K., (2012), *Reflexiones antediluvianas*, México, México, Ítaca. Ziri3n Q., A., “La noción de fenomenología y el llamado a las cosas mismas”, en Ángel Xolocotzi (coordinador), *Hermenéutica y fenomenología, Primer coloquio, Cuadernos de filosofía No. 34, Universidad Iberoamericana*, México, 2003, págs. 31- 58. Levinas, E., (1967), *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid, España, Editorial Síntesis.

⁵³ Robert, J., *Óp. Cit.* Horkheimer, M. y Theodor Adorno, (2002), *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, España, Editorial Trotta. Horkheimer, M. y Theodor Adorno, (2009), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, España, Ed. Trotta. Sicilia, J., (2002), “La destrucción de lo habitable” en *Proceso 1335*, 2 de junio de 2002, págs. 31 y 32.

Desde luego, para esta investigación son fundamentales tanto los autores mencionados como el arquitecto Henry Sanoff y los fenomenólogos Martin Heidegger y Klaus Held, los arquitectos de la línea de investigación ADCP Gustavo Romero, José Utgar Salceda, y algunos arquitectos que han reflexionado sobre el tema como Jean Robert, Christopher Alexander, John Habraken, Rodolfo Livingston, Michael Pyatock y Hanno Weber, John Turner, Enrique Ortiz, Alberto Saldarriaga, así como la periodista especializada en temas urbano- arquitectónicos Jane Jacobs, la arquitecta Mariana Enet, entre otros.⁵⁴

En el presente documento esbozamos una propuesta de **investigación genealógica, es decir, no una historia de las ideas a la manera tradicional, sino una lectura desde el presente, desde la formulación más contemporánea** del tema en autores como Saldarriaga Roa, Robert, por ejemplo, para encontrar los orígenes de conceptos de participación, complejidad y sustentabilidad en los autores antes mencionados. Se trata de una lectura crítica y de una discusión desde el presente, **desde la crisis actual en la producción de hábitat, arquitectura y ciudad.**

Los objetivos de esta tesis son:

Objetivo General

Construir una genealogía de algunas de las más importantes concepciones, ideas, teorías y prácticas productivas participativas de arquitectura y ciudad que nos orienten a través de la filosofía y el pensamiento crítico hasta el presente de crisis y alternativas desde la participación, la complejidad, la transdisciplina y la sustentabilidad.

Objetivos específicos

Indagar en las raíces teóricas de la producción social del hábitat en el pensamiento de Marx y su concepto de producción social y en pensadores marxistas.

Explorar las líneas genealógicas que derivan de la fenomenología y filosofías del siglo XX (Husserl, Heidegger) en arquitectos como Christopher Alexander. Jean Robert y Alberto Saldarriaga.

Hacer una lectura genealógica del pensamiento crítico en la vertiente de Iván Illich, sus posibles antecedentes en la fenomenología y en pensadores heterodoxos del siglo XX como Simone Weil, así como su importancia para una arquitectura participativa.

⁵⁴ Habraken NJ, (1994), "Soportes. Una alternativa al alojamiento de masas" en Hereu P., et. al., *Textos de arquitectura de la modernidad*, Madrid, España, Nerea. Jacobs, J., (2011), *Muerte y vida de las grandes ciudades*, Madrid, España, Capitán Swing Libros. Ortiz, E., (2012), *Producción Social de la Vivienda y el Hábitat. Bases conceptuales y correlación con los procesos habitacionales*, México, México, Habitat International Coalition.

Hacer una lectura genealógica y, cuando no sea posible, analógica, del pensamiento complejo desde las corrientes filosóficas y del pensamiento crítico abordadas, así como su atinencia para la arquitectura participativa.

Justificación

Actualmente asistimos a una crisis en la producción de hábitat, arquitectura y ciudad que está generando discusiones críticas y búsqueda de alternativas. Esta discusión se está dando lo mismo en libros de autores como los arquitectos y urbanistas Harvey, Ascher, Borja, Montaner, Muxí y Mongin que en revistas y sitios web de arquitectura.⁵⁵

Desde hace décadas producen arquitectura y reflexiones una serie de autores como los que hemos venido mencionando: Jean Robert, Christopher Alexander, John Habraken, Rodolfo Livingston, Michael Pyatock y Hanno Weber, John Turner, Enrique Ortiz, Alberto Saldarriaga, Jane Jacobs, en la línea ADCP: Gustavo Romero y José Salceda, entre otros. En diversos grados han producido reflexión teórica sobre la producción de hábitat desde un enfoque de complejidad, transdisciplina y participación.⁵⁶

Los materiales de sus reflexiones y propuestas están dispersos en libros y revistas, en cursos académicos, y no hay visiones de conjunto, recientes y asequibles, que los revisen críticamente e indaguen las raíces de sus posturas teóricas y productivas en disciplinas como la antropología, la filosofía, las ciencias sociales, la historia, la literatura y el pensamiento crítico en general.

La producción de un volumen que proponga una lectura y una revisión crítica genealógica de estas propuestas y alternativas de producción de hábitat, arquitectura y ciudad llenaría un vacío en la discusión teórica de los temas: arquitectura participativa, complejidad, transdisciplina y sustentabilidad. Además **puede ser una aportación para actualizar la currícula con la que son formados los arquitectos** para que lleguen a ser profesionales para quienes la transdisciplina sea una manera cotidiana de pensar el habitar y producir hábitat y arquitectura.

⁵⁵ Ascher, F., (2004), *Los nuevos principios del urbanismo*, Madrid, España, Alianza. Mongin, O., (2006), *La condición urbana. La ciudad en la hora de la mundialización*, Buenos Aires, Argentina, Paidós. Montaner, J. M., et al, (2011), *Arquitectura y política, Ensayos para mundos alternativos*, Barcelona, España, Ed. Gustavo Gili.

⁵⁶ Romero, G., et al, (coord.), (2007), *Herramientas de planeamiento participativo para la gestión local y el hábitat*, La Habana, Cuba, Red XIV.F "Tecnologías sociales y producción social del hábitat": Subprograma XIV Tecnologías para viviendas de interés social HABYTED del Programa iberoamericano de ciencia y tecnología para el desarrollo CYTED. Romero, G., et al, (coord.), (2007), *La participación en el diseño urbano y arquitectónico en la producción social del hábitat*, La Habana, Cuba, Red XIV.F "Tecnologías sociales y producción social del hábitat": Subprograma XIV Tecnologías para viviendas de interés social HABYTED del Programa iberoamericano de ciencia y tecnología para el desarrollo CYTED. Romero, G., (2012), *Participación, hábitat y vivienda, ensayo para la Maestría*, México, México, Facultad de Arquitectura, UNAM. López R., R., et al., (2014), *La complejidad y la participación en la producción de arquitectura y ciudad*, México, México, UNAM.

Incluso para los críticos de la participación y defensores de la autonomía disciplinar de la arquitectura, puede ser útil tener un mapa genealógico y una reconstrucción crítica de estas posturas, para conocer sus argumentos, sus expectativas, sus propuestas y límites.

Horizonte teórico

“El verdadero “movimiento” de las ciencias se produce por la revisión más o menos radical (aunque no transparente para sí misma) de los conceptos fundamentales. El nivel de una ciencia se determina por su mayor o menor capacidad de experimentar una crisis en sus conceptos fundamentales. En estas crisis eminentes de las ciencias se tambalea la relación de la investigación positiva con las cosas interrogadas mismas.”
Martin Heidegger.⁵⁷

El horizonte teórico, epistemológico, que permite formular este protocolo está sustentado en las concepciones de la línea de investigación ADCP: participación como diálogo de saberes, complejidad del habitar y de la producción del hábitat, así como la necesaria transdisciplina para abordarlo y sustentabilidad como exigencia de nuestro tiempo.⁵⁸

La filosofía, especialmente la fenomenología, nos plantea la necesidad de cuestionar el sentido de los conceptos normalmente usados sin cabal conciencia de su significado y de su origen en el pensamiento humano y la lengua que culturalmente nos condiciona y posibilita nuestro actuar y nuestras reflexiones. En especial desde Heidegger tenemos como relevante la reflexión que pregunta por el sentido de conceptos como el ser (ontología) y el interrogar por la esencia de los conceptos investigados, como la técnica y el habitar. Este cuestionamiento nos lleva a indagar hermenéuticamente en el habla, como la llama Heidegger, y con ello en la tradición del pensamiento filosófico y crítico, incluidos no solamente los científicos y filósofos sino los poetas, los literatos.⁵⁹

Asimismo, pensadoras como Simone Weil han buscado en el examen crítico de la tradición del pensamiento de Occidente, de los griegos a Descartes y el pensamiento moderno, **tanto las concepciones hegemónicas como las heterodoxas, marginadas pero no extinguidas, que nos permiten entender la crisis del mundo contemporáneo** y la necesidad de un pensamiento crítico que nos oriente a una transformación del trabajo, la técnica, la producción y la vida en comunidad.⁶⁰

⁵⁷ Heidegger, M., (Sin Fecha), *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Edición Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, pág. 29.

⁵⁸ Salceda S., J. U., (2005) *Contribuciones para una multi ciencia de la materialidad del hábitat humano, una perspectiva teórica y pedagógica*, tesis de maestría, México, UNAM.

⁵⁹ Heidegger, M., (1994), *Conferencias y artículos*, Barcelona, España, Ed. Odós. Heidegger, M., (Sin Fecha), *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Edición Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

⁶⁰ Weil, S., (1995), *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Barcelona, España, Paidós.

En la vertiente materialista la obra de Marx ha dejado profunda huella e influencia en los campos de las teorías críticas, desde la filosofía en autores tan diversos como Lukács, Gramsci, Marcuse, Fromm, Foucault, Žizek o Rosa Luxemburgo, o en América Latina Mariátegui y José Revueltas, y especialmente en las ciencias sociales como el filósofo y científico social Henri Lefebvre y en antropólogos como Marvin Harris y Clifford Geertz. Por sus implicaciones en las teorías de la producción del espacio, la antropología y otras ciencias sociales, la política y la economía, el pensamiento de Marx es relevante para entender la arquitectura, especialmente la participativa.

Para comprender y relacionar estas reflexiones o meditaciones de amplio y ambicioso alcance con el tema de la arquitectura participativa, compleja y sustentable, o al menos preocupada por la sustentabilidad, apelamos a una manera de historiar las ideas que **no intenta una narrativa tradicional o convencional sino una lectura crítica desde el presente y sus intereses vitales**. Esta indagación del origen de conceptos fundamentales como comienzo y no como una esencia transhistórica fue iniciada por Nietzsche en la *Genealogía de la moral*⁶¹ y ha sido formulada de manera metodológicamente compleja y crítica por Michel Foucault.⁶²

La pregunta por el origen, las huellas sobre las cuales caminan ahora las propuestas de arquitectura participativa, entendida como práctica cultural, planteada desde la libertad de habitar y la naturaleza esencialmente productiva del habitar, puede formularse desde este horizonte abierto por la filosofía de Nietzsche, la fenomenología, especialmente Heidegger y sus preguntas por el sentido de los conceptos y por interrogar a los fenómenos o a las cosas mismas, y por la manera de historiar críticamente del marxismo y de lecturas genealógicas como la de Foucault.⁶³

Pregunta problema

¿Qué reflexiones, conceptos y argumentos del pensamiento filosófico, fenomenológico, y el pensamiento crítico del siglo XX han permitido problematizar en su dimensión ontológica y epistemológica la producción de hábitat, arquitectura y ciudad, y su crisis actual para formular alternativas participativas, complejas y con preocupación por la sustentabilidad?

Intencionalidad

⁶¹ Nietzsche, F. (2002), *Genealogía de la moral, un escrito polémico*, Madrid, España, Alianza Editorial.

⁶² Moro A., O., (2006), *La perspectiva genealógica de la historia*, Santander, España, Universidad de Cantabria.

⁶³ Foucault, M., (1970) *La arqueología del saber*, México, México, Siglo XXI.

Las lecturas de autores como los arquitectos Christopher Alexander, Jean Robert y Alberto Saldarriaga permiten perfilar la influencia de Martin Heidegger en su manera de plantear los problemas, las reflexiones y propuestas de arquitectura como producción cultural, social, desde los distintos agentes involucrados en la producción: habitantes, autoridades, empresarios, profesionales de la arquitectura. En casos como el de Jean Robert, además de la sistematización de formas espontáneas de autoproducción de hábitat y arquitectura como las documentadas por John Turner, y la ya referida influencia de Heidegger, hay una referencia explícita y constante al pensamiento de Iván Illich.

Proponemos preguntarnos: ¿qué líneas genealógicas pueden leerse entre los pensadores de fines del siglo XIX a principios y mediados del siglo XX (Marx, fenomenólogos, Simone Weil, Lefebvre) y los autores que han formado el pensamiento de los arquitectos críticos de la arquitectura convencional que proponen una producción participativa y compleja? Apuntamos a esos autores porque sus reflexiones se anticiparon planteando problemáticas y reflexiones complejas sobre temas como la sustentabilidad, el ecologismo, el problema de la técnica y su relación con nuestro modo de vida actual, la necesidad de transformaciones en nuestra vida y nuestro mundo que alcanzan niveles civilizatorios, teniendo a la cultura y el pensamiento crítico como herramienta, el problema de la esclerotización de las empresas humanas más liberadoras cuando se burocratizan y dogmatizan, el problema de encontrar entre el ser humano y su entorno un pacto de paz y convivencia armoniosa y otros problemas que entonces ya les parecían emergentes y hoy son ineludibles en el pensar y el hacer humanos.

La propuesta de una genealogía asume que hay una serie de autores y de conceptos y argumentos claves cuya recuperación teórica puede realizarse y con ello dar material para la profundización y densificación tanto teórica como productiva en la arquitectura, vertientes participativas principalmente, pero incluso en las no participativas, sean privadas o estatales.

Metodología

Una genealogía no busca una esencia preexistente de los conceptos sino el comienzo, el nacimiento, contingente en su momento pero claro desde la perspectiva actual. Revisar cómo se originaron las cosas, los problemas, los pensamientos con los que los intentamos comprender y las propuestas con las que pretendemos solucionarlos, es una tarea que **no implica hacer la historia enciclopédica de cada cosa sino encontrar y leer los hilos más importantes que nos conducen desde los pensadores pioneros y originales al estado actual del debate.**

La investigación debe primero establecer qué entenderemos por la genealogía de una idea, así como de las prácticas productivas arquitectónicas asociadas a ella, de la

mano, principalmente, de Nietzsche y Foucault. Luego debe hacer un resumen de la situación actual del tema de las propuestas participativas, un panorama desde Alexander hasta Saldarriaga, Robert, Romero y Salceda (de la línea ADCP) especialmente de sus conceptos de participación, complejidad y sustentabilidad. A partir de ahí debe rastrear las influencias de unos autores en otros; por ejemplo: en Jean Robert: Heidegger e Illich, los autores y argumentos que enlazan la fenomenología y el pensamiento de Illich con *La libertad de habitar*. De la misma manera, remontar los conceptos a su elaboración teórica original como producción social del hábitat al concepto de Marx de producción social.

Hacia una genealogía de la arquitectura participativa

“La indagación que apunta directamente a la esencia y deja tras de sí todo lo que es inesencial, como un lastre superfluo, al proceder así pone en tela de juicio su propia legitimidad. Se hace pasar por algo que no es. Se presenta con la pretensión de ser una investigación científica, pero considera previamente probado el punto más esencial, la diferencia entre lo esencial y lo secundario, y lo sitúa por ello fuera de toda indagación. Quiere llegar a la esencia, no a través de un complicado proceso regresivo-progresivo –en el curso del cuál y gracias a cuya actividad la realidad se escinde en esencial e inesencial, al mismo tiempo que dicha escisión se justifica--, sino mediante un salto que la eleva por encima de las apariencias fenoménicas y, sin examinar siquiera tales apariencias, sabe ya qué es la esencia y cómo alcanzarla. Mas, por el propio hecho de mirar directamente a lo “esencial”, se salta la esencia y su persecución termina por alcanza la cosa sin la esencia, la vacua abstracción o una banalidad.” Karel Kosík⁶⁴

Comenzamos esta aproximación hacia una genealogía de la arquitectura participativa con estas palabras de la *Dialéctica de lo concreto* de Karel Kosík porque queremos con ellas destacar el horizonte teórico desde el cual intentamos conducir esta indagación a buen puerto. **Un horizonte crítico, materialista, que piensa las cosas desde las relaciones sociales mediante las cuales los seres humanos producen socialmente su vida**, y las piensa así porque pretende alcanzar la reproducción espiritual (teórica) de lo esencial de ese proceso material histórico. **Queremos pensar en el proceso social de producción y de materialización del hábitat humano: llámese territorio, poblaciones, aldeas y ciudades, barrios, fenómenos todos que, como totalidad, llamaremos, con Gustavo Romero, construcción social de lo espacial habitable**: “Entenderíamos el fenómeno de la construcción social de lo espacial habitable, como aquel que llevan a cabo los seres humanos y sociedades para poblar, habitar, adecuar, organizar el territorio en su conjunto: el campo, las aldeas, pueblos y ciudades. Lo que llamamos lo arquitectónico y lo urbano son parte de ese fenómeno.”⁶⁵ Y para abordar el fenómeno usaremos **la dialéctica de la totalidad concreta**, como explicaremos ahora.

Esta tesis de doctorado en arquitectura se inscribe en la línea de investigación Arquitectura, Diseño, Complejidad y Participación (ADCP), fundada por el maestro Gustavo Romero Fernández y el doctor José Utgar Salceda Salinas, línea de investigación en la cual **reflexionamos sobre el habitar y la materialización del hábitat desde los conceptos de producción social del hábitat**, acuñado por organizaciones no gubernamentales abocadas a la producción participativa y social de hábitat; **construcción social de lo espacial habitable**, acuñado por el maestro Romero Fernández para designar el fenómeno más general en el que se inscribe la producción y materialización del hábitat; y **arquitectura participativa**, propuesto por el doctor Salceda Salinas para

⁶⁴ Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, pág. 81.

⁶⁵ Gustavo Romero, *Participación, hábitat y vivienda* (tesis de maestría), FA, UNAM, México, 2012, pág. 10. A pie de página.

denominar a una arquitectura profesional que se fundamente en **conceptos centrales de la línea ADCP como participación, complejidad y sustentabilidad, entendidos como categorías de orden ontológico** (que apuntan a las estructuras de lo real) y epistémicas (conceptos para hacer una ciencia del habitar y de la materialización del hábitat, o como lo ha llamado el doctor Salceda: multicencia de la materialización del hábitat humano); arquitectura participativa respecto de la cual, el doctor Salceda expresa: “La disciplina arquitectónica renovada actuaría como una multi-ciencia transdisciplinar, como un complejo científico que permitiría explicar, estudiar, incidir en diversas formas y escalas (producir, reproducir o superar participativa y democráticamente, según sea el caso) aquellos eventos, trabajos y labores relativas a las diversas fases que implica la producción material del hábitat humano [...]”⁶⁶ Precisamente por este objetivo científico, queremos indagar la esencia y no la mera apariencia fenoménica de las cosas.

La arquitectura es una forma de producción social que permite la materialización de los espacios habitables y el hábitat humano. Está determinada histórica, social y culturalmente. Puede existir con o sin arquitectos, en tanto que profesionales especializados.

Sin embargo si consideramos al arquitecto un productor de hábitat, también pueden serlo los constructores no profesionalizados y sin título universitario, los que desde la visión profesionalizante universitaria se llamarían “arquitectos descalzos”, “constructores” o simplemente “albañiles”. **Es decir, aquí entenderemos por “arquitectura” también toda la producción autogestiva o autoproducción mediante la cual la mayor parte de la humanidad ha construido su hábitat, ha materializado su entorno habitacional y urbano, la mayor parte del tiempo sin el concurso de arquitectos. Para nosotros, eso es arquitectura, lo mismo que la obra proyectada por arquitectos.**

Esa arquitectura que llamamos producción social de vivienda y hábitat y que la mayoría de las veces las autoridades llaman “autoconstrucción” es limitada por los recursos económicos, materiales, de sus productores, pero obedece a una lógica propia, de su cultura y manera de habitar y de producir. **Es el origen del concepto producción social del hábitat y su complejidad suele estar más en el proceso de producción y en sus determinaciones histórico culturales que en su morfología.**

La historia de la arquitectura ha dejado fuera sistemáticamente a la mayor parte de la producción arquitectónica por centrarse en los objetos considerados artísticos, en la gran arquitectura. Sin embargo, **una historia realizada desde la producción social y la relación entre habitantes y espacios habitables socialmente producidos tendría ser más compleja: la historia de cómo los pueblos producen socialmente su arquitectura, todo su entorno urbano e incluso su territorio.**

La arquitectura profesional, como la conocemos actualmente, se originó en una especialización que se verificó a lo largo de la historia occidental desde la

⁶⁶ José Utgar Salceda Salinas, Contrines para una multicencia de la materialidad del hábitat humano, tesis de maestría, FA, UNAM, México, s/f, pág 91.

antigüedad, especialmente de lo que conocemos como “arquitectura del poder”, recordemos que Vitruvio dedica sus *Diez libros de arquitectura* al emperador de Roma; pero la arquitectura profesional tomó su forma actual, moderna, solamente a partir de la escolarización mediante academias y luego universidades y facultades o escuelas de la arquitectura como profesión universitaria. **Cuando en esta tesis hablemos de “arquitectura profesional” nos referiremos a la moderna arquitectura que se enseña como profesión en las facultades y escuelas universitarias.**

Observamos actualmente una crisis de la arquitectura profesional debida entre otros factores a su especialización. Ya desde Vitruvio se concebía que el arquitecto debía tener múltiples saberes y erudiciones, incluidos algunos literarios o políticos: “Será instruido en las Buenas Letras, diestro en el Dibujo, hábil en la Geometría, inteligente en Óptica, instruido en la Aritmética, versado en la Historia, Filósofo, Médico, Jurisconsulto y Astrólogo.”⁶⁷ Era ya una forma de pluridisciplina o multidisciplina.

Por el contrario, en nuestro tiempo, las licenciaturas en arquitectura suelen operar una reducción del proceso de producción arquitectónica (que va desde el conocimiento de “la demanda”, es decir, de lo que piden quienes la habitarán o la usarán, y quienes la van a producir, hasta su proyecto, diseño, construcción, modificaciones, conservación, reciclamiento, evaluación, compra-venta, análisis, crítica, teoría, docencia, etcétera). **Esta reducción, operada en la formación profesional universitaria, edita casi todas las actividades de la profesión del arquitecto realmente existente para simplificarla en el proyecto; e incluso del proyecto, se opera en los hechos una reducción al diseño y más aún, a la representación.**

Muchas consecuencias derivan de que esto suceda y que los arquitectos egresados deban aprender, ya sobre la marcha de su desempeño profesional, todo lo que no estudiaron en su taller de proyectos acerca de la arquitectura, de su entero proceso de producción,.

La arquitectura participativa, como la entendemos aquí, es una arquitectura profesional, que requiere una formación universitaria integral e inter, multi o mejor transdisciplinar. A los saberes del proyecto, el diseño, la construcción, la arquitectura participativa debe sumar, especialmente desde las ciencias sociales como la etnología o la psicología social, los saberes que le capaciten para dialogar con las personas involucradas en un proceso de producción de arquitectura y ciudad. **El arquitecto participativo tiene que saber entender interculturalmente el habitar del otro y hacer de él una lectura respetuosa que le permita establecer, mediante el diálogo, la demanda, así como participar en un proceso colectivo de diseño participativo o de co-diseño y de producción participativa de vivienda y hábitat.**

⁶⁷ Vitruvio Polión, M., *Los diez libros de arquitectura*, Libro i, capítulo 1, parágrafo 2, Madrid, Imprenta Real, 1787, pág. 3.

En otras palabras, **la arquitectura participativa es la arquitectura profesional, transdisciplinar, que permite formar al arquitecto como un sujeto con la actitud y la aptitud para participar en producción de hábitat asistida,**

La arquitectura participativa tiene que ser mucho más perceptiva que preceptiva, es decir, debe ser capaz de poner atención, escuchar, dialogar, observar, estudiar seriamente el habitar de los otros, en lugar de partir de un *a priori*, casi siempre basado en los gustos plásticos o artísticos favoritos de un arquitecto profesional, y menos aún pretender que son los otros quienes tienen que adaptarse y aún gustar de ese *a priori*, so pena de ser vistos como incultos, de mal gusto o bárbaros.

Desde luego que **un arquitecto participativo tiene que actuar en el contexto de un diálogo entre iguales y evitar todo resabio de una actitud paternalista o asistencialista, completamente contraria la responsabilidad y la conciencia democrática,** como acertadamente señala Paulo Freire: “El gran peligro del asistencialismo está en la violencia del antidiálogo, que impone al hombre mutismo y pasividad, no le ofrece condiciones especiales para el desarrollo o la “apertura de su conciencia que, en las democracias auténticas, ha de ser cada vez más crítica.”⁶⁸ **La participación en la producción social del hábitat puede proponerse generar conciencia crítica y democrática y no clientelismo y asistencialismo.**

Además del asistencialismo, otro riesgo para la democracia son los gobiernos que usan ese asistencialismo para sostener modelos clientelares de relación con los gobernados. Donde el clientelismo puede definirse como: “Aquellas relaciones informales de intercambio recíproco y mutuamente benéfico de favores entre dos sujetos, basadas en una amistad instrumental, desigualdad, diferencia de poder y control de recursos, en las que existe un patrón y un cliente: el patrón proporciona bienes materiales, protección y acceso a recursos diversos y el cliente ofrece a cambio servicios personales, lealtad, apoyo político o votos.”⁶⁹ Tales relaciones, que México conoce muy bien desde la era del Partido Revolucionario Institucional como partido de Estado, se presentan en los llamados gobiernos “neopopulistas”, encabezados por un líder carismático que establece un gobierno con un ejecutivo fuerte, quien fetichiza la relación con “el pueblo” mediante un estilo plebiscitario y de democracia delegativa. Suele llamarse “populismos” a estos regímenes y tampoco propician democracia, al igual que no lo hacen el asistencialismo y el clientelismo con el que se instrumentan: “El populismo, incluso si se somete a las reglas de la democracia, no sólo divide a la sociedad, sino que no pretende crear ciudadanos sino seguidores, que no es lo mismo.”⁷⁰

En tiempos de Antonio Gramsci, lo que hoy conocemos como populismo, los marxistas lo llamaban “bonapartismo”, “cesarismo plebiscitario” y Gramsci lo explica como “demagogia” así: “«Demagogia» quiere decir muchas cosas: en sentido peyorativo significa utilizar a las masas populares, sus pasiones sabiamente excitadas y alimentadas,

⁶⁸ Paulo Freire, *La educación como práctica de la libertad*, México, 1996, pág. 50.

⁶⁹ Irma Campuzano Montoya, *Sobre el populismo*, PRD, México, 2018, pág. 36.

⁷⁰ Irma Campuzano Montoya, *Ibid*, pág. 30.

para los propios fines particulares, para las pequeñas ambiciones propias (el parlamentarismo y el eleccionismo ofrecen terreno propicio para esta forma particular de demagogia, que culmina en el cesarismo y el bonapartismo con sus regímenes plebiscitarios). [...] El «demagogo» en sentido peyorativo se presenta como insustituible, crea el desierto a su alrededor, destruye y elimina sistemáticamente los posibles concurrentes, quiere entraren relación con las masas directamente (plebiscito, etc.), gran oratoria, efectos teatrales, aparato coreográfico fantasmagórico, se trata de lo que Michels ha llamado el «jefe carismático».)⁷¹

Como puede apreciarse, la participación y la democracia pueden falsificarse y simularse. Su adulteración por demagogias, populismos y asistencialismos clientelares es un peligro frente al que hay que permanecer vigilantes.

La presente indagación pretende revisar los conceptos relativos a la arquitectura participativa desde una perspectiva genealógica, partiendo de los trabajos de la propia línea ADCP, especialmente de sus dos arquitectos fundadores Gustavo Romero y José Salceda, sus tesis de maestría y doctorado, y de una serie de autores fundamentales, arquitectos y escritores como Alberto Saldarriaga, Jean Robert, Christopher Alexander, John N. Habraken, Hanno Weber y Michael Pyatock, Rodolfo Livingston, Jane Jacobs, Mariana Enet, Lucien Kroll, Henry Sanoff, John Turner, Christopher Day y otros. **Partimos de ellos porque explícitamente han propuesto una arquitectura que tome en cuenta el punto de vista no solamente de los especialistas, diseñadores y planificadores, sean arquitectos, ingenieros, urbanistas, políticos, sino de todos los participantes en el amplio y complejo proceso que se pone en marcha cada vez que se produce arquitectura y ciudad, comenzando por los propios habitantes y ciudadanos.**

Este punto de vista se opone al saber tecnocrático, es decir el positivismo⁷² llevado a las disciplinas proyectuales y constructivas. **Estas disciplinas se han ido consolidando como especialidades a espaldas de la participación social sobre todo desde el siglo XVIII.** La división social del trabajo, que ya existía antes del capitalismo, se ha agudizado y ha llegado a altos niveles de especialización y abstracción que ya no implica solamente la división por género (transgredida parcialmente por la incorporación femenina al trabajo asalariado), la división entre trabajo manual e intelectual (principal línea divisoria que marca la diferencia de posición profesional y, al menos imaginariamente, de clase entre arquitectos y constructores o albañiles), sino que se ha extremado a grados de abstracción tales que algunos arquitectos pueden plantearse el ideal o utopía de solamente diseñar y dejar a otros los trabajos rudos de la materialización de la arquitectura. Frente a ello, en la línea de investigación ADCP proponemos **reintegrar la profesión de la arquitectura a la integralidad del proceso productivo**, no solamente al diseño, ni siquiera solamente a la proyectación o la elaboración del proyecto, sino a la

⁷¹ Antonio Gramsci, El príncipe moderno, en La política y el Estado moderno, Público, Madrid, España, 2009, pág. 231.

⁷² Para una revisión crítica y una refutación científica del positivismo como ideología opresora que no puede explicar ni siquiera qué entiende por verdad, por pretender reducir todo al empirismo, puede verse de José Porfirio Miranda, Apelo a la razón, Teoría de la ciencia y crítica del positivismo, Ediciones Sígueme, Salamanca, España, 1988, 580 páginas.

producción de arquitectura y ciudad, de la materialidad del hábitat humano. **Para ello nos es muy interesante el concepto de “totalidad concreta”, usado por Karel Kosík para explicar el modo marxista de concebir la totalidad y de conocerla y explicarla con todas sus contradicciones y determinaciones.** Podemos entender esta totalidad en estos términos:

“El principio metodológico de la investigación dialéctica de la realidad es el punto de vista de la totalidad concreta, que ante todo significa que cada fenómeno puede ser comprendido como elemento del todo. Un fenómeno social es un hecho histórico en tanto y por cuanto se le examina como elemento de un determinado conjunto y cumple por tanto un *doble* cometido que lo convierta en hecho histórico: de un lado, definirse a sí mismo, y, de otro lado, definir al conjunto; ser simultáneamente productor y producto; ser determinante y, a la vez, determinado; ser revelador y, a un tiempo, descifrarse a sí mismo; adquirir su propio auténtico significado y conferir sentido a algo distinto. Esta interdependencia y mediación de la parte y del todo significa al mismo tiempo que los hechos aislados son abstracciones, elementos artificiosamente separados del conjunto, que únicamente mediante su acoplamiento al conjunto correspondiente adquieren veracidad y concreción. Del mismo modo el conjunto donde no son diferenciados y determinados sus elementos es un conjunto abstracto y vacío.”⁷³

Esta dialéctica de la totalidad concreta fue expresada por Karel Kosík desde 1961, décadas antes de la *Introducción al pensamiento complejo* de Edgar Morin,⁷⁴ y en lo esencial, es una elaboración de la filosofía de Karl Marx, del siglo XIX, todo lo cual desmiente la idea de que la cronología sirva para establecer que lo más reciente supera a lo anterior (la dialéctica de Marx, retoma la de Hegel de inicios del siglo XIX y tiene antecedentes tan remotos como Heráclito y otros presocráticos). Asimismo, **este remontarse del pensar a sus antecedentes invita a la tarea de elaborar las genealogías del pensamiento, donde cada reflexión potente es heredera de una tradición en el pensamiento humano, puesto que el conocimiento y la reflexión son también resultado de una producción social** y por ende se verifican en la historia.

Edgar Morin es deudor de una larga tradición dialéctica, desde los presocráticos hasta Hegel y Marx, pero prefiere encontrarse raíces más locales en su compatriota Blaise Pascal, por ejemplo, quizá porque busca alternativas para presentar el pensamiento complejo como no dependiente del hegelianismo y el marxismo. Así por ejemplo en el libro escrito por Edgar Morin y Anne Brigitte Kern, *Tierra Patria*:

“Lo particular se vuelve abstracto cuando se lo aísla de su contexto, del todo del que forma parte. Lo global se vuelve abstracto cuando no es más que un todo separado de sus partes. El pensamiento de lo complejo planetario nos envía sin cesar de la parte al todo y del todo a la parte.”⁷⁵

⁷³ Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, pág. 61.

⁷⁴ Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, España, Gedisa, 1998.

⁷⁵ Edgar Morin y Anne Brigitte Kern, *Tierra Patria*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires Argentina, 2004, pág. 191.

Ese texto podría ser una cita no textual de Karel Kosík en la cual en lugar de totalidad se usa “global” y en lugar de concreto, “complejo”. Y sin leer a Kosík, se podría encontrar huella del pensamiento de Marx o el de Hegel. Sin embargo, los autores de Tierra Patria prefieren mostrar un antecedente en el francés Blaise Pascal:

“La frase de Pascal se aplica aquí literalmente:

“En consecuencia, como todas las cosas son causadas y causantes, ayudadas y ayudantes, mediatas e inmediatas, y todas se vinculan por medio de un lazo natural e insensible que una a las más alejadas y a las más diferentes, creo imposible conocer las partes sin conocer el todo, tanto como conocer el todo sin conocer particularmente a las partes.”⁷⁶

No es casual que Blaise Pascal, uno de los primeros críticos del pensamiento moderno, use expresiones dialécticas, por su formación teológica y a través de ella de la filosofía medieval, pues la dialéctica atraviesa la historia de la filosofía desde los griegos hasta la actualidad porque es, en el pensamiento, la elaboración de una realidad concreta de totalidad y contradicción. Sin embargo, su desarrollo maduro moderno se verificó en las obras de Marx y Hegel y buscarse alternativas para eludir esa deuda es una manera, a mi juicio, de pretender que la complejidad no tiene antecedente en Marx.

Para que se entienda la relación entre la categoría de totalidad concreta y nuestra reflexión, pondremos algunos ejemplos que provisionalmente nos ayuden a aproximar el concepto a nuestras materias de reflexión. **Entendemos que nuestra reflexión debe abarcar la totalidad de la producción social de arquitectura y ciudad (materialización del hábitat humano) porque la arquitectura entendida como una producción artística o tecnoformal profesional es solamente una parte de la totalidad del fenómeno.** Y lo es, al menos, en dos sentidos: primero porque la arquitectura profesional es minoritaria en comparación con la arquitectura no profesional, llámese arquitectura local, vernácula, “modo intemporal de construir”⁷⁷ o producción social del hábitat como autoproducción sin asistencia profesional. Esta arquitectura “sin arquitectos” es la mayoritaria y por ende estudiar solamente la arquitectura de autor o de arquitectos profesionales es una **abstracción** y **si se toma por la totalidad sería una pseudoconcreción: un elemento separado artificialmente del conjunto en el cual debe inscribirse para entenderse y explicarse con todas sus determinaciones.**

Como usaremos más de una ocasión el término “pseudoconcreción”, dejemos aquí constancia de cómo lo explica Karel Kosík: “El conjunto de fenómenos que llenan el ambiente cotidiano y la atmósfera común de la vida humana, que con su regularidad, inmediatez, y evidencia penetra en la conciencia de los individuos agentes asumiendo un aspecto independiente y natural, forma el mundo de la pseudoconcreción.”⁷⁸ No es solamente la experiencia cotidiana con su familiaridad, sino las representaciones que nos

⁷⁶ Blaise Pascal, citado por Edgar Morin y Anne Brigitte Kern, *ibídem*.

⁷⁷ Christopher Alexander, *El modo intemporal de construir*, Barcelona, España, Ed. Gustavo Gili 1981.

⁷⁸ Karel Kosík, *Dialéctica del concreto*, pág. 27.

hacemos de ella en nuestra práctica sensible y utilitaria como praxis unilateral y enajenada, eso que solemos llamar sentido común, “cómo un conjunto de representaciones o categorías del “pensamiento ordinario (que sólo por un hábito bárbaro se consideran conceptos)”.⁷⁹ El filósofo checo pone un ejemplo clásico del marxismo: "Los hombres usan el dinero y realizan con él las transacciones más complicadas sin saber ni estar obligados a saber *qué* es el dinero."⁸⁰ La ideología, acorde con la praxis unilateral y fetichizada de nuestra vida ordinaria en un mundo capitalista, según la cual el dinero es un valor por sí mismo, es una pseudoconcreción, en cambio, si el dinero es pensado científicamente en su relación con las mercancías y del entero proceso de producción en el capitalismo tenemos una teoría que destruye la pseudoconcreción y encuentra detrás del dinero antes fetichizado las relaciones sociales de producción y el modo de producción que nos permiten entender su esencia, lo que es el dinero. De la misma manera, **los juicios elaborados con base en los saberes, gustos y preferencias de los arquitectos profesionales, cuando se extrapolan a la arquitectura construida mediante producción social del hábitat, se convierten en un prejuicio porque desconocen las lógicas de esas maneras de producir y los valores de uso de culturas distintas a las que forjaron el paradigma de la arquitectura profesional como actualmente la entendemos. Al desconocer esas determinaciones, el juicio que se forma es abstracto o pseudoconcreto.**

Siguiendo con los ejemplos: En otro sentido, el momento de la proyectación, como tarea artística e intelectual en el estudio de uno o más diseñadores arquitectónicos profesionales es solamente una fase de la totalidad del proceso de producción de arquitectura, que comprende desde la expresión de una demanda arquitectónica de los habitantes hasta no solamente su materialización sino el momento de comenzar a habitarla e incluso las adaptaciones o modificaciones que los habitantes realizan a los objetos arquitectónicos para apropiárselos. De manera que **centrar el concepto de arquitectura en la elaboración del proyecto es una abstracción probablemente motivada por el afán de exaltar el momento aparentemente de pura creación intelectual y artística, pero no corresponde a la totalidad concreta del proceso de producción social de la arquitectura.**

Un ejemplo más: tomar a la vivienda o a la casa habitación como el objeto de los afanes del arquitecto, incluso con las mejores intenciones y vocación social, es también hacer una abstracción, porque **una vivienda no puede entenderse sin su relación con otras viviendas, con la calle, con el barrio, con el espacio público, con el equipamiento urbano y con la ciudad, incluso con el territorio, con la relación campo- ciudad o los complejos urbanos.** Por ello la abstracción en el tema de la vivienda y su trabajo como diseño de prototipos conduce a la “viviendopatía” (como le llama el doctor Salceda), así como a la crisis de miles de viviendas deshabitadas que se verifica en algunas ciudades. La ausencia de un conocimiento científico sobre el tema es uno de los factores que han conducido al fracaso en la producción mercantil de la llamada vivienda social.

⁷⁹ Kosík, *Ibid*, Pág. 26.

⁸⁰ *Ibidem*.

Una pseudoconcreción, una totalidad vacía y simplificada del concepto de ciudad, fue lo que nos ofreció el urbanismo del Movimiento Moderno, especialmente las cuatro funciones de habitar, trabajar, recrearse y circular, propuestas por Le Corbusier y llevadas a la Carta de Atenas, que **dieron lugar a una simplificación de lo que es una ciudad y como consecuencia a la propuesta de dividirla en zonas monofuncionales que van en contra de la experiencia histórica de la pluralidad de funciones de cada zona urbana, con su complejidad y riqueza.** El fracaso de esa forma de diseño y planificación urbana es análogo al de la vivienda deshabitada.⁸¹

La arquitectura entendida como la obra de genios creadores también ha dado lugar a sus *enfants terribles*, quienes hacen una crítica, principalmente estética, de la arquitectura moderna y posmoderna como una producción de espacio arquitectónico y urbano diseñado y planificado, artificial, caótico, abigarrado, hecho de materiales efímeros o duraderos pero destinado mayormente al fracaso como “espacio basura”, tal como lo llama el arquitecto del *star system* Rem Koolhaas: “El producto construido (...) de la modernización no es la arquitectura moderna, sino el “espacio basura”. El “espacio basura es lo que queda después de que la modernización haya seguido su curso, o más concretamente, lo que se coagula mientras la modernización está en marcha: su secuela. La modernización tenía un programa racional: compartir las bendiciones de la ciencia, para todos. El “espacio basura” es su apoteosis, o su derretimiento... Aunque cada una de sus partes es fruto de brillantes inventos –lúcidamente planeados por la inteligencia y potenciados por el cómputo infinito--, su suma augura el final de la Ilustración, su resurrección como una farsa, un purgatorio de poca calidad. El “espacio basura” es la suma total de nuestro éxito actual; hemos construido más que todas las generaciones anteriores juntas, pero en cierto modo no se nos recordará en la misma escala. Nosotros no dejamos pirámides. Conforme al nuevo evangelio de la fealdad, hay más “espacio basura en construcción en el siglo XXI que lo que ha sobrevivido del siglo XX...”⁸² Aunque su texto es un alegato esteticista a veces más basado en los juegos de palabras (“Lo cosmético es desde ahora lo cósmico...”⁸³) que, en los argumentos, es sintomático de los límites de un discurso crítico basado en las percepciones antes que en un análisis teórico. Sin embargo, muestra una inconformidad con el resultado de un siglo de construcción desaforada.

Las descripciones de Rem Koolhaas dejan de ser meras descripciones cuando **un análisis histórico, y con ello, económico, político, cultural, geográfico, las incluye en la totalidad concreta de la producción social del territorio, la arquitectura y la ciudad** en el *Sunbelt* estadounidense, como lo hace Carlos García Vázquez en *Antípolis*,

⁸¹ Para una crítica de este modelo de ciudad funcionalista puede verse: Karel Kosík, “El triunfo del método sobre la arquitectónica”, en *Reflexiones antediluvianas*, Ítaca, México, 2012; Christopher Alexander, “A city is not a Tree”, *Design*, London: Council of Industrial Design, No. 206, 1966. Asimismo, Jane Jacobs, *Muerte y vida de las grandes ciudades*, Madrid, España, Capitán Swing Libros, 2011. Estos textos los he comentado en mi tesis de maestría, Javier Hernández Alpizar, *Arquitectura, participación y epistemología en la Producción Social del Hábitat*, México, Facultad de Arquitectura, UNAM, 2016.

⁸² Rem Koolhaas, *Espacio basura*, Gustavo Gilli, Barcelona España, 2007, págs. 6-7.

⁸³ *Ibid*, pág. 62.

El desvanecimiento de lo urbano en el Cinturón del Sol. Ahí las corrosivas descripciones de Koolhaas sobre las ciudades genéricas, como Atlanta, se pueden entender en la totalidad concreta de la producción de *Antípolis*: ciudades inestables, indiferenciadas, insustanciales e inmateriales, con arquitecturas, más que efímeras, de obsolescencia programada.⁸⁴

La separación artificial de un hecho del conjunto de fenómenos o de la totalidad en la que debiera estudiarse y comprenderse conduce a esas abstracciones, pseudoconcreciones y fetichizaciones ideológicas que se reciben como análisis de objetos artísticos y sus posibles experiencias estéticas. **Para regresar de esas abstracciones a la complejidad y concreción de los fenómenos deseamos estudiar totalidades como la construcción social de lo espacial habitable, la producción social del hábitat y la arquitectura participativa.**

Entendemos que la concepción ideológica moderna, capitalista y burguesa, de la arquitectura como obra de autor, como una de las bellas artes y como una profesión liberal tecnocrática o tecnoartística es un hecho histórico reciente, que se inicia quizá con los artistas y pensadores renacentistas y se institucionaliza solamente a partir de la profesionalización y escolarización de las disciplinas proyectuales como ingeniería y arquitectura (aproximadamente desde el siglo XVIII) y del diseño (apenas en el siglo XX), pero que **en el resto de la historia de la humanidad la arquitectura ha sido una producción social, además de un hecho cultural, determinado por las relaciones, los modos y los procesos de producción social de cada sociedad y época histórica y que en ese sentido ha sido participativa, porque es producida por cada sociedad según sus condiciones materiales e históricas,** pero a partir del surgimiento y la consolidación de una arquitectura profesional, académica, escolarizada y universitaria, **se ha ido perfilando una disciplina tecnocrática, artística o técnica, a espaldas de los habitantes y dependiente de los saberes y sobre todo de la ideología de la arquitectura del poder o la gran arquitectura,** para usar el nombre que le da Gustavo Romero. El fracaso de esta arquitectura profesional autónoma y obcecadamente negadora de los demás participantes en los procesos de producción social de la arquitectura y la ciudad se ha producido cuando, saliendo de sus usuales edificaciones de gran significación religiosa, ideológica y política, intentan abordar el tema de la vivienda de las masas urbanas que crecieron con la industrialización capitalista desde los siglos XIX y XX. **Se acercaron así, sin saber cómo hacerlo, a formas culturales de habitar desconocidas por la academia.**

Nuestras reflexiones sobre la arquitectura participativa, entendida en el restringido sentido contemporáneo que surge en respuesta a la especialización, de manera análoga y paralela a como el pensamiento complejo en la vertiente de autores como Edgar Morin surge como respuesta y alternativa a la especialización tecnocrática, o a la manera como el marxismo nace como crítica al capitalismo. **Esta alternativa crítica nos ha puesto frente a la necesidad de rastrear los orígenes, las raíces de las vertientes**

⁸⁴ Carlos García Vázquez, *Antípolis*, El desvanecimiento de lo urbano en el Cinturón del Sol, Barcelona, España, Gustavo Gili.

filosóficas y de pensamientos (se llamen a sí mismos o no filosofías) que han permitido a los arquitectos y teóricos de la arquitectura enfrentar al positivismo, a la tecnocracia y plantear un pensamiento, y práctica, de la arquitectura social, cultural, participativo y crítico. Esta delimitación del tema nace de la naturaleza de la producción social del hábitat asistida como alternativa ante el fracaso de la arquitectura profesional frente al reto de la interculturalidad. **La arquitectura participativa es en todo caso una respuesta alternativa que propone una nueva manera de formar a los arquitectos con un perfil transdisciplinar.**

Por el momento señalamos tres vertientes genealógicas que son claras por explícitas: (1) desde la denominación “**producción social del hábitat**” que nos lleva a las categorías filosóficas y científicas de Marx como producción social, relaciones sociales y modos de producción, es decir la perspectiva materialista para entender la historia, la sociedad y la ciencia, que Karel Kosík llama “reproducción espiritual de la realidad”. **Aquí tenemos un hilo conductor hacia Marx y el marxismo.**

Otra vertiente (2) nos lleva a autores como Jean Robert y John Turner que se han basado en el pensamiento de Iván Illich y (3) en el caso de Jean Robert, a Martin Heidegger. Tenemos así **vasos comunicantes hacia Marx, Illich y Heidegger**. Y exploraremos otros que podrían conducirnos de Illich a **Simone Weil**.

Sin duda que implica un reto encontrar los hilos conductores a las raíces intelectuales de la diversidad de autores que pueden estar en la base de las críticas de los arquitectos participativos al Movimiento Moderno y a las maneras actualmente hegemónicas de producir arquitectura (especialmente la arquitectura del poder, arquitectura como arte o gran arquitectura, como la llama Gustavo Romero) y de su apuesta por formas participativas que se aproximan a las maneras espontáneas e históricamente predominantes de arquitectura no profesional, local, vernácula o “intemporal” (Alexander), que en un sentido muy amplio podemos llamar producción social del hábitat.

Esperamos hallar los principales hilos conductores, especialmente a partir de la idea de una genealogía, rastreando la concepción que de ella tienen Nietzsche y Michel Foucault, o Martin Heidegger, pero también Marx, porque **las raíces y orígenes de las cosas no están solamente en el pasado sino también en los procesos presentes, por lo cual se pueden y deben hacer no solamente rastreos genealógicos diacrónicos o en la historia sino sincrónicos, en las esencias de procesos actuales** (lo que hace Marx al estudiar el fenómeno actual del capital como proceso histórico hoy dominante). Digamos que, retomando un concepto de biólogos y psicólogos, cuando se busca el origen de algo en una estructura actual se aborda su ontogénesis y cuando se indaga en su historia es su filogénesis. Esas búsquedas de orígenes y comienzos son formas de genealogías.

Para emprender este rastreo genealógico tenemos que comenzar por esclarecer los conceptos que nos sirven como referente para entender los fenómenos que estudiaremos: para ello necesitamos el concepto de totalidad concreta de Karel Kosík porque no queremos movernos solamente entre abstracciones, sino llevar el pensamiento por el camino que hace ese movimiento progresivo-regresivo del fenómeno a la esencia y de la

totalidad a sus contradicciones **para regresar a una totalidad cada vez más enriquecida, comprendida por sus contradicciones y sus determinaciones que la hacen concreta.** Explica Karel Kosík:

“En la filosofía materialista, la categoría de totalidad concreta es, ante todo y en primer lugar, la respuesta a la pregunta ¿qué es la realidad? Y sólo en segundo término y como resultado de la solución materialista a esta primera cuestión, es y puede ser un principio epistemológico y una exigencia metodológica. [...]

“El conocimiento de la realidad, el modo, la posibilidad de conocerla, dependen, en fin de cuentas, de una concepción implícita o explícita de la realidad. La cuestión de cómo puede ser conocido lo real, va precedida de otra fundamental: qué es la realidad.”⁸⁵

Por eso decimos que nuestra triada de conceptos: participación- complejidad- sustentabilidad es “ontoepestémica”: pensamos en una realidad que es compleja (suma de totalidad y contradicción, por ende totalidad concreta) y que por lo tanto debe ser abordada con los conceptos de complejidad, dialéctica, transdisciplina, participación y sustentabilidad.

A reserva de que los conceptos se vayan perfilando, explicando y definiendo mejor conforme nuestra búsqueda vaya aportando elementos para hacerlo, tratemos de expresar qué entenderemos y cómo entenderemos conceptos básicos para este trabajo.

El concepto de construcción social de lo espacial habitable fue propuesto por el maestro Gustavo Romero para denominar y para pensar el fenómeno más general, la totalidad en la cual están inscritos los fenómenos que nos ocupan: se trata de un concepto que quiere devolver al suelo material e histórico- social un fenómeno que la manera normalmente esteticista, puramente formal o morfológica, a lo sumo morfológico- funcional de concebir la arquitectura ha llevado a una suerte de “platonismo” (en el sentido corriente del término, el platonismo para el pueblo que Nietzsche criticó): la arquitectura como sabia composición de las bellas formas bajo la luz, parafraseando una descripción de Le Corbusier que en mayor o menor grado muestra el amor por las formas de la arquitectura profesional entre el siglo XVIII y el presente. Esta idealización de la arquitectura como trabajo formal, tecnoartístico, se convierte en el caso extremo en una variante de “platonismo” que pone las formas arquitectónicas en una especie de **sitio ahistórico, sacado de todo contexto social, cultural o antropológico, haciendo tabla rasa de las formas de habitar locales, fácticas, histórico-sociales y culturales**, y extrapolando los modelos de espacios geométricos asépticos fabricados con concreto, acero y cristal como un modo universal o al menos internacional, que haríamos mejor en llamar transnacional. Además del papel de dominio y hegemonía que cumple semejante arquitectura, como ha señalado Alberto Saldarriaga,⁸⁶ ontológica y epistemológicamente es criticable porque opera una reducción ideológica, lo que llamaríamos en términos de Karel Kosík una pseudoconcreción: **desvincula el proceso de producción de arquitectura y ciudad de**

⁸⁵ Karel Kosík, *Ibid.*, pág. 54.

⁸⁶ Alberto Saldarriaga Roa, *Arquitectura para todos los días. La práctica cultural de la arquitectura*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1988.

una mirada crítica sobre las relaciones sociales de producción social, el modo de producción capitalista industrial, la producción social que hace posible el espacio, el territorio, los poblamientos: aldeas, pueblos y ciudades, y en ellos, las calles, barrios, casas, espacio público y demás hábitat material. Independientemente de una discusión pendiente sobre si es una construcción social o una producción social (o es ambas), con el concepto de construcción social de lo espacial habitable se emplaza y direcciona la indagación sobre un suelo materialista, social, científico, histórico, lo cual no desdeña los aspectos formales de la arquitectura, pero los desplatoniza y obliga a explicarlos científicamente en el horizonte de la producción social como totalidad concreta.

Al regresar la producción de arquitectura del mundo idealizado de las artes y la intelección pura (por ejemplo la geometría pura) al mundo material de las relaciones sociales de producción, aparece el concepto de participación con todas sus implicaciones políticas, epistemológicas y ontológicas. La participación cuestiona el modelo de la arquitectura de autor, tomado de la concepción moderna burguesa de las bellas artes, y, tal como hace el Bertolt Brecht de las preguntas de un obrero que lee, cuestiona si el arquitecto hizo solo toda la obra y no necesitó de un equipo de profesionales, de constructores, albañiles, carpinteros, plomeros tablarroqueros, jardineros, que a su vez viven en una sociedad donde se incluyen todos los productores de materiales, herramientas, máquinas, y pregunta también si no la ciudad toda es, como diría Henry Lefbvre, una obra social y agregamos incluso los conocimientos de todos, desde el más explotado albañil hasta los saberes tecnoconstructivos y de cálculo matemático de arquitectos e ingenieros fueron producidos, todos y todo ello, socialmente, materialmente. Quizá por ello resulta tan incómodo en ciertos contextos de arquitectos profesionales la mención de la participación: porque si bien no invita a la desaparición de la figura del arquitecto profesional y de su formación universitaria, sí cuestiona su idealización como artista o genio creador y **obliga a pensar su función social de nuevo: como profesional de una transdisciplina que exige muchos saberes y reflexiones críticos y sociales, además de reconocer un saber y un rol activo en la producción a los actores antes considerados ideológicamente como ajenos al diseño o al proyecto arquitectónico.** Considerando que el aura artística es ya una secularización de lo sagrado del arte premoderno en el arte moderno burgués,⁸⁷ a esos ojos la participación y su carga de mundo social, histórico y político debe aparecer como una nueva e intolerable desacralización y peor, una politización de un mundo formal que se quería creer neutral ideológicamente o progresista sin muchas connotaciones políticas; todo eso debe provocar una suerte de instinto reflejo macartista, a la manera de: han profanado el mundo aurático del arquitecto.

En descargo de la acusación de politizar la arquitectura podemos decir que ella está siempre ya implicada en la política, aunque no sea explícito su carácter, su ideología será más negada y escondida mientras más conservadora sea.

⁸⁷ Puede verse por ejemplo cómo lo explica Hans Heinz Holz en su ensayo De la obra de arte a la mercancía, Gustavo Gili, Barcelona, España, 1979, págs. 10- 33.

Además el arte mismo, si acaso se empeñan en considerarla artística, es de suyo una actividad humana con fuerte carga simbólica, incluida la política e ideológica, sea en un sentido crítico o en uno alienado. No obstante, para efectos de una arquitectura participativa, inscrita deliberadamente en la producción social del hábitat, preferimos compartir la idea de Hannes Meyer, según la cual; “La arquitectura como «materialización de las emociones del artista» no tiene justificación alguna”.⁸⁸

Más que como una obra de arte individual, a la producción social le interesa la arquitectura como obra colectiva, como hecho cultural, social e histórico material. En todo caso, si hay una percepción estética de la materialidad del hábitat por parte de los productores y habitantes de la misma, ésta se ve implicada en la diversidad cultural de las formas del habitar.

La crisis de la concepción esteticista de la arquitectura parece ser tal que incluso algunos arquitectos que siguen defendiendo la concepción artística de la misma reconocen que, en muchos casos, la arquitectura de autor da la espalda al habitar. Un ejemplo es Juhani Pallasmaa: “Nuestro concepto de arquitectura se basa en la de objeto arquitectónico perfectamente articulado, un artefacto artístico desprovisto de vida. [...] En lugar de estar motivada por la visión social del arquitecto o por una concepción empática de la vida, la arquitectura se ha vuelto autorreferencial y autista.”⁸⁹ El arquitecto artista deviene autista, diría Pallasmaa.

Y el hecho de que las preferencias estéticas de los arquitectos modernos no son compartidas por todos no sólo lo muestran disidentes como Christopher Alexander, sino personas que la ven desde otras profesiones y paradigmas, como se aprecia en estas palabras pronunciadas por la economista, periodista y escritora británica Bárbara Ward en la Conferencia de Estocolmo en 1972: “La arquitectura moderna me parece a mí absolutamente idéntica y casi igualmente horrible por doquier se manifiesta. Esos barquilleros levantados, esos campos de concentración verticales ligeramente decorados con elegantes hornos de gas son los mismos de Santiago de Chile a la Bahía de Tokio.”⁹⁰

Respecto a la idea de participación, hay una imagen que la expresa como sinónimo de libertad, como lo escribe la filósofa francesa Simone Weil: “un equipo de trabajadores en cadena, supervisados por un capataz, es un triste espectáculo, mientras es bello ver a un grupo de obreros de la construcción, detenidos por una dificultad, reflexionar cada uno por su lado, indicar distintos medios de acción y aplicar unánimemente el método concebido por uno de ellos, que puede, indiferentemente, tener o no autoridad oficial frente a los otros. En semejantes momentos la imagen de una colectividad libre aparece casi pura.”⁹¹ Excelente descripción, aunque sea **como ideal, de la libre colaboración, del diálogo de**

⁸⁸ Hannes Meyer, “Construir”, en Hereu, Pere, et al, Textos de arquitectura de la modernidad, Nerea, Madrid, España, 199, pág. 261.

⁸⁹ Juhani Pallasmaa, *Habitar*, Gustavo Gili, Barcelona, España, 2016, pág. 15.

⁹⁰ Bárbara Ward, “Discurso de Estocolmo”, en Maurice F. Strong (compilador), ¿Quién defiende a la Tierra?, FCE, México, 1984, pág. 17.

⁹¹ Simone Weil, Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social, Paidós. Barcelona, España, 1995, págs. 121- 122.

saberes y de la democracia epistémica. Ni siquiera describe un mundo sin jerarquías sino un mundo donde las jerarquías no sean el prejuicio por el que se valoran o no los conocimientos y las opiniones, **la autoridad no está en un título jerárquico sino en las cosas mismas, los problemas y las respuestas.** Así el profesional de la construcción, arquitecto, ingeniero u otro, **no se ve deshonrado por aceptar las aportaciones de otros sino que, por el contrario, demuestra la seguridad de su propia valía aceptando el conocimiento de los demás actores de la producción.**

En las primeras reflexiones sobre la producción social del hábitat se habló del diseño participativo e incluso de la planeación participativa, pero entendiendo que la totalidad concreta a que se enfrenta el arquitecto profesional no es solamente el diseño o el proyecto sino el proceso entero de producción de arquitectura y ciudad, es pertinente hablar, como lo hace el doctor Salceda Salinas de arquitectura participativa: “La participación arquitectónica alude a un término acuñado por Saldarriaga: a la arquitectura para todos los días, a la práctica multi-cultural de la arquitectura... a algo que podríamos llamar arquitectura participativa: nuevas e imaginativas formas de ejecutar e incidir en las demandas socio-espaciales de sectores poblacionales que en la manera tradicional del actuar (y el pensar) arquitectónico no pueden ser sujetas de esa intervención...”⁹²

Con ese concepto de arquitectura participativa expresamos una concepción consciente, explícita y deliberadamente participativa, es decir no participativa en un sentido vago, general, implícito o trivial sino propositiva, epistemológica y políticamente participativa. Aquí hablamos de una concepción de la profesión arquitectónica como transdisciplina que entiende la participación desde su concepción ontológica y epistemológica: **la realidad concreta es compleja y por ende intervenir sobre ella necesita la participación de los saberes de todos los actores,** y política, puesto que **si la arquitectura y la ciudad son producidas socialmente entonces todos los productores y habitantes tienen derecho a participar en las decisiones,** desde la producción social de la vivienda y el hábitat hasta lo que llamamos, con Henry Lefebvre, el derecho a la ciudad, el derecho a decidir el futuro de la ciudad como obra de todos, producto de la sociedad. Esta perspectiva social debe servirnos para recordar verdades sencillas, elementales, enterradas bajo los escombros del estado de bienestar desmantelado y rematado como chatarra por el neoliberalismo: **verdades como que el arquitecto puede y debe producir valores de uso con mucha más intención en el habitar y la cultura que valores de cambio, como exige el orden especulativo hegemónico.**⁹³

⁹² José Utgar Salceda Salinas, *Arquitectura participativa, Una propuesta etnológica y fenomenológica para la construcción de una multi ciencia de la materialidad del hábitat humano*, pág. 39.

⁹³ Al respecto nos parece atinente lo expresado por David Harvey en entrevista, reivindicar el valor de uso en contra de la preponderancia capitalista del valor de cambio. Fernando Arellano Ortiz, “Para superar el capitalismo, el valor de uso debe prevalecer sobre el valor de cambio: David Harvey, en *Marxismo Crítico*, <https://marxismocritico.com/2012/10/29/para-superar-el-capitalismo-el-valor-de-uso-debe-prevalecer-sobre-el-valor-de-cambio/> publicado el 29/10/2012. Consultado el 11/11/2016.

Así pues, la producción de la materialidad del hábitat humano requiere entonces de un entendimiento crítico de nuestro mundo, tanto de nuestro mundo histórico concreto y complejo, como del “mundo de la vida”, para decirlo con el concepto que acuñó Edmund Husserl. **La necesidad de una amplitud de conocimientos de diversas fuentes para lograr esa transdisciplina es otro de los motivos para indagar los hilos genealógicos del pensamiento crítico que hace posible esta visión de la producción social de arquitectura y ciudad. Porque necesitamos que la formación universitaria de los arquitectos participativos incluya esos autores, textos y conceptos.**

Qué es y cómo se hace una genealogía de la arquitectura participativa

“Genealogía es, en primer lugar, actualidad. Tanto en Nietzsche como en Foucault, la pregunta por la historia está orientada por una actualidad que, desde Hegel, se ha convertido en la tarea principal de la filosofía. Nietzsche crítica la posición historicista que utiliza el pasado para legitimar el presente y se refiere a la necesidad de crear un procedimiento historiográfico no "objetivista" que mantenga una relación vital con los problemas de la actualidad. Para Foucault, "genealogía quiere decir que yo mismo lo analizo a partir de la cuestión presente". Si Foucault afronta una genealogía histórica de la sexualidad, de la prisión o de la locura es, como diría Bourdieu, para "volver a poner en marcha la historia" y mostrar que dicha historia implica una forma de entender los fenómenos que podría adoptar, en el futuro, una forma distinta. En definitiva, la genealogía muestra que lo que hoy creemos universal y necesario es en realidad histórico y contingente.” Óscar Moro Abadía.⁹⁴

Tendemos a olvidar el origen de las cosas, solamente vemos lo presente o el presente inmediato y lo vemos incompleto, con ese recorte, esa edición simplificada de lo que pasa, tendemos a juzgar, incluso a poner nuestros prejuicios por delante, sin cuestionarnos de dónde viene todo esto. Ante esa tendencia a la inmediatez, es preciso subrayar la necesidad de hacer la genealogía de las cosas, buscar sus orígenes y raíces para comprenderlas y poder decidir no frente a la inmediatez sino frente a una reflexión cabal, integral. Sin una buena genealogía de los fenómenos, corremos el peligro de habérmolas con una pseudoconcreción que naturalice y autonomice de nosotros los fenómenos cotidianos del presente como si fueran una forma necesaria del mundo. **Una genealogía que nos muestre el comienzo, las peripecias de su historia y la contingencia de las cosas nos aproxima a una visión de totalidad concreta.**

⁹⁴ Óscar Moro Abadía, La perspectiva genealógica de la historia, UNIVERSIDAD DE Cantabria, Santander, 2008, España, pág. 25.

La arquitectura, lo hemos dicho antes, en la mayor parte de su historia y en la mayor parte de los territorios geográficos que ha cubierto con sus edificaciones, ha sido no profesional, sin autor individual que la firme. **Esta arquitectura y los poblados y ciudades así producidos lo han sido socialmente, son materializaciones del hábitat que corresponden a una diversidad histórica y antropológico- social de culturas, es decir de maneras de habitar.** No obstante, la pretensión, implícita o explícita, de dejar las decisiones sobre esa producción y materialización en manos de uno o unos pocos expertos ha ganado para sí la autoridad institucional de la academia y la universidad, de la industria de la construcción, las grandes empresas inmobiliarias y sus intereses; es hegemónica por motivos muy terrenales y crematísticos, actualmente funciona para el valor de cambio en el mercado y para el valor simbólico en las edificaciones del poder, pero se presenta mediante un discurso de las bellas artes y las humanidades. Rastreando su esencia histórica la hemos llevado al terreno de la producción social, pero con ella nos encontramos el concepto de participación.

Frente a esa versión hegemónica, la genealogía que emprendemos, la cual puede antojarse como aventurarse en un laberinto, necesita un hilo conductor y por ello proponemos la participación. Además, no negamos el carácter polémico que la genealogía tiene desde Nietzsche, quien en *La genealogía de la moral* probó a mostrar el origen terreno de los valores, del significado de bueno y malo, con ayuda de filología y penetrante y aguda psicología.⁹⁵ Así pues **las genealogías son también documentos que aportan armas para el litigio por la verdad (que no se desliga del poder), tanto como por entender la historia de la manera como pensamos las cosas.** Así muestra conciencia de ello Michel Foucault:

“Llamamos pues "genealogía" al acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales: el acopiamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de este saber en las tácticas actuales. Esta fue la definición provisoria de la genealogía que traté de dar en el curso de los últimos años.”⁹⁶

También este carácter de “saber histórico de las luchas” lo reivindicamos como uno de los propósitos de este trabajo. El erigirse del saber tecnocrático en monopolio experto sobre el construir y el edificar ha producido como ignorantes a los no arquitectos, en el activo sentido de **producir a los otros como los que no saben o cuyos saberes se rebajan a opiniones inexpertas y no autorizadas.** “Los procesos de opresión y de explotación, al excluir grupos y prácticas sociales, excluyen también los conocimientos usados por esos grupos para llevar a cabo esas prácticas. A esta dimensión de la exclusión la he llamado epistemicidio.”⁹⁷

⁹⁵ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Un escrito polémico, Alianza Editorial, Madrid, España, 1996.

⁹⁶ Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, Editorial Altamira, La Plata, Argentina, 1976, págs. 18-19.

⁹⁷ Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, México, Siglo XXI, 2009, pág. 12

No es casual que Foucault realice las genealogías de “saberes sujetos” (“contenidos históricos que fueron sepultados o enmascarados dentro de coherencias funcionales o sistematizaciones formales”⁹⁸) y ello lo lleve a investigar temas como la sexualidad, la prisión o la locura, normados y controlados, codificados por el poder como objetos de estudio no legítimos como no sea para buscar su control y normalización. Así también **ha sido codificada desde la arquitectura profesional la autoproducción como la no arquitectura, como la mera construcción, y sus productores han sido negados como productores de saberes y de arquitectura y ciudad.** Hay una gran confluencia entre los propósitos de una reivindicación de la producción social del hábitat y sus productores y los de autores como Foucault y De Souza Santos que investigan estos saberes sujetos o saberes de los agentes subalternos. Además, **romper con la idea de que el mundo hegemónico de la arquitectura profesional como único saber legítimo es destruir una pseudoconcreción y abrirse a la posibilidad donde la arquitectura profesional es una parte de un fenómeno mayor: la construcción social de lo espacial habitable.**

La genealogía de la arquitectura participativa tiene que partir de nuestros problemas e intereses actuales, excavar en la tradición de la que venimos y mostrar su actualidad, su vigencia, polemizar adoptando el punto de vista de la participación como horizonte ontológico, epistémico, político y mostrar el vigor y la relevancia de ella, como es el caso de la producción social del hábitat, concepto que ahora tenemos que exponer para redondear nuestros puntos de partida.

La mayor parte del tiempo (por eso Alexander le ha llamado “modo intemporal de construir”) y en la mayor parte del mundo los pobladores, habitantes, ciudadanos, los seres humanos autoproducen y materializan su hábitat. Cuando los arquitectos profesionales enfrentaron en el siglo XX el tema de la vivienda, que antes no había sido de sus afanes más importantes, encontraron que es **una producción que obedece a otras lógicas, no las del producto terminado que se diseña por completo en el gabinete y se construye como pieza acabada desde el inicio, sino una producción gradual que crece paulatinamente al ritmo de los recursos y posibilidades de quienes comienzan a habitarla incluso durante el proceso de su construcción.** Cuando la nombraron, para distinguirla de las ya conocidas (por los arquitectos) formas estatal y privada-mercantil de producir, las organizaciones no gubernamentales (ONG Hábitat) la llamaron “producción social del hábitat”.

Si bien nada se produce de otra manera, dado que en el sistema capitalista tanto la producción social del Estado como la producción privada comercial ocultan la producción social y modifican su finalidad (habitar) para poner por delante la meta de la ganancia económica o política, el control social, **los productores que se asumieron deliberada y explícitamente sociales, retomaron de la tradición marxista el concepto de “producción social” y lo pusieron en el nombre mismo del fenómeno, mostrando con ello sus raíces sociales, la participación, una postura política que apuesta por el bien común.** Uno de los actuales integrantes de la Coalición Internacional para el

⁹⁸ Michel Foucault, Genealogía del racismo, pág. 17.

Hábitat (por sus siglas en inglés HIC, cuyas oficinas para América Latina y actualmente sede de su coordinación mundial se encuentran en la Ciudad de México), el arquitecto Enrique Ortiz, define así la producción social de vivienda:

“Produce sin fines de lucro, por iniciativa y bajo el control de autoproductores individuales u organizados y de empresas sociales, viviendas y conjuntos habitacionales que asigna a demandantes principalmente de bajos ingresos que, por lo general, son identificados y participan activamente desde las primeras fases del proceso habitacional.”⁹⁹

Digamos que la producción privada mercantil produce teniendo como objetivo el valor de cambio de la mercancía vivienda u objeto arquitectónico, el Estado produce con el objetivo político de ostentar el valor simbólico y el del control social, en tanto que la producción social del hábitat pone por delante **el valor de uso: el habitar, con todo el contenido material y simbólico, cultural y espiritual** que tiene (sin que esto obste para que lo producido tenga también un valor de cambio, y en un momento dado, alto, por la consolidación de la vivienda y el barrio en su valor de uso).

Además de este origen histórico y social del fenómeno de la producción social del hábitat asistida como propuesta alternativa profesional (origen de la actual arquitectura participativa), necesitamos conocer **las tradiciones de pensamiento y reflexión a las que recurrieron los arquitectos participativos para entender el fenómeno de la materialización participativa del hábitat**, y ese será el sendero central de esta investigación.

⁹⁹ Enrique Ortiz, Producción Social de la Vivienda y el Hábitat. Bases conceptuales y correlación con los procesos habitacionales, México, México, Habitat International Coalition, 2012, pág. 41.

Panorama de las propuestas participativas en producción de hábitat y arquitectura

“La arquitectura la hacen los pueblos”.¹⁰⁰

Entender los fenómenos, los problemas, los conceptos y las morfologías urbano-arquitectónicas es una tarea que nos lleva necesariamente al asunto de su génesis y su producción: las morfologías arquitectónicas y urbanas no pueden entenderse ni explicarse cabalmente como un objeto autónomo, descontextualizado de la historia de sus productores y habitantes.

En el apartado anterior mencionamos, como ejemplo, el ensayo de entendimiento de las ciudades estadounidenses contemporáneas ubicadas en el *Sunbelt*, entre Los Ángeles y Miami (una distancia que para un europeo puede equipararse a la que hay entre Barcelona y Ankara), escrito por el catedrático español Carlos García Vázquez, *Antípolis, El desvanecimiento de lo urbano en el Cinturón del Sol*.¹⁰¹ Se trata de un breve y enriquecedor libro que aborda el tema de ciudades que transgreden los conceptos que los estudiosos de la ciudad y la arquitectura, especialmente europeos, han hallado como notas esenciales de lo urbano.

Los títulos de sus capítulos son: “Inestable, La ciudad sin permanencia; Indiferenciada, La ciudad sin diversidad; Insustancial, La ciudad sin memoria; Imaterial, La ciudad sin consistencia; Epílogo, La implosión de Antípolis”. Son frases que evidencian la paradoja: Las notas descriptivas de estas Antípolis son justamente lo contrario de las que definieron a las ciudades clásicas: permanencia, diversidad, memoria, consistencia. Y lo más importante es que no se explican mediante un expediente puramente idealista, **no se trata simplemente de que los diseñadores urbano-arquitectónicos no sepan hacer ciudad o de que tengan un “retraso” respecto de sus pares en otras ciudades del mundo o aun de otras regiones de los Estados Unidos**. Esa forma de materializar su hábitat, con sus arquitecturas efímeras, de obsolescencia programada, sus prefabricados industrialmente producidos para ensamblarse pieza por pieza, sus historicismos y regionalismos de catálogo, incluso con escenografías Disney, y esas características suburbanas, además de centros con una historia de apenas hace muy pocos años y con grandes extensiones de naturaleza, lagos, desiertos, parques, granjas, incorporadas como un valor paisajístico propio, son resultado de la dinámica capitalista que transformó una región, antes equiparada, en todos los sentidos, con el desierto del Sahara, en una prospera zona donde el capital tiene una lozana vida desterritorializándose y reterritorializándose, donde inversionistas que siguieron a la industria militar, la aeronáutica y aeroespacial, convirtieron la zona en una pujante y rica región que desafía el sentido común de lo urbano porque **obedece a un capitalismo postfordista que se**

¹⁰⁰ Lema impreso en las playeras de los organizadores del primer Encuentro Nacional de Arquitectura Comunitaria, UAM Azcapotzalco, 27, 28 y 29 de noviembre de 2019.

¹⁰¹ Carlos García Vázquez, *Antípolis, El desvanecimiento de lo urbano en el Cinturón del Sol*, Barcelona, España, Gustavo Gili.

muda y muta destruyendo creativamente y reciclando o reconstruyendo según lo dicten las necesidades de la valorización del valor, y llevando consigo a la gente a migrar constantemente y estar siempre como recién llegados.

El autor de *Antípolis* comprende y explica el desarrollo de estas singulares ciudades y sus tipologías urbano-arquitectónicas en el contexto de la historia, la economía, la política, la cultura, incluso la idiosincrasia de los Estados Unidos en su región solar, sureña y orgullosamente Suburbia.

Comenzamos con una referencia a este ensayo porque nos parece que es una de las perspectivas necesarias para comprender la producción de arquitectura y ciudad; una manera de abordarlos que nos aporta comprensión concreta, más que las historias especializadas que narran por un lado la historia de las ideas, por otro la de los objetos, por otro la de las cotidianidades, por otro la de las grandes transformaciones socio históricas, etcétera.

Así pues, qué nos dice este enfoque integral respecto al fenómeno que queremos comprender en arquitectura: el alejamiento de la arquitectura profesional de la comprensión de sus condiciones de producción social y la especialización de la disciplina como arte o técnica de expertos, academizada y universitaria, con la autoatribuida facultad de interpretar “la demanda”, una codificación del habitar de los futuros usuarios del hábitat construido; la crisis de estas propuestas profesionales, especialmente en materia de vivienda para las mayorías, pero incluso en materia de la ciudad; y la propuesta por varios arquitectos y productores en distintos lugares del mundo de tomar en cuenta las opiniones, saberes y decisiones de los habitantes y de todos los agentes productores de vivienda, arquitectura y ciudad. **Esta propuesta que llamamos con distintos nombres como “diseño participativo, producción social de hábitat y arquitectura participativa”, tiene un origen y concretos motivos históricos que le dan razón de ser y sentido.**

La profesionalización de la arquitectura y la consolidación de la figura del arquitecto como artista o técnico especializado es un proceso moderno que inició desde el renacimiento, al menos, pues sabemos que los procesos que cristalizan en el renacimiento se vienen sedimentando en la larga duración desde la edad media, pero su institucionalización se verifica a partir de las academias europeas en el siglo XIX y de ahí se lleva el proceso a las ex colonias como México en ese mismo siglo. Lo esencial de la currícula formadora de arquitectos prevalece desde entonces en las universidades de todo el mundo y en las mexicanas desde luego hasta el siglo XX y la actualidad.¹⁰²

La arquitectura europea que propone modelos, estilos, escuelas, ha cambiado constantemente desde el neoclásico hasta las corrientes más recientes, llámense posmodernas, regionalistas, neohistoricistas y deconstructivistas. Es en la primera mitad

¹⁰² Una aproximación breve y acertada al tema puede hallarse en Ernesto Alva Martínez, “La enseñanza de la arquitectura”, en González, Gortázar, Fernando, *Arquitectura Mexicana del siglo XX* (2004), México, México, Conaculta, págs. 231- 241.

del siglo XX cuando, con el movimiento moderno, se consolida un modo de entender y de practicar la producción profesional de arquitectura.

El crecimiento moderno de las ciudades, especialmente las metrópolis capitalistas y luego las capitales de las colonias y excolonias, después de la revolución industrial y con el capitalismo contemporáneo, hizo urgente el tema de la vivienda; en Europa, especialmente durante el periodo de reconstrucción después de las dos guerras mundiales, pero en nuestros países, como dice Jean Robert, también se asumió el ese modo de entender el tema como “déficit de viviendas”.¹⁰³ Es decir, la demanda alta de un bien de consumo que aparentemente tendría que resolver el Estado, y luego el mercado, esto es, las megaempresas inmobiliarias, independientemente de que en nuestros países esto se resolviera mejor con la autoproducción, como entendió y explicó muy bien John Turner.

Así lo expresa la primera ley de Turner: “Cuando los usuarios controlan las decisiones más importantes y son libres para aportar su propia contribución al diseño, construcción o administración de su vivienda, ambos, proceso y medio ambiente producidos, estimulan el bienestar individual y social. Cuando los usuarios no tienen control sobre las decisiones clave ni son responsables de ellas, el rededor de alojamiento puede convertirse en un impedimento para la realización personal y una carga para la economía.”¹⁰⁴

Sin embargo, **en la lógica del Estado y la del mercado, una demanda masiva requería formas de producción masivas, por ende estandarizadas, incluso de prototipos, como había enseñado la industria:** Así lo entendieron los principales representantes del movimiento moderno, de la máquina de habitar de Le Corbusier con su estética del ingeniero,¹⁰⁵ al diseño universal: desde una cuchara hasta edificios y ciudades, como lo entendiera la Bauhaus.¹⁰⁶ En este sentido, los arquitectos profesionales, y con ellos las universidades formadoras de arquitectos, son hijos de su tiempo.

Así surgen dos propuestas, **la profesional con sus teorías de la vivienda, la arquitectura y la ciudad, respuestas profesionales que quieren ser universales, hechas para seres humanos que no son sino proyecciones del europeo promedio,** como la propuesta de Modulor para vivienda y las del Congreso Internacional de Arquitectura Moderna (CIAM, 1928- 1959) para la ciudad, Congreso que, por cierto, en su etapa final comenzó a criticar el paradigma moderno. Y frente a ella, **la respuesta popular de la autoproducción y la profesional de la participación como alternativa a la crisis de la vivienda moderna de diseño.** Tal vez la distinción de Henry Lefebvre¹⁰⁷ ayudaría a comprenderlo: por un lado, el *habitar*, como productor premoderno y luego

¹⁰³ Jean Robert, *La libertad de Habitar*, México, México, Habitat International Coalition, 1999.

¹⁰⁴ John FC Turner y Robert Fichter(coord.), *Libertad para construir: el proceso habitacional controlado por el usuario*, México, México, Siglo XXI, 1976, pág. 19.

¹⁰⁵ Le Corbusier, “Estética del ingeniero, arquitectura”, en Pere Hereu et al, *Textos de arquitectura de la modernidad*, Madrid, España, Nerea, 1994. Le Corbusier y Françoise de Pierrefeu, *La casa del hombre*, Barcelona, España, Apóstrofe, 1999.

¹⁰⁶ María Rosa Palazón Mayoral, “Rebelión de los diseñadores. Lo útil y lo placentero”, en Archipiélago, *Revista cultural de Nuestra América* No. 77, julio- septiembre de 2012, págs. 63- 66.

¹⁰⁷ Henry Lefebvre, *El derecho a la ciudad*, Barcelona, España, Ediciones Península, 1969.

moderno de la resistencia y del derecho a la ciudad, frente al *hábitat*, resultado ya del diseño y la planeación profesionales modernas y avanzada del capital y el mercado capitalista, con el Estado a veces como mediador y otras como gestor subordinado (en el “desvío de poder”¹⁰⁸ neoliberal).

Con la profesionalización del diseño y la producción de vivienda y ciudad y la operación planificadora, reguladora y productora de Estado, pero principalmente del mercado (que poco a poco va monopolizando la producción y desplazando tanto al Estado productor como a la autoproducción o producción social del hábitat), **el proceso entero de producción social es subsumido por una producción inmobiliaria cuyo objetivo es el valor de cambio, la acumulación y la ganancia, y para la cual el habitar, los valores de uso y sus cualidades culturales, así como la participación de los habitantes y de todos los productores no especialistas, queda relegada**, aparentemente subsumida en algunas fases del proyecto como la construcción de la demanda y el programa, en manos de la capacidad interpretativa y de la creatividad de los arquitectos profesionales.¹⁰⁹

Un antecedente: el programa

La participación en arquitectura nunca ha estado ausente del todo. Lo que ocurre es que la arquitectura moderna fue gestando una ideología según la cual el arquitecto se propone como un experto que monopoliza las decisiones de la producción y especialmente las del diseño del proyecto de arquitectura. Sin embargo, en la naturaleza misma de la producción arquitectónica está **implícita** la relación entre el arquitecto y el destinatario de lo producido: el habitante o usuario.

En el proceso formativo convencional del arquitecto como experto en el diseño de proyecto arquitectónico hay un concepto clásico: el programa. Éste es un elemento necesario para todo proyecto y su naturaleza tiene implícita la relación con el destinatario del objeto arquitectónico, por ello, aunque limitado por la concepción de que el arquitecto interpreta la demanda y construye el programa y el diseño del proyecto sin participación de actores ajenos, **el programa encierra ya una tensión dialéctica e intencional: la finalidad de la arquitectura es el habitar y por ende los habitantes.**

¹⁰⁸ Desviación de poder como lo entienden los redactores del Tribunal Permanente de los pueblos Capítulo México en el documento “El despojo y depredación de México, Libre comercio y desviación de poder como causas de la violencia estructural, la impunidad y la guerra sucia contra los pueblos de México” disponible on line en [http://www.frecuencialaboral.com/multimedia/Acusaci%3%b3n-General-Introductoria-TPP-Cap%3%adtulo-M%3%a9xico-Versi%3%b3n-corta-sin-anexos%20\(1\).pdf](http://www.frecuencialaboral.com/multimedia/Acusaci%3%b3n-General-Introductoria-TPP-Cap%3%adtulo-M%3%a9xico-Versi%3%b3n-corta-sin-anexos%20(1).pdf) (Consultado el 25 de mayo de 2017)

¹⁰⁹ Para entender el concepto convencional de “proyecto” tomamos como referencia la muy completa descripción y explicación de Alfonso Muñoz Cosme, *El proyecto de arquitectura, Concepto, proceso y representación*, Barcelona. España, Editorial Reverté, 2008.

Así define el programa el teórico de la arquitectura mexicano José Villagrán: “El programa es, pues, la suma de las finalidades causales arquitectónicas y, por tanto, cabe entender estas finalidades en dos aspectos fundamentales: uno el esencial o fisonómico, el que se refiere al construir espacialidades aptas para que el hombre viva en ellas su existencia colectiva, las habite, y el otro el accidental o genérico: el que dentro de lo esencial o fisonómico la obra persigue en su individualidad. El primero abarca, como se ve, a todos los demás fines si son arquitectónicos y, por tal virtud, representa una categoría esencial, la de exigir como finalidad la habitabilidad de los espacios construidos por el hombre y sus cosas. La habitabilidad no puede estar sino presente en todo programa de arquitectura, porque cuando deja de estarlo y las espacialidades que le dan solución dejan de ser habitables, las formas construidas dejan de ser, o mejor dicho, no son arquitectura, así respondan a otros fines que, como éste de la habitabilidad, pueden ser esenciales.”¹¹⁰

La “habitabilidad”, entendida como la cualidad de ser habitable o de poder ser habitado, es esencial porque es el destino o la finalidad, la causa final del objeto arquitectónico, pero no es la única determinante del programa: “Los tres determinantes [del programa arquitectónico] han sido el destino, la ubicación y la economía.”¹¹¹

La primera determinante, la habitabilidad o la cualidad de ser habitable, implica muchas determinaciones formales, morfológicas, necesarias para que el objeto sea tal.

La ubicación es entendida por Villagrán García en el doble sentido de geográfica-espacial y de cronológica-histórica: la conjunción de estas coordenadas la denomina con un neologismo “cronotópica”.

“Destino, ubicación geográfica y economía de los medios, no pueden eludir su pertenencia y raigambre al momento histórico en que se dan; esto es a una temporalidad ubicada. Al imaginar una obra, se imagina y crea en un momento propio, en el tiempo que se vive. No puede ser atemporal, aunque el creador se lo propusiere.”¹¹²

Y desde luego, esa ubicación cronotópica no solamente **arraiga el objeto arquitectónico en un clima y una serie de determinantes físicas sino en la historia, la sociedad y la cultura, un clima espiritual determinado:** “Este ambiente abarca desde lo físico del suelo hasta lo espiritual de la colectividad que en él habita y vive. Al darse una creación arquitectónica en el tiempo y en la espacialidad, consecuentemente sus determinantes y exigencias programales le serán propias y poseerán una ubicación igualmente propia.”¹¹³

La cultura como el ámbito de la producción humana al que la arquitectura se adscribe es clara para Villagrán García: “La arquitectura [...] se alinea en toda cultura

¹¹⁰ Villagrán García, José, Teoría de la arquitectura, edición, prólogo, biografías y notas de Ramón Vargas Salguero, UNAM, México, 1988, *Ibíd.*, 236- 237.

¹¹¹ Villagrán, *Ibíd.*, pág. 239.

¹¹² *Ibíd.*, pág. 240.

¹¹³ *Ibíd.*, pág 240.

como uno de sus integrantes, y requiere por antonomasia ubicarse en un lugar y tiempo como el todo del que es una porción.”¹¹⁴

Desde luego que todos estos conceptos son necesarios para hacer concreta la idea de una arquitectura. Quizás la diferencia fundamental entre la concepción de Villagrán y la de una arquitectura participativa es que el arquitecto José Villagrán considera a la arquitectura una profesión artística, por ende, de autor. Así que los determinantes del programa: destino (finalidad: habitar), ubicación (espacial e histórica: cronotópica) y la economía (de los materiales, plenamente ligada a su ubicación geográfica e histórica) son elementos con los que el arquitecto estudia el proyecto, construye la demanda y el programa.

En las propuestas de arquitectura y diseño participativos esos mismos elementos: destino, ubicación y economía son determinantes para la producción de arquitectura, pero su complejidad es abordada con la ventaja de la participación: no solamente de los usuarios o habitantes, sino de un conjunto de agentes de la producción que están involucrados en el proceso entero desde la demanda, el estudio de lugar, la construcción de opciones y alternativas, la toma de decisiones hasta el entero proceso de materialización del hábitat.

Las propuestas de la participación

“Siempre hay una solución simple, clara y plausible para los problemas complejos. Invariablemente es falsa”. Henri-Louis Mencken¹¹⁵

La crisis del paradigma moderno de producción de arquitectura se verificó muy pronto en el tema de la vivienda, en las diferentes propuestas como el alojamiento de masas, John Habraken cita el siguiente texto, de un defensor de la producción de alojamiento de masas, en el que se retrata claramente la resistencia de los habitantes que desesperaba al Ing. J. Van der Waerden: “Los obreros – y esto es lo esencial en el asunto – ven en la terrible monotonía de filas interminables de casas idénticas un asalto a su personalidad, a su libertad, a su humanidad; este tipo de alojamiento le convierte a uno en un animal gregario, en un siervo, en un ser dependiente. (...) Y, ahora, esta forma de alojamiento, que ha sido rotundamente caracterizada en un órgano revolucionario como “un uniforme,

¹¹⁴ *Ibid.*, pág. 243.

¹¹⁵ Henri-Louis Mencken, citado a pie de página por Jorge L. Tizón, *Psicopatología del poder, Un ensayo sobre la perversión y la corrupción*, Herder, Barcelona, España, 2015, pág. 115.

un pienso, un pesebre”, se les aparece como que van a ser apilados aparte en algo parecido en una cárcel celular.”¹¹⁶

Citado por uno de los arquitectos promotores de la participación del usuario en la arquitectura, John Habraken, este texto muestra **el rechazo de los seres humanos a ser almacenados en albergues uniformes, donde el habitar ha sido dictado por un diseñador y proyectista ajeno por completo a la cultura, la manera de habitar de sus víctimas.**

El contraste se agudiza si el diseñador proyectista enfrenta problemas de interculturalidad, como cuando le piden diseñar viviendas para sectores populares.

Este ejemplo, el intento fallido de diseñar viviendas para el barrio formado por invasión en el Pedregal de Santo Domingo, ilustra este tipo de casos: “Como Indeco, Fideurbe instaló en la colonia casas-muestra (prototipos) calificadas por los colonos como pichoneras por su diseño y pequeño tamaño. Un concepto de vivienda popular que desconoce (y excluye) las tradiciones culturales y las estrategias de supervivencia de las clases explotadas para proveerse de alimentos y algún recurso monetario, criando gallinas, puercos o guajolotes. Y porque, como se ha señalado, hay una racionalidad distinta en el uso del espacio cuando se construye una vivienda de antemano según los valores estereotipados de la arquitectura convencional”.¹¹⁷

Incluso en la ficción se ha recogido esa imagen de la vivienda inadecuada, como en la novela de Michel Ende, *Momo*, en la cual un albañil, Nicola, dice: “Lo peor son las casas que hacemos. Eso no son casas, eso son... eso son almacenes de gente. Se le revuelve a uno el estómago”.¹¹⁸

Para quienes comenzaron a proponer abrir el proceso de producción arquitectónica, incluida su fase de diseño, a la participación tanto de los habitantes o usuarios como de todos los agentes del proceso productivo, estaba claro que **en la soledad del arquitecto frente a la página en blanco no se encontraba la posibilidad de solución**: El matemático y arquitecto Christopher Alexander expresó así la convicción de que el proceso reducido al diseñador arquitectónico como sujeto frente al proyecto y diseño experto de un objeto arquitectónico sería un callejón sin salida:

“Lo que ha destruido la arquitectura es la concepción de que un hombre controle por completo un edificio y proyecte lo que éste va a ser, hasta el último detalle, sobre un pedazo de papel, Cualquiera que asuma esta definición de arquitecto tratará de hacerlo mejor pero fracasará. Los edificios humanos y bien integrados con la vida social de las

¹¹⁶ Habraken, N.J., “Soportes. Una alternativa al alojamiento de masas” en Hereu, P., et. al., *Textos de arquitectura de la modernidad*, Madrid, España, Nerea, 1994,, pág. 376.

¹¹⁷ Alejandra Massolo, *Memoria del Pedregal*, memoria de mujer, *Mujeres para el Diálogo*, México, s/f, pág. 33. Indeco es el acrónimo de Instituto Nacional para el Desarrollo Cooperativo y Fideurbe abrevia al Fideicomiso de Interés Social para el Desarrollo Urbano de la Ciudad de México.

¹¹⁸ Michael Ende, *Momo*, Alfaguara, Madrid, España,, 1996, pág. 89.

personas han de provenir de arquitectos, pero con un control directo por parte de quienes van a usarlos. Estoy hablando de un control muy detallado y definido.”¹¹⁹

Queda así propuesta la participación, llámese diseño comunitario (Hannes Meyer), participativo, modo intemporal de construir (Alexander), producción social del hábitat, codiseño, diseño colaborativo, diseño por consenso, o como preferimos denominarlo desde la propuesta de la línea de investigación ADCP: arquitectura participativa. **Lo esencial es que la participación no es solamente entre los expertos, los profesionales, ni siquiera entre ellos y los muchos trabajadores y operarios de la construcción, incluye la de los habitantes, de los usuarios, y en la medida de la creciente complejidad de cada caso, de los agentes productores (incluso el Estado y empresas privadas).**

Desde el conocimiento de la demanda urbano-arquitectónica, se necesita ya de la participación para construirla: “No es un problema de “interpretación experta”, sino de la construcción de este conocimiento vía la participación plena, consciente e informada de todos los actores en una *deliberación consensuada*.”¹²⁰ Es decir, la participación nace no solamente como convicción política (distinta en cada productor participativo, algunos la hacen más explícita como Michael Pyatock, pero otros no necesariamente la enarbolan) sino como **respuesta epistemológica y metodológica a la complejidad de los fenómenos y problemas urbano- arquitectónicos.**

Revisaremos aquí las posturas de los representantes más relevantes de la participación en arquitectura, especialmente de quienes **además de producir vivienda y hábitat han reflexionado, escrito y publicado sus propuestas teórico metodológicas.** Hay otros arquitectos que producen participativamente, pero normalmente no han sistematizado sus procedimientos ni han hecho una reflexión teórica crítica acerca de su trabajo.

Comenzaremos por Christopher Alexander, quien inició su exploración del diseño desde las herramientas matemáticas, pues su formación científica inicial es en esas ciencias. Encontró que lo urbano arquitectónico **se rige por patrones que se combinan dando lugar a una complejidad organizada, a propiedades emergentes, es decir que no están presentes en las unidades relativamente simples que las forman sino que surgen de las relaciones y recíprocas determinaciones que se dan entre ellos como parte de un sistema organizado.**

El ensayo “Una ciudad no es un árbol” puede servirnos como punto de partida: En sus páginas. Alexander compara dos formas matemáticas diferentes: el árbol, en el cual los elementos de una ciudad se relacionan entre sí siempre a través de un elemento central que las conecta, como el tronco a las ramas, de ahí la metáfora matemática; en cambio, **las formas semirreticulares relacionan sus elementos de manera diversa, variada,**

¹¹⁹ Alexander, C. (1974), entrevistado en Función de la arquitectura moderna (págs. 14-15.), Navarra, España, Ed. Salvat, págs. 14-15.

¹²⁰ Gustavo Romero Fernández, José U. Salceda Salinas, Javier Hernández Alpizar y Ulises Castañeda Carmona, “Diseño Participativo: de la crítica a la praxis”, ensayo en proceso de edición y publicación por la editora Reverté.

compleja, de modo que no hay un solo elemento conductor que las vincule, sino que establecen entre sí relaciones complejas, organizadas.

Alexander encuentra que las ciudades diseñadas por arquitectos modernos, por mucho que logren cierta aparente complejidad visual o sensorial, cuando se analizan matemáticamente siempre tienen formas arborescentes de relacionar sus elementos integrantes. Tales por ejemplo, Brasilia, diseñada por Lucio Costa o Chandigarh, diseñada por Le Corbusier.

En cambio, **las formas complejamente organizadas de la ciudad permiten una vida urbana más rica, diversa y humana, como vemos en los barrios multifuncionales con espacio público de intensa vida colectiva.** En contraste, las ciudades-árbol son desérticas, monótonas, independientemente de las cualidades visuales de su diseño, no dan lugar a un habitar colectivo intenso como las ciudades históricas, las “premodernas”, no diseñadas, sino construidas, dirá más tarde Alexander, mediante el “modo intemporal”.

El breve artículo de Alexander cierra con estas palabras: “En la mente humana, el árbol es el vehículo más fácil para elaborar ideas complejas. Pero la ciudad no es, no puede ser y no debe ser un árbol. La ciudad es un receptáculo de vida.

“Si el receptáculo actúa como árbol y corroe la superposición de las corrientes vitales, será como un árbol lleno de hojas para afeitar puestas de canto, listas para cortar todo lo que se introduzca en él. En este receptáculo, la vida quedará destrozada. Si hacemos ciudades en árbol, éstas acabarán destrozándonos a nosotros.”¹²¹

La distinción entre habitar y hábitat que mencionamos con Lefebvre se parece a la que vemos aquí entre ciudades diseñadas, de autor (hábitat, diría Lefebvre), en las cuales lo que hay, más que una ciudad viva, es taxidermia (Jane Jacobs) y las ciudades semirreticulares o de complejidad organizada (así también las entiende Jacobs, y corresponden al habitar o la ciudad como obra colectiva en Lefebvre) que son apropiadas a una intensa vida urbana. De hecho todo el libro de Jacobs, *Muerte y vida de las grandes ciudades*, es un alegato desde el punto de vista del habitante de barrios vivos, aún si parecen caóticos en su complejidad organizada, contra la planificación y el diseño urbano desde arriba y desde el gabinete, basado en principios de la lógica de la simplicidad.¹²² **La complejidad organizada de la ciudad viva tiene interacciones singulares que conoce más el ciudadano que la vive que quien meramente la observa desde sus fobias profesionales.**

Las ciudades semirreticulares serán las que inspiren a Christopher Alexander conceptos como “modo intemporal de construir”, las ciudades construidas mediante patrones que posibilitan múltiples interrelaciones, y no la disociación que separa, incomunica e impide el flujo vital y arruina así la ciudad y la arquitectura.

¹²¹ Alexander, Christopher (2008). “La ciudad no es un árbol”. *Cuadernos de Arquitectura y Nuevo Urbanismo* (5) págs. 33- 34.

¹²² Jane Jacobs, *Muerte y vida de las grandes ciudades*, Madrid, España, Capitán Swing Libros, 2011.

El estilo elegido por Christopher Alexander para escribir los libros en los cuales propone volver al “modo intemporal de construir”, mediante un portal que constituye el “lenguaje de patrones” es una combinación de su formación científica, que retoma conceptos matemáticos como “patrones”, y su saber de computadoras: una forma de hipertexto que permite leer su libros rápidamente en poco más de una hora, atendiendo a los textos que informan cada concepto de la exposición y dejando de lado los más amplios que explican y ejemplifican cada uno de los anteriores; sin embargo, la prosa es literaria, aún poética, buscando una comunicación con el público no especializado, y acusando una influencia probablemente oriental, algo como los textos del budismo o del Tao Te King.

Deliberadamente, se opone a la arquitectura moderna, la que se pretende un nuevo y radical inicio que dejará atrás los historicismos y los estilos, y Alexander lo hace apelando a **un modo de construir perenne, inmemorial, “intemporal”, subrayando con ello su postura de que la arquitectura moderna es un evento pasajero: cuando desaparezca, el modo intemporal seguirá ahí.**

Puesto que la producción de hábitat ha sido siempre social, inmersa completamente en la cultura y el modo de habitar de cada pueblo del mundo, ha sido un modo de construir que obedece a esa forma de vivir, a las actividades de cada grupo humano, su modo de resolver sus conflictos, su clima, su entorno, su patrimonio material e inmaterial, su arquitectónica, como la llamaría Karel Kosík.¹²³ Eso es lo que Alexander llama “modo intemporal” **Se trata de saberes y experiencias, sapiencias, acumulados desde tiempos inmemoriales, probados por ensayo y error, comprobados empíricamente una y otra vez hasta conformar un rico repertorio de “patrones vivos”.**

El modo intemporal pretende siempre producir la cualidad sin nombre (la denominación alexandrina parece un koan): cualidad que si bien no puede enunciarse nominativamente porque es elusiva respecto de todos los nombres que pudiéramos darle (comodidad, exactitud, libertad, vida incluso), si puede y debe experimentarse, sentirse: “Es la búsqueda de aquellos momentos y situaciones en que estamos más vivos.”¹²⁴ **La cualidad sin nombre nos hace sentir que un lugar es eterno, que ha surgido directamente de la naturaleza, a pesar de que es evidentemente construido, nos hace experimentar al mismo tiempo más vivos, pero tiene también una nota levemente amarga, como un recuerdo sutil de que somos mortales.**

Alexander insiste en que el hecho de no tener nombre no hace imprecisa la cualidad, ella está presente en los lugares y objetos construidos mediante el modo intemporal y nos hace sentir más vivos porque la conforman **patrones vivos, es decir, patrones que corresponden a nuestro modo de vivir, de habitar, de ser y estar en el mundo**, por ello en lugar de disociarnos y torturar el flujo de energías de nuestras vidas, lo hacen entrar en armonía, en equilibrio, lo dejan ser con una plenitud que nos hace sentir más plenos, vivos.

¹²³ Karel Kosík, “La ciudad y la arquitectónica del mundo”, *Reflexiones antediluvianas*, México, México, Ítaca, 2012.

¹²⁴ Christopher Alexander, *El modo intemporal de construir*, Barcelona, España, Gustavo Gili, 1981, pág. 11.

La clave para entender, analizar y para construir mediante el modo intemporal y buscar la cualidad sin nombre es comprender los patrones. Así como en la naturaleza toda hay patrones: en las hojas de los árboles, los copos de nieve, las olas del mar, el relieve de las montañas, una poética y un lenguaje que hablan a los iniciados en las matemáticas, así **nuestro habitar, con toda su diversidad, su ser proteico, su fluidez, también obedece a patrones**. A éstos, el matemático y arquitecto Christopher Alexander los clasifica en dos grandes grupos, dos conjuntos cuyos elementos son complementarios: patrones de eventos, que codifican y producen nuestro habitar y sus múltiples actividades diarias, junto con ellos, los naturales, como la lluvia o el sol, que también influyen directamente en nuestro vivir; y complementarios de ellos, los patrones de espacio, la disposición de los espacios, los contenedores, los objetos, las viviendas, edificios, morfologías habitacionales y urbanas.

Esta explicación de patrones de evento frente a patrones de espacio para analizar y componer la correspondencia entre habitar y hábitat sería transparente para un matemático o un científico, para un estudioso del software y sus diseños, para un arqueólogo o un antropólogo: después de todo, **habitar y hábitat deberían poder leerse el uno en el otro como símbolos**. Con esa claridad, espera Alexander que sus lectores los entiendan y mediante ellos atraviesen el portal que los reconduce al modo intemporal de construir. Después de todo, **son patrones que ya conocemos por experiencia, porque los vivimos**, porque con ellos la humanidad ha construido los edificios y las ciudades más hermosos. Solamente tenemos que reconocerlos, recordarlos, reaprenderlos a lo sumo. ¿Cómo entonces los olvidamos, los desaprendimos, los sustituimos por el hábitat diseñado de autor, por ciudades de lógicas arborescentes cuyo resultado es la taxidermia denunciada por Jane Jacobs? Tal vez tendríamos que recurrir a la hipótesis de los “memes” elaborada por el discípulo de Alexander, Nikos A. Salíngaros: **La repetición de imágenes en revistas, libros, exposiciones ponderadas por la academia y la crítica hicieron aparecer como arte obras de arquitectos que no se pueden habitar sin que nos sintamos menos vivos**. Esos que Salíngaros llama “antipatrones” y también “memes”, según su hipótesis, se replican como virus (información) en las mentes de las personas sujetas a la **ideología** de las arquitecturas modernas, especialmente se refiere al movimiento moderno y a los deconstructivistas.¹²⁵

No obstante, si aprendemos los patrones y los usamos para cruzar el portal y reaprender el modo intemporal de construir, según Alexander, podremos construir los más bellos edificios y ciudades. O desde el punto de vista de una línea de investigación, la ADCP, que no pretende desprofesionalizar la arquitectura o desaparecer al arquitecto, **el lenguaje de patrones permite que el arquitecto reflexione siempre en el más importante de los temas de arquitectura y ciudad: el habitar**, único punto de partida y de llegada legítimo para la materialización de hábitat, de arquitectura y ciudad, hechos que se producen siempre de una manera social.

¹²⁵ Salíngaros, Nikos (2008). “Lenguaje de patrones y diseño interactivo”. Cuadernos de Arquitectura y Nuevo Urbanismo (5) 50-55. Asimismo Nikos Salíngaros, Arquitectura y deconstrucción. El triunfo del nihilismo, Madrid, España, Mairera Libros, 2014.

Otro de los arquitectos que han propuesto explícitamente la participación de los usuarios y habitantes en el diseño y la producción de vivienda y aun de arquitectura y ciudad es el holandés N. John Habraken. Como vimos líneas arriba, su propuesta es una respuesta al agotamiento del alojamiento de masas, prototipos de vivienda que hicieron crisis en los Países Bajos, como en muchos lugares del mundo. Dadas las características de su situación geográfica, histórica y cultural: Holanda, tiene que incorporar la construcción con componentes industrializados, en lugares donde la fuerza de los ciudadanos le ha ganado terreno al mar.¹²⁶ Así que propone que los habitantes participen en la toma de decisiones para determinar las características comunes a todo un conjunto de viviendas, que se convierten en el soporte de un entorno común, dejando que sean unidades separables, decididas ya de manera familiar o individual, las características de la vivienda que tienen que ver más con lo íntimo, lo particular, lo privado o lo familiar.

Al igual que en el caso de Christopher Alexander, la propuesta de John Habraken tiene que ver con una muy detenida reflexión crítica del movimiento moderno y de las propuestas de vivienda que habían llegado a su agotamiento. Estas reflexiones sobre el origen social y cultural de las morfologías de vivienda y ciudad están sobre todo en su ensayo *La estructura de lo ordinario*.¹²⁷ Una reflexión clara es que mientras los arquitectos se empeñan en objetos sofisticados y extraordinarios, **hace falta una arquitectura (participativa) que dé soporte y albergue la vida ordinaria de las personas;** aquí Habraken coincide con la necesidad expuesta por el arquitecto colombiano Alberto Saldarriaga de una arquitectura para todos los días.¹²⁸

Dado que los libros de Alexander no proponen un método explícito, sino una suerte de matriz generadora para que cada quien elabore y experimente su camino en el modo intemporal, una propuesta aparentemente más sencilla para poner orden en el proceso de toma de decisiones participativas en el diseño y la producción de vivienda, arquitectura y ciudad, como los soportes y unidades separables de Habraken, ha sido más socorrida y seguida en la producción de objetos arquitectónicos concretos en su país de origen. En Holanda, los arquitectos la emplearon en programas de vivienda del Estado, y también ha sido empleada en otros países del mundo, especialmente en América Latina y, desde luego, en México. La explicación de un caso en donde se utilizó la propuesta de John Habraken para diseñar y producir participativamente en Cárdenas, Tabasco puede encontrarse en *La participación en el diseño urbano arquitectónico en la producción social del hábitat*.¹²⁹

¹²⁶ Actualmente arquitectos, ingenieros, empresas y gobiernos de los Países Bajos buscan hacer que las ciudades floten sobre el mar, ante el ascenso del nivel que trae el cambio climático o calentamiento global. Documental La subida del mar, en YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=DBsT6McYAzE&t=455s> Consultado el 17 de junio de 2020.

¹²⁷ Citado en Gustavo Romero Fernández, José U. Salceda Salinas, Javier Hernández Alpizar y Ulises Castañeda Carmona, "Diseño Participativo: de la crítica a la praxis", ensayo en proceso de edición y publicación por la editora Reverté.

¹²⁸ Alberto Saldarriaga, *Arquitectura para todos los días*. La práctica cultural de la arquitectura, Bogotá, Colombia, Universidad Nacional de Colombia, 1988.

¹²⁹ Gustavo Romero y Rosendo Mesías (coordinadores), *La participación en el diseño urbano y arquitectónico en la producción social del hábitat*, La Habana, Cuba, Red XIV.F "Tecnologías

El arquitecto argentino Rodolfo Livingston propone deliberadamente un método, cuya estructura es paralela y análoga a como se piensa y se enseña el proyecto de arquitectura convencional, con la importante diferencia de que, en el método de Livingston, todo el proceso de diseño de vivienda familiar es participativo: desde el diagnóstico inicialmente logrado mediante herramientas psicológicas lúdicas (quizá porque a preguntas directas planteadas en un contexto de seriedad, los habitantes suelen dar respuestas estereotipadas, convencionales y aun triviales) que se valen de sociodramas, como el proceso o juicio a la vivienda, en el cual los habitantes juegan el rol de “fiscal” y sus acusaciones son las quejas que pueden tener por los malos funcionamientos del objeto arquitectónico habitado. Asimismo, no solamente se hace imaginar al usuario la vivienda posible, sino incluso una vivienda soñada, dejando que la fantasía se libere de las limitaciones que el principio de realidad, en este caso económico, histórico, social, pudiera imponerles, de modo que puedan hacer una demanda exigente que en una segunda fase de sensatez se tendrá que negociar con el arte de lo posible a la hora de prefigurar lo que sí puede materializarse.

Todos los momentos del proceso proyectual: levantamiento de la demanda, elaboración del programa, prediseños utópicos y “sensatos”, revisión de las condiciones de la actual vivienda o solar, propuestas de diseño y revisión de las mismas para aceptar o descartar propuestas hasta llegar a los planos y a un proyecto ejecutivo o manual de albañilería con todos los detalles para construir o remodelar la vivienda, todos ellos **son llevados a cabo en codiseño entre los usuarios y los arquitectos**. De hecho, el trabajo de Livingston ha tenido un amplio impacto social en la Cuba revolucionaria, donde es el método seguido por los Arquitectos de la Comunidad, que comenzaron siguiendo directamente, con su asesoría presencial, el método llevado a cabo en el arquitecto argentino.

Los arquitectos estadounidenses Michael Pyatok y Hanno Weber no solamente proponen la generación de opciones como forma de comunicarse y dialogar con los distintos productores de una arquitectura participativa, sino que realizan una crítica explícita al positivismo que se encuentra en la base epistemológica del movimiento moderno como paradigma de la arquitectura profesional. Muestra excelente de ello son estos párrafos del artículo “Reaprendiendo a diseñar en arquitectura, una alternativa educativa frente al cambio, publicado en *Arquitectura y autogobierno 1*:

“Existen en la actualidad dos modelos de práctica y de educación en el campo de la profesión del arquitecto. El primero de ellos, como continuación del Movimiento Moderno, es un modelo profesional basado en una epistemología positivista y lógica. Pretende creer que los expertos han descubierto, merced a su entrenamiento especial, algunos planteamientos de tipo universal, objetivamente neutrales, inmutables, que serían lo óptimo tanto para la descripción de la presente realidad como para la prescripción de nuevas realidades. Esta actitud profesional se hace presente en la arquitectura de dos maneras aparentemente distintas que, empero, tienen fundamentos semejantes: el

sociales y producción social del hábitat”: Subprograma XIV Tecnologías para viviendas de interés social HABYTED del Programa iberoamericano de ciencia y tecnología para el desarrollo CYTED, 2007, págs.69 y ss.

formalismo estético y el formalismo cientificista tienen como objetivo imponer a la realidad esquemas que ignoran, demasiado frecuentemente, la singularidad, la idiosincrasia y otros factores importantes del contexto. El formalismo estético pasa por alto la influencia que tienen los cambios sociales y políticos en el aspecto del medio ambiente, y educa a los estudiantes que pasan bajo su influencia sólo mediante reglas apriorísticas que versan sobre ciertas “cosas” llamadas espacio, forma, estructura, luz y proporción, dando por sentado que tales conceptos humanos son universales, que no están sujetos a cambio y que son obviamente reales. La otra manifestación se esfuerza por ser cientificista y parte en búsqueda de principios universales de causalidad mecanicista a encontrar entre el hombre y su entorno. Este intento sostiene la esperanza de poder construir modelos “neutrales” de las interacciones entre el hombre y su medio ambiente, tanto a una escala íntima como a la escala urbana, para ser utilizados en la simulación de la realidad y para probar en ellos las decisiones a tomar antes de que sean definitivamente instrumentadas. Ambos formalismos arrojan un mismo resultado, que no es sino la obtención de imágenes simplificadas y degradadas de la realidad. En consecuencia, éstas no pueden ser tomadas en cuenta como representaciones adecuadas o correctas de la realidad.”¹³⁰

La profundidad de la crítica epistemológica a la base positivista y cientificista de la arquitectura profesional, tanto en su vertiente formalista estética o artística, como en la cientificista o tecnocrática ahonda en **la abstracción que esa idea simplificada del mundo toma por realidad**, una pseudoconcreción que no mejora por poner a su servicio herramientas del positivismo como la lógica matemática, el empirismo, las estadísticas y la geometría, porque no cuestiona sus conceptos, los da por sentados y los considera universales y necesarios. En cambio, **la realidad histórica producida socialmente significa que todo ello, incluidos nuestros conceptos de espacio o de luz, es producido socialmente y está sujeto a los cambios de la historia.**

Por ello la propuesta de Pyatok y Weber es enfrentar la complejidad de la producción de arquitectura y ciudad mediante la participación como categoría epistémica y política. Su apelación a la singularidad de las circunstancias socio-históricas de cada caso o problema urbano arquitectónico y su crítica a la imagen simplificada que ofrece el positivismo los llevan a entender el tema de una manera diferente. El método de generación de opciones es el resultado de esta mirada crítica y su propuesta. **El conocimiento de lo urbano arquitectónico, su diseño y producción serán contruidos dialécticamente.** Y el proceso participativo implicará un permanente diálogo con los productores en el cual éstos irán tomando las decisiones con el auxilio de una herramienta técnica que los arquitectos proponen: en cada fase del diseño de vivienda o de otro objeto arquitectónico participativamente prefigurado: se generan a cada paso las opciones que técnicamente son posibles y se comunican mediante los gráficos más sencillos, para que los usuarios o habitantes tomen la decisión y vayan configurando el objeto que mejor responda a sus **demandas, nada simples y por ende no ajustables a los apriorismos de los formalismos estéticos y cientificistas.**

¹³⁰ Michael Pyatok y Hanno Weber. “Reaprendiendo a diseñar en arquitectura, una alternativa educativa frente al cambio, en *Arquitectura y autogobierno* 1, Escuela Nacional de Arquitectura Autogobierno UNAM, octubre, 1976, pág. 4.

Al igual que Pyatok y Weber, Henry Sanoff es plenamente consciente del sentido político de la participación, pone cuidado por tanto en los aspectos organizativos y logra diseños participativos de vivienda y arquitectura que corresponden a la demanda de los agentes productores. **Su definición de la participación es de las que podemos tener como referencia. La define como “la colaboración de personas que persiguen objetivos que ellas mismas han establecido”.**¹³¹

Sanoff concibe la participación como la interacción cara a cara de personas que comparten valores que los mantienen agrupados. Será mayor en las “sociedades donde la libertad de los ciudadanos esté asegurada”. Implica entonces tener injerencia e influencia en las decisiones. “Cualquier actividad concerniente a modificar el entorno construido puede llamarse justificadamente una actividad de diseño. Por consiguiente diseño participativo es aquel en el cual el usuario está involucrado en el proceso de tomar las decisiones de diseño.”¹³²

En el concepto de este arquitecto, **es explícita la relación entre el diseño participativo y la democracia, ya que si a las personas las afectan las decisiones de diseño, entonces ellas tienen que tomar parte en su deliberación.** “En este contexto, el término diseño participativo es una noción de trabajo no referida a alguno de los métodos existentes sino meramente ilustrativa del intento metodológico que tiene origen en asumir que el diseño debe ser un esfuerzo por elaborar decisiones colectivas operando en el principio de la democracia.”¹³³ Esto implica que **los usuarios devienen activos en la investigación y la construcción del diagnóstico. Este paradigma ofrece al diseñador la posibilidad de aprender herramientas de las ciencias sociales y también la oportunidad de involucrarse en un diálogo con los habitantes sobre el entorno construido y no solamente sobre sus requerimientos.** Al igual que lo encontró por su parte John Turner, Sanoff descubrió que la principal satisfacción de un usuario que participa está sobre todo en haber sido parte de quienes tomaron las decisiones. **Además de mejorar el uso de los recursos, el diseño participativo aumenta la conciencia y responsabilidad de los usuarios por las consecuencias de las decisiones tomadas.** Además el cambio de rol del diseñador, ahora como facilitador, le brinda, piensa Sanoff **un mayor aprecio de la comunidad.**

El arquitecto belga Lucien Kroll combina en su propuesta de “orden desordenado” la preocupación por la sustentabilidad ecológica con el uso de las computadoras como herramientas de diseño participativo.¹³⁴ Sus reflexiones sobre la convergencia entre arquitectura, paisaje y participación, las podemos leer de su reflexión en “Todo es paisaje”:

¹³¹ Citado en: Gustavo Romero y Rosendo Mesías (coordinadores), La participación en el diseño urbano y arquitectónico en la producción social del hábitat, pág. 38.

¹³² Henry Sanoff, Participatory Designes, Theorie & Techniques, North Carolina State University, USA; 1990, pág 1. Traducción propia.

¹³³ Henry Sanoff, Ibídem.

¹³⁴ Cf. Gustavo Romero Fernández, José U. Salceda Salinas, Javier Hernández Alpizar y Ulises Castañeda Carmona, “Diseño Participativo: de la crítica a la praxis”, ensayo en proceso de edición y publicación por la editora Reverté.

Lucien Kroll escribió: “Queremos llamar “paisaje” a la forma producida por innumerables acciones de habitantes que tejen continuamente las relaciones entre las cosas, y no a las grandes decisiones arbitrarias que producen lo monumental, la propaganda. Así, un campo militar no es un paisaje, una mecánica, un artificio calculado, nada más es una escenografía. Una naturaleza salvaje no es tampoco paisaje. La virtud urbana, la urbanidad, es la construcción colectiva de las relaciones sociales (la urbanidad significa también cortesía, relaciones educadas) y del medio que la expresa y que la favorece. Las repeticiones y los sistemas cerrados no mantienen relaciones visibles, en cambio las diversidades las exaltan.”¹³⁵

Curiosamente Lucien Kroll asimila paisaje a hábitat, solamente considera paisaje a lo que ya ha sido manufacturado, transformado, modificado por el ser humano. En este sentido, **la arquitectura y la ciudad, resultados de muchas acciones transformadoras de nuestro medio, son obras colectivas**, como Henry Lefebvre concebía la ciudad, y la arquitectura, así concebida, es asimilable a la construcción de lo espacial habitable, más que objetos produce entornos, ambientes, paisajes, una mezcla de hechos naturales y hechos humanos constructivos, transformativos.

No es extraño que esta forma de pensar de Lucien Kroll lleve a una focalización en la sustentabilidad ecológica, porque está reflexionando todo el tiempo en lo que Marx llamaría *metabolismo*: **la relación entre naturaleza y seres humanos**. En términos muy cercanos a Kroll, se expresó Alberto Saldarriaga en los años setenta en un texto titulado *Habitabilidad*, el cual muy bien podría haberse llamado *sustentabilidad*: “Transformación es el término que expresa la relación fundamental existente entre la especie humana y su ambiente interno y externo. En él se incorpora todo el dinamismo que opone el ser humano a un universo, en busca no sólo de supervivencia sino de gratificación existencial, dentro del más elaborado de los modos de vida conocidos”¹³⁶

Es ese el terreno teórico y práctico en el que emplaza sus reflexiones Lucien Kroll, agregando el elemento por el cual incluimos aquí su aportación, la participación: “Apostamos sobre las diferencias, sobre las texturas orgánicas: la participación de los futuros habitantes es una de las maneras adecuadas para llegar a este paisaje que se compone de las diferencias actuales y que acoge las diferencias futuras. No es la única manera, ni es totalmente indispensable: lo orgánico procede primero de una actitud. Un arquitecto sordo o hermético no hará arquitectura orgánica solamente con los resultados recibidos de las iniciativas de los habitantes.”¹³⁷

Vemos que **Lucien Kroll no hace de la participación un requisito absoluto, pero su concepción de que el paisaje se teje mediante “innumerables acciones de los habitantes” mantiene su postura netamente participativa** y la emparenta con

¹³⁵ Lucien Kroll, Todo es paisaje, documento traducido del texto Tout est paysage, Editions Sens et Tonka, París, 2001. Documento parte de los materiales del DVD de la línea de investigación ADCP. Una versión en video, traducida al italiano puede encontrarse en <http://www.esamearchitetto.info/lucien-kroll-tutto-e-paesaggio/> (Consultado el 29 de mayo de 2017).

¹³⁶ Alberto Saldarriaga, *Habitabilidad*, Escala Fondo Editorial, Colombia, 1975, pág. 15.

¹³⁷ Lucien Kroll, *Ibidem*.

arquitectos como Alexander, cuyo portal (los patrones vivos) para acceder al modo intemporal es también una emergencia de la acción colectiva, social: “Se trata de un proceso que extrae el orden sólo de nosotros mismos: no puede alcanzarse: ocurrirá espontáneamente, si se lo permitimos.”¹³⁸

La arquitecta argentina Mariana Enet “ha propuesto un sistema de diagnóstico, planeación, monitoreo, evaluación y comunicación considerados como un continuo en una espiral geométrica que permite a las comunidades desarrollar integralmente procesos de diseño participativo. Esta forma de trabajo posibilita a los productores de hábitat un entendimiento de la complejidad y de las posibilidades de la transformación.”

De acuerdo con una exposición que la arquitecta participativa argentina realizó en la Facultad de Arquitectura UNAM, con motivo del segundo Congreso Nacional de Vivienda-Congreso Latinoamericano de Estudios Urbanos, un proceso de intervención comienza con un diagnóstico y desde el primer paso es participativo porque **los habitantes toman acuerdos sobre objetivos, recursos, tiempo, etc.** El segundo momento, de definición o enfoque, es cuando se explicitan los **acuerdos sobre la participación, la autogestión y el modo de trabajar colectivamente**. Un tercer momento es ya el diseño participativo, en el cual se elaboran un prediagnóstico, las herramientas participativas, opciones arquitectónicas y se realizan talleres de diseño colectivo. En una cuarta fase, se prueba y ajusta el diseño, también mediante talleres, en los que se va evaluando y corrigiendo el diseño. La quinta fase revisa **las políticas de hábitat, formas de gestión y producción, así como la institucionalización de la gestión**.

La arquitecta Mariana Enet vindica todo este proceso como **diseño participativo dentro de la producción social del hábitat**. En la exposición que referimos, lo ilustró con el ejemplo de un barrio intercultural compartido por mapuches y pobladores argentinos en San Martín de los Andes.¹³⁹

Cerramos con el trabajo de la línea de investigación ADCP. El arquitecto mexicano Gustavo Romero Fernández ha trabajado varias décadas en la producción social del hábitat, con varias ONG-vivienda. Asimismo, su trabajo ha estado vinculado a un diálogo, investigación, discusión constante con arquitectos como Michael Pyatok, Enrique Ortiz, Mariana Enet y José U. Salceda, entre otros. Su forma de trabajo ha incorporado elementos propios, desarrollados en colaboración con otros productores sociales de hábitat, más que como un método, para usar la formulación de Sanoff, **como la asunción metodológica de la participación**. Sin embargo, el recurso de los soportes y unidades separables de Habraken, el de la generación de opciones de Pyatok y Weber y elementos de sociodramas como los de Livingston, han estado presentes en su trabajo profesional. Retomando elementos de estas propuestas de participación, “mediante su fusión, Romero desarrolló nuevos modos de aproximación a grupos sociales demandantes y

¹³⁸ Christopher Alexander, El modo intemporal de construir, Barcelona, España, Gustavo Gili, 1981, pág. 17.

¹³⁹ Mariana Enet, exposición para el segundo Congreso Nacional de Vivienda- Congreso Latinoamericano de Estudios Urbanos, material en PPT.

autogestionados, generados por retos que, debido a su singularidad, requerían innovación.”¹⁴⁰

Junto con Rosendo Mesías, Mariana Enet y otros, Gustavo Romero fue de los coordinadores de los volúmenes, publicados por el Subprograma XIV F: Tecnologías Sociales y producción social del Hábitat, dentro del Programa CYTED, que hicieron una revisión, exposición didáctica y difusión de elementos teóricos, metodológicos y casos relevantes de planeación y diseño participativo en la producción social del hábitat en América Latina.¹⁴¹ Estos textos han sido material didáctico en la formación de arquitectos participativos en varios países latinoamericanos.

Desde la producción en ONG-vivienda y la incidencia en políticas públicas sobre vivienda, el trabajo del arquitecto Gustavo Romero ha tenido siempre una vertiente en la investigación y la reflexión crítica, como se refleja en el ensayo que presentó como tesis de maestría y en el libro colectivo *La complejidad y la participación en la producción de arquitectura y ciudad*.¹⁴²

El doctor José Utgar Salceda Salinas es, junto con Gustavo Romero, cofundador y coordinador de la línea de investigación ADCP, fundada en 2008, en la Facultad de Arquitectura, en la UNAM. Sus investigaciones de maestría y doctorado se han abocado a la elaboración de **una multiciencia de la materialidad hábitat humano, una transdisciplina que incorpora elementos de diversas fuentes, especialmente la fenomenología y la etnología, para dar base científica a una forma de arquitectura participativa**, tanto en la producción de hábitat como en la docencia y la formación de arquitectos participativos.¹⁴³

¹⁴⁰ Gustavo Romero Fernández, José U. Salceda Salinas, Javier Hernández Alpízar y Ulises Castañeda Carmona, “El diseño participativo: de la crítica a la praxis”, en Manuel Martín Hernández y Vicente Díaz García (editores), *Visiones del hábitat en América Latina, Participación, autogestión, habitabilidad*, Reverté, Barcelona, España, 2018, pág. 131.

¹⁴¹ Los libros son: Gustavo Romero, Rosendo Mesías et al, *La participación en el diseño urbano y arquitectónico en la producción social del hábitat*, La Habana, Cuba, Red XIV.F Tecnologías sociales y producción social del hábitat: Subprograma XIV Tecnologías para viviendas de interés social HABYTED del Programa iberoamericano de ciencia y tecnología para el desarrollo CYTED, 2007. Rosas Olivera, Rosendo Mesías, Gustavo Romero, Mariana Enet et al, *Herramientas de planeamiento participativo para la gestión local y el hábitat*, La Habana, Cuba, Red XIV.F Tecnologías sociales y producción social del hábitat: Subprograma XIV Tecnologías para viviendas de interés social HABYTED del Programa iberoamericano de ciencia y tecnología para el desarrollo CYTED., 2007 ENET Mariana Enet, Gustavo Romero, Rosas Olivera, *Herramientas para pensar y crear en colectivo en programas intersectoriales del hábitat*, Córdoba, Argentina, Red XIV.F “Tecnologías sociales y producción social del hábitat”: Subprograma XIV Tecnologías para viviendas de interés social HABYTED del Programa iberoamericano de ciencia y tecnología para el desarrollo CYTED, 2008.

¹⁴² La tesis de maestría es: Gustavo Romero, *Participación, Hábitat y Vivienda*, ensayo para la Maestría México, México, Facultad de Arquitectura, UNAM, 2012. Y el libro mencionado es: Rafael López Rangel et al, *La complejidad y la participación en la producción de arquitectura y ciudad*, México, México, UNAM, 2014.

¹⁴³ José Utgar Salceda), *Arquitectura participativa: Una propuesta etnológica y fenomenológica para la construcción de una multiciencia de la materialidad del hábitat humano*, (tesis de

Así describe la línea ADCP su índole en el ámbito de la investigación y la docencia: “En comparación con otros colectivos que hacen diseño participativo con comunidades, el trabajo de nuestra línea se distingue porque articula los diferentes niveles de enseñanza en licenciatura, maestría y doctorado, en una producción colectiva, desde la reflexión crítica, la sistematización y la difusión, incluyendo investigaciones, tesis con proyectos y desarrollos con comunidades mediante planeación y diseño participativos.”¹⁴⁴ Esta tesis se inscribe en ese proyecto desde la filosofía y el pensamiento crítico. Otras tesis como las de Gustavo Romero, José Utgar Salceda y Ulises Castañeda lo hacen explorando la arquitectura participativa desde las ciencias sociales, la psicología, la etnología y la fenomenología.¹⁴⁵

Esta línea de investigación ha operado con éxito en los seminarios de titulación de los Talleres Max Cetto y Federico Mariscal, así como en el campo de conocimiento de la maestría en arquitectura: Arquitectura, Ciudad y Territorio (antes Análisis, Teoría e Historia), con dos estrategias y herramientas de diagnóstico, producción y diseño participativos de hábitat: Micrópolis, para ciudad central o consolidada, y Barrio Evolutivo Sustentable Participativo (BESP), para un poblamiento inicial en área periférica.

El desarrollo de la participación en diferentes países y con diversos enfoques y propuestas metodológicas es amplio y variado. En la línea ADCP ponemos especial atención en los arquitectos que, además de trabajar participativamente, desarrollan evaluaciones y reflexiones teóricas y críticas de este trabajo. La mayor parte de estos productores de arquitectura participativa, al menos los que se preocupan por documentar y difundir su producción y escritos, tienen un cierto grado de conciencia y de apuesta deliberadamente política. **La participación es normalmente un rasgo que resulta de, y produce a su vez, una democracia.**

doctorado), FA, UNAM, México, 2016. José Utgar Salceda, *Contribuciones para una multicencia de la materialidad del hábitat humano*, Tesis de maestría, FA, UNAM, México, 2007,

¹⁴⁴ Gustavo Romero Fernández, José U. Salceda Salinas, Javier Hernández Alpizar y Ulises Castañeda Carmona, “El diseño participativo: de la crítica a la praxis”, en Manuel Martín Hernández y Vicente Díaz García (editores), *Visiones del hábitat en América Latina*, Participación, autogestión, habitabilidad, Reverté, Barcelona, España, 2018, pág. 131.

¹⁴⁵ Romero, Gustavo, *Participación, hábitat y vivienda*, ensayo para la maestría, Facultad de Arquitectura, UNAM, México, 2012. También su tesis de doctorado que está aún por presentar en su titulación. Salceda Salinas, José Utgar, *Contribuciones para una multicencia de la materialidad del hábitat humano*, tesis de maestría, FA, UNAM, México, 2005. Salceda Salinas, José Utgar, *Arquitectura participativa, Una propuesta etnológica y fenomenológica para la construcción de una multi ciencia de la materialidad del hábitat humano*, tesis de doctorado, FA, UNAM, México, 2016. Ulises Castañeda Carmona, *Fundamentos científico sociales del diseño participativo*, Tesis de maestría en la UNAM, en proceso de terminación (borrador facilitado por el autor).

**La aportación de Karl Marx mediante
los conceptos de producción social,
fetichismo de la mercancía y la
dialéctica como ciencia de la
complejidad**

En este capítulo revisaremos algunas aportaciones del pensamiento de Karl Marx a la concepción de la producción social del hábitat, especialmente dos: el concepto de producción social, por un lado, y la dialéctica como un pensamiento complejo o mejor aún un pensamiento, filosófico y científico, a la vez **que asume la complejidad de lo real como proceso, devenir de contradicciones que se observan en la dinámica del mundo social e histórico y, por ende, en el de la producción social del hábitat y la producción social de arquitectura y ciudad.**

En el texto del arquitecto holandés John Habraken “Antes y después de la vivienda moderna”, introductorio a *La arquitectura de la vivienda colectiva*, de Josep Maria Montaner, el autor de la teoría participativa de soportes y rellenos expresa: “con la arquitectura moderna el tejido residencial cotidiano llegó a ser fruto de un ‘proyecto arquitectónico’ por primera vez en la historia de los asentamientos humanos.”¹⁴⁶ El hecho que señala es esencial para entender nuestro fenómeno en estudio, la producción social del hábitat si por primera vez con la arquitectura moderna es la vivienda un tema de proyecto para los arquitectos (el proyecto existía solamente para la gran arquitectura, para la monumental y del poder), ¿cómo se producían las viviendas antes de la era moderna? John Habraken enfatiza: “Durante miles de años, el proyecto del tejido residencial como tal fue desconocido.”¹⁴⁷

A continuación, en unos pocos párrafos, el arquitecto holandés describe nuestro fenómeno, insistimos, la producción social del hábitat: pone como ejemplos la fundación de una ciudad musulmana, Fustat, en el Bajo Egipto, en el siglo VII; y mucho antes, las ciudades coloniales griegas y romanas: “el tejido construido propiamente dicho se basaba en un tipo de casa conocido”.¹⁴⁸ Luego aporta ejemplos medievales y renacentistas, incluida la ciudad de Ámsterdam. **En todos los casos, no hay proyectos para las casas y el trazado urbano es simplemente copiado de los preexistentes, e incluso cuando se ensaya un trazado geométrico en ciudades renacentistas, como pioneras del diseño urbano, no se diseñan ni proyectan las viviendas.**

Lo que ya hemos visto que Christopher Alexander llamó “modo intemporal de construir” es descrito aquí por John Habraken en estos términos: “A lo largo de la historia, los tejidos urbanos construidos para la vida diaria fueron fruto del alojamiento combinado con la artesanía. Ambas cosas compartían un tipo de casa que encarnaba la cultura local: un saber común que permitía mejoras y variaciones graduales a lo largo del tiempo. Esos tejidos urbanos constituían, por supuesto, la mayor parte del volumen construido de la ciudad y en gran medida definían su identidad para los visitantes. La genealogía de la arquitectura, tal como está formalmente documentada en la actualidad, se refiere a esos edificios especiales en los que reconocemos la destreza de individuos creativos que superaban los hábitos cotidianos de la construcción.”¹⁴⁹

¹⁴⁶ John Habraken, “Antes y después de la vivienda moderna”, en Montaner, Josep Maria, *La arquitectura de la vivienda colectiva*, Editorial Reverté, Barcelona, España, 2015, pág. 7.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ Habraken, *Ibid*, pág. 8.

Aquí tenemos el fenómeno que queremos estudiar: la arquitectura profesional no se ha ocupado desde siempre de la vivienda ni de la ciudad, por el contrario, la arquitectura profesional es hija de una arquitectura especial, cuantitativamente minoritaria, que se encargó siempre solamente de los grandes edificios, de las obras monumentales, sea la arquitectura del poder religioso o secular, profano, y de edificaciones que requerían saberes sofisticados que rebasaban los de la “construcción ordinaria”. En cambio, la vivienda y la ciudad, hasta antes de la arquitectura moderna profesional (y aún hoy, en gran medida), fueron siempre obra anónima y colectiva, social, producción social del hábitat, basada en saberes comunes, probados por ensayo y error, depurados y heredados en el largo plazo; sabemos que eran el escenario de la cotidianidad, del mundo de la vida, y que ese estrato de la historia se modifica lentamente, al menos antes de la modernidad. Esos saberes acumulados, atesorados en la cultura local, oral, detentados por constructores y usados para producir la vivienda y la ciudad sin proyectos arquitectónicos son otra arquitectura (Habraken no la llama “arquitectura” ni “producción social” en el texto que citamos). Aquí recordamos la afirmación del arquitecto Gustavo Romero de que no hay solamente una arquitectura (la profesional, derivada de la gran arquitectura) sino al menos dos: la gran arquitectura (generalmente de autor) y la arquitectura más sencilla de la vivienda y la ciudad, construida sin arquitectos profesionales y con base en saberes culturales localmente heredados y mantenidos en su vigencia: **esta arquitectura popular sin arquitectos, anónima, es la que llamamos “producción social de la vivienda y del hábitat” en una primera acepción (porque hay una segunda, en la que la producción social del hábitat puede ser asistida por técnicos). Enrique Ortiz define así la producción social de vivienda: “Produce sin fines de lucro, por iniciativa y bajo el control de autoproductores individuales u organizados y de empresas sociales, viviendas y conjuntos habitacionales que asigna a demandantes principalmente de bajos ingresos que, por lo general, son identificados y participan activamente desde las primeras fases del proceso habitacional.”¹⁵⁰**

Es claro el predominio, histórico y actual, de la arquitectura no profesional, tanto en el volumen construido de la ciudad como en su permanencia temporal plurisecular (que Christopher Alexander alude con el término “intemporal”, quizá como manera de polemizar con la novedad de lo moderno). Incluso, antes de la arquitectura moderna, esa otra arquitectura mayoritaria influye en la arquitectura minoritaria: la gran arquitectura en proceso lento pero firme de profesionalización: “Normalmente, los lugares de culto de una ciudad, sus palacios y sus fortalezas, muestran ese orden espacial deliberado y esa construcción inventiva que entendemos como signos de un verdadero ‘proyecto’. Pero también ellos delatan su parentesco con el tejido en el que estaban embebidos: lo corriente y familiar eran el terreno en el que crecía lo especial, como las flores que brotan de una mata frondosa.”¹⁵¹ En ese tiempo, **la arquitectura más sofisticada es también producción social, no se ha separado de su hermana “menor”, vernácula o popular,**

¹⁵⁰ Enrique Ortiz, Producción Social de la Vivienda y el Hábitat. Bases conceptuales y correlación con los procesos habitacionales, México, México, 2012, Habitat International Coalition, pág. 41.

¹⁵¹ Habraken, loc. cit., pág. 8.

como lo hará bajo el capitalismo, como resultado de diversas determinaciones: división social del trabajo, acentuada en la división entre trabajo manual y trabajo intelectual; diferencia entre producir por el valor de uso y producir por el valor de cambio, es decir, mercancías; profesionalización y escolarización de la arquitectura, entre otras.

En ese momento, premoderno, aun la gran arquitectura, pese a su sofisticación y exquisitez, recibe influencia nutricia de la arquitectura masiva y anónima. Incluso el límite entre una y otra podría ser “una zona gris” debatible, según el propio John Habraken. **Sin embargo, antes de la aparición de la arquitectura moderna se pueden distinguir esas dos grandes corrientes de la arquitectura, de las cuales la anónima no es necesariamente corriente en el sentido peyorativo de la palabra.** Lo que John Habraken destaca y quiere dejar claro es: “la presencia histórica de los asentamientos humanos en general como producto autónomo de un proceso sociocultural de gran resistencia y adaptabilidad. Que esos entornos ‘corrientes’ pudiesen ser sofisticados y bellos es indudable. El descubrimiento de la ‘arquitectura sin arquitectos’ -- que tanto sorprendió a la profesión hace algún tiempo – simplemente puso de manifiesto que los tejidos residenciales no tienen que ser obra de arquitectos para tener su propia calidad.”¹⁵² **La frase “producto autónomo de un proceso sociocultural de gran resistencia y adaptabilidad” describe claramente a un resultado de la producción social del hábitat.**

Finalmente, el arquitecto holandés reconoce que, a partir de la arquitectura moderna, la vivienda y la ciudad han sido, cada vez más, temas de los proyectos de la arquitectura profesional, por ello un libro como el de Josep Maria Montaner, que Habraken prologa, es posible. **Hoy incluso la producción autogestiva de vivienda y hábitat tiene influencias de la arquitectura moderna, no solamente por el predominio de ésta en la arquitectura de gran valor simbólico, la arquitectura del poder político y económico dominantes, sino porque sus materiales se han vuelto los predominantes en el mercado y en el imaginario popular sobre el desarrollo y lo moderno. Por ello, hoy la producción social del hábitat no puede distinguirse por materiales, tecnologías o sistemas constructivos o por morfologías, solamente se puede reconocer observando el proceso: por la participación y por producir para habitar (valor de uso).**

La existencia de un hábitat construido “producto autónomo de un proceso sociocultural de gran resistencia y adaptabilidad”, como la describe el arquitecto holandés, que para construirse no ha necesitado ni de arquitectos ni de un proyecto, nos brinda un argumento más para nuestra tesis (de la línea de investigación ADCP) de que **la totalidad concreta que debemos estudiar es el proceso de producción de arquitectura y ciudad y no el proyecto, el cual puede no existir en algunos procesos de producción de hábitat y cuando existe, es decir, en los procesos profesionales de producción de arquitectura, no es el todo sino una parte del proceso.**

¹⁵² Habraken, *Ibíd.*

Por ello quienes acuñaron el concepto de “producción social del hábitat” vieron como totalidad a estudiar, entender y en la cual incidir, el proceso de producción y no el proyecto. Además atinaron a expresar el proceso como producción social. **Esta decisión los inscribe en una concepción marxista de la sociedad y la historia, de la realidad como totalidad concreta**, y por ello ahora nos detendremos en este aspecto.

La producción social en Marx

“El modo de modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia.” Karl Marx¹⁵³

Producir significa transformar lo dado para traer a la presencia, a la existencia, algo nuevo: el producto, el resultado de un proceso de trabajo individual y colectivo. Pero aún si el trabajo como proceso productivo es individual, siempre involucra saberes heredados, herramientas, materiales que fueron producidos por el trabajo colectivo: por ello realmente todos nuestros procesos productivos son sociales.

Karl Marx analiza la producción material, que es producción social, en diversas obras, entre ellas, la *Introducción general a la crítica de la economía política / 1857*. Desde el inicio de su exposición, Marx critica la “robinsonada” de suponer un individuo que produce riqueza en solitario, sin grupo humano alguno. Es una simpleza pero Marx tiene que considerarlo porque en plenos siglos XVIII y XIX, cuando la sociedad civil burguesa alcanza su madurez, porque el capitalismo está subsumiendo realmente ya países enteros y sus colonias, los teóricos como Adam Smith y David Ricardo han partido del individualismo liberal, olvidando que **el individualismo no es el punto de partida de la historia sino el producto, el resultado de la disolución de comunidades en individuos (proletarios y burgueses) cuya relación ahora es a través del dinero, del salario y, en general, de un derecho que gira en torno a la defensa de la propiedad privada burguesa y sus instituciones**. Por ello Marx escribe: “Individuos que ‘producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: éste es naturalmente el punto de partida.”¹⁵⁴

Es solamente en una sociedad civil burguesa, donde ya los individuos han sido producidos a partir de la disolución de los gremios, estamentos, comunas, burgos y demás formas medievales de asociación, separados violentamente de los medios de subsistencia y producción para dejarlos como proletarios libres, libres para asalariarse o morir, o bien convertidos en los burgueses propietarios privados de los medios de

¹⁵³ Karl Marx, Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política, en Karl Marx, *Antología*, Selección e introducción de Horacio Tarcus, Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina, 2015, pág. 248.

¹⁵⁴ Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, México, 1982, pág. 33.

producción y capaces de comprar la mercancía trabajo para usarla en la valorización y el crecimiento de su capital, **es solamente en ese medio social e histórico donde la ideología liberal puede pensar al individuo como lo naturalmente originario y a la sociedad derivada de un contrato entre individuos, pero esa es una ficción, lo real es que primero es la sociedad.**

“El hombre es en su sentido más literal un animal político (Marx cita aquí la célebre definición aristotélica: *zoón politikón*), no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad. La producción por parte de un individuo aislado fuera de la sociedad – hecho raro que bien puede ocurrir cuando un civilizado, que potencialmente posee ya en sí las fuerzas de la sociedad, se extravía accidentalmente en una comarca salvaje—no es menos absurda que la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan juntos y hablen entre sí.”¹⁵⁵

Así como la lengua, el habla, supone la sociedad, la producción supone a la sociedad: como el lenguaje, la producción material es social. Este ser social, animal político, ya sabía Aristóteles y lo supieron los filósofos medievales, sólo pudo ser convenientemente “olvidado” por una economía política burguesa (y su ideología: el liberalismo) para sostener la ficción de individuos aislados (átomos) que pueden componer sociedad mediante asociación contractual, libre e igual en la ficción jurídica burguesa, pero en realidad brutalmente desigual y explotadora en el contrato salarial entre el dueño de los medios de producción y quien no tiene nada más que vender que su fuerza de trabajo.

Digamos entre paréntesis que la arquitectura de autor: la ficción de atribuir a un solo individuo la obra arquitectónica es análoga a esta ficción ideológica burguesa. La producción arquitectónica es siempre social, colectiva, como toda producción material. Sin embargo, por lo menos desde el renacimiento se acostumbra atribuir un autor a cada obra y la arquitectura, tenida por una arte, adopta esta práctica cultural moderna.

Regresando a la explicación de Karl Max, **dado que la producción material es social e histórica, siempre que se estudia debe ser estudiada en su contexto histórico específico:** “Por eso cuando se habla de producción, se está hablando siempre de producción en un estadio determinado del desarrollo social, de la producción de individuos en sociedad. Podría parecer por ello que para hablar de la producción a secas fuera preciso o bien seguir el proceso de desarrollo histórico en sus diferentes fases, o bien declarar desde el comienzo que se trata de una determinada época histórica, por ejemplo, de la moderna producción burguesa, lo cual es en realidad nuestro tema específico.”¹⁵⁶

Sin embargo, se pueden encontrar ciertas características de una muy abstracta producción en general, el riesgo es que si no somos rigurosos podemos caer en la falacia de “naturalizar” o deshistorizar el modo actual de producción

¹⁵⁵ Marx, *Ibid*, pág. 34.

¹⁵⁶¹⁵⁶ Karl Marx, *Ibid*, pág. 35.

“descubriendo” que existe desde siempre: tal es el modo como opera ideológicamente la naturalización del capital, como si el capital fuese desde siempre y por ello para siempre: es el precio de darle espaldas a la historia, que nos muestra que si bien el capital existe desde los siglos XIV y XV en algunas ciudades comerciales del Mediterráneo, su desarrollo hegemónico solo puede datarse desde el siglo XVI (a ello contribuyeron, entre otras determinantes, el oro y la plata llevados de América) y su desarrollo industrial y subsunción real del trabajo asalariado datan de los siglos XVIII y XIX.¹⁵⁷ **Solamente ocultando la historicidad de la producción material o producción social se puede creer que es la misma siempre.**

Ese mismo ocultamiento opera cuando pensamos toda la historia de la arquitectura extrapolando anacrónicamente la concepción moderna burguesa de la arquitectura profesional al pasado premoderno. Por ello la historia de la arquitectura se convierte en la historia de objetos era ordinarios y autores extraordinarios, historia de cosas y no de personas que habitan y edifican y de sus producciones sociales.

Así pues, **solamente ocultando o pretendiendo ocultar la historicidad de la producción social se puede pretender que la arquitectura profesional existe desde siempre, en lugar de observar que su desarrollo tiene diferentes formas en el mundo antiguo y el medieval, que comienza a configurarse como arquitectura de autor desde el renacimiento y se comienza a profesionalizar en los siglos XVII y XVIII, en un desarrollo paralelo y complejamente relacionado con la modernidad capitalista.** Pretender otra cosa sería caer en las pseudoexplicaciones (mistificaciones) que Marx critica a los economistas burgueses de la acumulación originaria del capital como “pecado original”, como el señor Thiers, que inventa esto: una parte holgazana que quedó sin más recurso que vender su trabajo y otra industriosa que devino propietaria de los medios; o Proudhon, a quien Marx critica caricaturizándolo como autor de la idea de que a Adán y Prometeo habrían inventado las relaciones económicas.¹⁵⁸ **Así podrían reducirse al absurdo la idea de la perennidad de una profesión moderna como la arquitectura comparándola con la de quien piensa que la nota roja existe desde que Caín mató a Abel.**

En la economía política, específicamente: “Se trata más bien (...) de presentar a la producción a diferencia de la distribución, etc., como regida por leyes eternas de la naturaleza, independientes de la historia, ocasión ésta que sirve para introducir subrepticamente las relaciones burguesas como leyes inmutables de la sociedad in abstracto”.¹⁵⁹ **Así, haciendo abstracción de la historia y de todas las determinaciones sociales de cada época, se formulan pretendidas leyes universales, con ellas se pretende que el capitalismo nace espontáneamente de la naturaleza humana.**

¹⁵⁷ Marx lo expresa así: “Aunque la producción capitalista, esporádicamente, se estableció durante los siglos XIV y XV en los países del Mediterráneo, la era capitalista sólo data del siglo XVI”. Marx, Karl, “La llamada acumulación originaria” Libro I, sección VII de El Capital, en Karl Marx, Antología, Selección e introducción de Horacio Tarcus, Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina, 2015, pág. 332.

¹⁵⁸ La primera idea, la del “pecado original” la menciona Marx en “La llamada acumulación originaria” en Marx, Antología, pág. 330, y la crítica a Proudhon en Marx, Introducción, pág. 35.

¹⁵⁹ Marx, Karl, Introducción, pág. 37.

Contra estas generalizaciones abusivas y abstracciones simplificadoras que solamente generan tautologías, en el menos malo de los casos, y absurdos en el peor, Marx señala que **solamente se puede hablar de producción en sus determinaciones históricas concretas**. De lo contrario. “todos los estadios de la producción tienen características comunes que el pensamiento fija como determinaciones generales pero las llamadas condiciones generales de toda producción no son más que esos momentos abstractos que no permiten comprender ningún nivel histórico concreto de la producción.”¹⁶⁰

En el análisis de la relación entre producción y consumo, Marx hace uso de la dialéctica, la cual analizaremos más adelante: **La producción es consumo y el consumo es producción, cada una es también su opuesto**: “La producción es también inmediatamente consumo. Doble consumo, subjetivo y objetivo: el individuo que al producir desarrolla sus capacidades, las gasta también, las consume en el acto de la producción exactamente como la reproducción natural es un consumo de fuerzas vitales. En segundo lugar, consumo de los medios de producción que se emplean y se usan, y que se disuelven en parte (como, por ejemplo, en la combustión) en los elementos generales. Consumo, igualmente, de la materia prima que no conserva su forma ni su constitución natural, sino que más aún se consume.”¹⁶¹ Y más adelante muestra que el consumo es producción: “La producción es mediadora del consumo, cuyos materiales crea y sin los cuales a éste le faltaría el objeto. Pero el consumo es también mediador de la producción, en cuanto crea para los productos el sujeto para el cual ellos son productos. El producto alcanza su realización final sólo en el consumo. (...) El consumo produce la producción de dos maneras: 1) en tanto el producto se hace realmente producto sólo en el consumo. (...) **una casa deshabitada no es una verdadera casa**; a diferencia del simple objeto natural, el producto se afirma como producto, se convierte en producto, sólo en el consumo. 2) en tanto el consumo crea la necesidad de una nueva producción, su impulso interno, que es su supuesto. El consumo crea el impulso de la producción y crea igualmente el objeto que actúa en la producción como determinante de la finalidad de ésta.”

Ya da mucha tela de dónde cortar para la arquitectura como proceso de producción de objetos cuyo valor de uso es ser habitados la idea que menciona Karl Marx a manera de ejemplo: “una casa deshabitada no es una verdadera casa”. Pero redondeemos la idea de la relación entre producción y consumo que expone el autor de la *Introducción a la crítica de la economía política*: “el objeto no es un objeto en general sino un objeto determinado, que debe ser consumido de una manera determinada, que a su vez debe ser mediada por la producción misma. El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne cocida, comida con cuchillo y tenedor es un hambre muy distinta de la de aquel que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes. No es únicamente el objeto del consumo sino también el modo de consumo, lo que la producción produce no sólo objetiva sino subjetivamente. La producción crea, pues, el

¹⁶⁰ Marx, Karl, *Introducción*, pág. 38.

¹⁶¹ Marx, *Introducción*, pág. 40.

consumidor. (...) La producción no solamente provee un material a la necesidad sino también una necesidad al material.”¹⁶²

En solamente este fragmento del análisis de Karl Marx sobre las relaciones entre producción y consumo observamos cómo va exponiendo la identidad de los contrarios, en este caso **producción y consumo, cada uno es inmediatamente su contrario y es mediado por su contrario, sin el cual no puede ser lo que es.** Esta es la dialéctica que Hegel había llevado a su máxima expresión en sus obras y de la cual Marx aprendió. Además, en este juego de contrarios, se desarrolla un proceso dinámico en el cual **el producto es a su vez productor, o lo determinado a su vez determina.** Esta lógica es una cualidad de la sustancia historia, o si se prefiere del sujeto historia, un sujeto social, que produce siempre socialmente, y una parte de lo que produce es arquitectura: el ejemplo: “una casa deshabitada no es una verdadera casa” es crucial. **La arquitectura se produce para habitarse, el habitar no solamente es el consumo de la arquitectura sino que el habitar produce a la arquitectura, el habitar no es solamente consumo sino producción, además es la realización de la arquitectura: si un objeto es producido y materializado por los acostumbrados procesos de lo arquitectónico pero no es habitado, e incluso no puede ser habitado, no se realiza como arquitectura, no es arquitectura:** es otro tipo de objeto distinto de los objetos arquitectónicos. Implícitamente, desde su concepto de producción social y con su ejemplo de una casa que sin no es habitada no es propiamente una casa, **Marx había dicho desde el siglo XIX lo que Heidegger dirá en el siglo XX: el hombre habita productivamente** (como traduce Jean Robert la frase de Hölderlin: “poéticamente habita el hombre”.¹⁶³)

Lo que no puede hacerse es entender una parte del proceso abstraída de las otras, cuando se separan arbitrariamente la producción de la distribución, por ejemplo, surgen absurdos como pensar que se puede mejorar la distribución de las riquezas sin modificar la producción. Vale para un hipotético Robin Hood, pero no para un pensador serio de lo social. “La organización de la distribución está totalmente determinada por la organización de la producción. La distribución es ella misma un producto de la producción, no sólo en lo que se refiere al objeto –solamente pueden ser distribuidos los resultados de la producción--, sino también en lo que se refiere a la forma, ya que el modo determinado de participación en la producción determina las formas particulares de la distribución, la forma bajo la cual se participa en la distribución.”¹⁶⁴ **Participar en la distribución como asalariado o como beneficiario de la renta de la tierra está determinado por participar en la producción como trabajador asalariado o como propietario de tierra en renta. De manera que para modificar la distribución, en aras de mayor equidad por ejemplo, se tiene que modificar el modo de producción y con él las relaciones sociales de producción.**

¹⁶² Marx, *Ibid*, pág. 42.

¹⁶³ Robert, Jean, *La libertad de Habitar*, México, México, Habitat International Coalition, 1999, pág.

3.
¹⁶⁴ Marx, *Introducción*, pág. 45.

Resultados también de considerar en abstracto, separados, producción y consumo, son algunos **absurdos como creer que la producción de arquitectura puede ser autónoma respecto del consumo, de los gustos, preferencias y necesidades del habitante y peor aún, autónomos respecto al modo de producción vigente.** En la dialéctica del proceso en donde el producto es a su vez producente, es imposible aislar una parte: “la producción no solamente produce un objeto para el sujeto sino también un sujeto para el objeto. La producción produce, pues, el consumo, 1) creando el material de éste; 2) determinando el modo de consumo; 3) provocando en el consumidor la necesidad de productos que ella ha creado originalmente como objetos; en consecuencia, el objeto de consumo, el modo de consumo y el impulso del consumo.” Del mismo modo, el consumo produce la disposición del productor, solicitándolo como necesidad que determina la finalidad de la producción.”¹⁶⁵ Los ejemplos de la producción industrializada de alimentos y bebidas son elocuentes: ha producido a los sujetos que consumen comidas rápidas y coca colas, ya hay incluso una sed de bebidas azucaradas y gaseosas en la población mexicana: **la producción no solamente ha producido los refrescos sino a sus consumidores, con la producción del objeto ha producido al sujeto consumidor. En la arquitectura, la aparición de los materiales típicamente modernos transformó la construcción de los poblados mexicanos, primero urbanos y luego rurales: ahora hay un impulso de consumo aspiracional hacia el concreto y los cristales como signo de modernización y de mejoría de estatus. Los gustos y preferencias son producidos por el modo de producción material que determina el modo de producir arquitectura.**

Sin embargo, en la totalidad del proceso que va de la producción al consumo, incluidas sus identidades inmediatas arriba dichas, **predomina la producción como totalidad:** “Lo que aquí importa es hacer resaltar que si se consideran a la producción y al consumo como actividades de un sujeto o de muchos individuos, ambas aparecen en cada caso como momentos de un proceso en el que la producción es el verdadero punto de partida y por ello el momento predominante. (...) El individuo produce un objeto y, consumiéndolo, retorna a sí mismo, pero como individuo productivo y que se reproduce a sí mismo. De este modo, el consumo aparece como momento de la producción.”¹⁶⁶

No obstante, en el capitalismo, la producción no es lo primero que el individuo percibe o experimenta, por el contrario, **aparece ante él primero la distribución y desde ella es desde donde se ubica en el lugar que esa sociedad le asigna:** “Frente al individuo aislado, la distribución aparece naturalmente como una ley social que condiciona su posición en el seno de la producción, dentro de la cual él produce, y que precede por tanto a la producción.”¹⁶⁷ Por esa razón **la economía política burguesa se centra en la distribución (el mercado, la ley de la oferta y la demanda) y no se ocupa a fondo de la producción, como Marx lo hizo. La distribución es lo fenoménico, pero el fenómeno completo y complejo es el proceso de producción: Marx hace una fenomenología de la totalidad del fenómeno productivo para destruir la**

¹⁶⁵ Marx, Introducción, pág. 42.

¹⁶⁶ Marx, Introducción, pág. 44.

¹⁶⁷¹⁶⁷ Marx, Introducción, pág. 45.

pseudoconcreción de la economía política burguesa centrada solamente en la distribución o circulación y por ello, en la ley de la oferta y la demanda, el *homo economicus* y la “mano invisible” del mercado y otras mistificaciones. Es desde la producción, totalidad concreta, desde donde se puede comprender la lógica interna, dinámica, dialéctica, del proceso de valorización del valor, el capital, hacia donde apuntaba esta *Introducción* y de la cual la categoría de producción social queda como legado al pensamiento científico.

Acerca del desarrollo de Karl Marx de su pensamiento sobre de la producción material o producción social, ha comentado Rubén Zardoya que “La concepción materialista de la historia comienza allí donde la vida social, en toda la diversidad de sus formas de existencia, se identifica con la producción, con el proceso por el cual los sujetos sociales producen y reproducen sus condiciones de vida, las formas históricas de organización de la actividad y la cultura, su propia humanidad. No se trata simplemente de reconocer en “el hombre” (como solía decirse) a un ser activo y, ni siquiera, a un ser práctico, determinado por su actividad material sensorial. En efecto, la reelaboración crítica de las categorías de actividad y práctica, configuradas por el pensamiento filosófico precedente y, en particular, por la filosofía clásica alemana, constituyó un momento de extraordinaria importancia en el proceso de formación del marxismo. Sin embargo, es precisamente la comprensión de la naturaleza productiva de la actividad práctica humana el punto de apoyo sobre el que se hicieron girar todas las conquistas históricas del pensamiento social con la finalidad de asentarlas sobre una base auténticamente científica.

“La categoría de producción social se instala, así, en el centro de la concepción marxista de la vida social.”¹⁶⁸

En el caso de la producción de hábitat, la abstracción de una arquitectura para un ser humano, así sin determinaciones históricas, se ve superada si pensamos en la arquitectura desde el punto de vista de la producción social (material y espiritual), porque entonces tanto la arquitectura como el ser humano están inscritos en una totalidad social e histórica y una clave central para leer el significado de esa arquitectura y de ese hombre histórico y sus relaciones es la producción social.

“Mi investigación –dice Marx- me llevó a la conclusión de que ni las relaciones jurídicas ni las formas de Estado pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel siguiendo el precedente de los ingleses y

¹⁶⁸168 Rubén Zardoya, “La producción espiritual en el sistema de la producción social”, pág. 1. Disponible en pdf en <https://marxismocritico.files.wordpress.com/2014/11/la-produccion-espiritual-en-el-sistema-de-la-produccion-social-como-hecho-central-en-la-vida-del-hombre.pdf> Consultado el 3 de noviembre de 2017. También está en video el programa “La producción social como hecho central en la vida del hombre. Producción, distribución, cambio y consumo “: Rubén Zardoya, en la página web Marxismo crítico, praxis, conciencia y libertad. <https://marxismocritico.com/2015/08/17/la-produccion-social-como-hecho-central-en-la-vida-del-hombre-produccion-distribucion-cambio-y-consumo/> Consultado el 3 de noviembre de 2017.

franceses del siglo XVIII bajo el nombre de «sociedad civil», y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política.”¹⁶⁹

El concepto de producción social que construye o acuña (que produce, valga la tautología) Marx no es solamente (sin dejar de ser) una categoría económica, ni siquiera una concepción histórica o de las ciencias sociales (sin dejar de serlo) sino **un concepto ontológico: el ser humano, al producir lo que necesita consumir va produciendo su mundo, su mundo histórico, su sistema social (modo de producción y relaciones sociales de producción), su mundo de la vida cotidiana y de la vida extraordinaria, su propia subjetividad, se autoproduce, se ontoproduce: la producción social es su ontogénesis y su filogénesis**, se está produciendo hoy y se ha producido en su historia. El ser humano produce socialmente su mundo y los objetos o las cosas de su mundo y en ese proceso de producción social (producción, distribución y consumo todos productos y productores) se produce a sí mismo. **El ser humano es actividad, praxis, poiesis, es productivamente humano y no puede no serlo. La producción social es una genealogía en un sentido ontológico y científico social e histórico o “antropológico”**. Aquí está implícita ya una transdisciplina o una mejor dicho **una ausencia de especialización disciplinar**, y también la dialéctica en la que dinámicamente cada término es también su opuesto y no se entiende sin relación con él. Pensar separados al objeto y al sujeto, como sustancias, es fijar y fetichizar conceptos que siempre están en relación, produciendo cada uno al otro para que el otro pueda producir al uno: **el ser humano habitando produce su hábitat y su hábitat condicionando su modo de habitar lo produce a él como habitante y por ende como productor de hábitat**. No hay un lado activo y uno pasivo: ambos son activos y se corresponden actuando: produciendo. Así como en Christopher Alexander no se podrían entender, por ejemplo, los patrones de evento sin sus patrones de espacio. **Es decir, los patrones socioespaciales son producto de la actividad, praxis, social humana y a su vez, productores, determinantes, de la manera como esas actividades humanas se dan en el espacio social**.

De manera que leer como meramente económicos e incluso como “economicistas” o como meros “factores económicos” que determinan unilateral, mecanicista y simplistamente, la vida espiritual, es simplificar a Marx, **es introducir un reduccionismo en el que Karl Marx no pensó ni consentiría**.¹⁷⁰ La producción social es material y

¹⁶⁹ Karl Marx, Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política, en Karl Marx, *Antología*, Selección e introducción de Horacio Tarcus, Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina, 2015, pág. 248.

¹⁷⁰ Bastaría con las cartas de madurez de Marx a los populistas rusos, en las cuales, después de aprender ruso para leer los estudios sobre la comuna rusa, responde de manera breve (por cuestiones de salud que le impiden escribir algo más largo y detenido) a su duda sobre si la comuna rural rusa puede ser base para un comunismo futuro o si tienen que proletarizar a los campesinos para que la lucha de clases siga un curso clásico. Karl Marx contesta que atribuirle una “filosofía de la historia” como etapas que se tienen que seguir de manera necesaria es atribuirle algo que él no elaboró: sus estudios del capitalismo son una descripción de la esencia del capital (su dinámica interna o dialéctica, la ley del valor) en el ejemplo clásico: el Reino Unido y como máximo el Occidente europeo, pero piensa que la comuna rural rusa puede ser la base para un comunismo futuro sin tener que pasar por un proceso de separación de campesinos y tierra, sino importando tecnología e insumos de Occidente (como importó ya bancos, ferrocarril o teorías

espiritual, ambas cosas y cada una determina la otra: la vida material, el proceso material o proceso social mediante el que el ser humano produce su mundo y se produce a sí mismo como sujeto productor (y producto) determina las relaciones sociales: propietarios y no propietarios, personas y clases con poder en el Estado y personas dominadas, lucha de clases por tanto, y en ese mismo proceso produce derecho, filosofía, ciencias, arte e ideas dominantes y sus contrapartes: las ideas revolucionarias: Las ideas, materializadas en organización, en fuerza social, también transforman el mundo, se materializan como revolución o como contrarrevolución. Así como la burguesía produjo, junto con su ascenso material, el liberalismo como ideología individualista que la representa, así el proletariado produce y tiene que producir al mismo tiempo su organización y su lucha social (materializada en sus cuerpos, en sus estructuras organizativas) y, conjuntamente, las ideas, la crítica y sus ideales de lucha. Cada una produce a la otra y es producida por ella: sería absurdo dedicar la vida entera a las ideas, los libros, la crítica si se creyera que “mecánicamente” la economía producirá un cambio de capitalismo a comunismo: ese cambio no se produce sin la conciencia de clase, sin la organización, sin ideas científicas, críticas, revolucionarias: **todo ello, lo más material y “duro” como lo más espiritual o ideal, todo se produce socialmente.** La diferencia entre metafísica y ciencia es que la metafísica piensa los conceptos como abstracciones, tiende a fijarlos y fetichizarlos (pretenderlos universales y necesarios a priori, de modo idealista) y la ciencia piensa a los conceptos como momentos abstractos de una totalidad concreta (compleja) en proceso de producirse, dialécticamente. **La ciencia cuestiona sus conceptos desde su origen y a la luz de la experiencia histórica (genealogías), en cambio la metafísica es idealista: piensa que la realidad debe entrar, de grado o de fuerza, en una red conceptual que se concibe como ahistórica, como atemporal, como inmutable.** En este sentido la ciencia de lo concreto como contradicción, dialéctica, proceso, ha surgido en un largo camino y esfuerzo del pensamiento desde los presocráticos (especialmente Heráclito), los filósofos clásicos griegos, destacadamente Aristóteles, y los medievales, entre ellos algunos místicos, hasta la modernidad, particularmente en el idealismo alemán, donde Karl Marx la retoma de Hegel. No hay aquí tampoco un simplismo de etapas “precientíficas” y un salto a la modernidad científica sino **una historia de la producción social de la ciencia, donde las cabezas de los filósofos y científicos no flotan en el éter sino que son las cabezas de individuos históricos, que piensan con todo el bagaje y las limitaciones de la experiencia histórica que heredan y la que ellos producen socialmente.** En este recorrido, **Edgar Morin y los complejólogos actuales son el eslabón más reciente de una larga tradición, por encima de su pretensión de aparecer como absoluta novedad.** Aquí, como en el Eclesiastés; no hay nada nuevo bajo el sol.

marxistas occidentales) para elevar la comuna de un estadio precapitalista al comunismo, es decir un postcapitalismo. El concepto de producción social lleva entonces implícita la idea de que la comuna, una relación social de producción antigua y quizá hasta arcaica, es la forma de la sociedad futura, postcapitalista, no como un retorno a un pasado precapitalista romantizado sino como una solución dialéctica a la contradicción entre modo social de producción y modo privado de apropiación de los medios de producción. La carta a Vera Sazúlich y sus borradores pueden leerse en Karl Marx, *Antología* citada, capítulo final “El porvenir de la comuna rural rusa”, págs. 461. 487.

De modo que cuando los arquitectos profesionales que comenzaron a tratar de comprender cómo los pobladores y habitantes excluidos antes de la arquitectura profesional han producido, construido y materializado su hábitat, su espacio, lo espacial habitable: aldeas, pueblos, barrios, ciudades, y en ellas viviendas, desde luego, reconocieron ese viejo fenómeno del que Karl Marx había ya hablado: **la producción social**.

Hablar de “producción social del hábitat” es, entonces, no solamente hablar de arquitectura o de ciencias sociales del hábitat, es hablar de **ontología en el sentido que ya dijimos: los pobladores y habitantes, al producir socialmente su hábitat, están produciendo socialmente su mundo de la vida y autoproduciéndose como sujetos**.

Por ejemplo: los invasores del Pedregal de Santo Domingo no solamente se apropiaron por la vía de los hechos de un territorio inhóspito o poco amable sino que **lo produjeron socialmente, produjeron el territorio, produjeron el espacio, espacio social, valga el pleonismo, y luego, o mejor dicho, simultáneamente, produjeron lo espacial habitable: materializaron su barrio o colonia, con todas las cualidades y defectos que reflejan sus patrones de vida** (rural y urbana, dada la procedencia de los productores) y produjeron ciudad (aun si recibieron asesoría de profesionales para trazar sus calles, fueron coproductores de esa “urbanización”).

La consolidación de su barrio o colonia es producto de su trabajo, individual y colectivo, siempre producción social, esa producción social del hábitat refleja sus limitaciones, su desarrollo: **al ir consolidando su colonia no solamente consolidaban las construcciones, consolidaban su vida social, familiar, comunitaria, barrial, y se consolidaban como pobladores o habitantes, como productores de una espacialidad habitable que ahora los produce, los determina, a ellos y a sus hijos, a sus inquilinos, a quienes viven poco o mucho tiempo en su Pedregal de Santo Domingo**.

La terrible destrucción que dejaron tras de sí los sismos de 2017 en Oaxaca, Chiapas, Ciudad de México, Morelos, Estado de México, Puebla y Guerrero e incluso Tlaxcala, en un contexto de daños generados también por huracanes, tormentas tropicales, socavones, inundaciones, es otro ejemplo que nos permite comprender muy bien la producción social:

Todo el patrimonio material destruido es el producto del trabajo, de la producción social, de generaciones de mexicanos, construido a lo largo de décadas, siglos, lenta, paulatina, colectiva y cotidianamente.

En apenas horas, los siniestros destruyeron una obra colectiva, común, social, en el centro y sur-sureste del país. Sin embargo, la destrucción es también social, porque evidencia la destrucción sistemática y deliberada del estado de bienestar: desmantelamiento de derechos sociales, como la salud, la vivienda, la seguridad social, y transformación del Estado en un gestor y protector de los negocios del capital y represor-disciplinador de la mano de obra, de los trabajadores y de la población en general. Lo que

llaman “acumulación por desposesión” es destrucción o despojo de producción social mediante su privatización.

La magna operación de la sociedad civil, popular, que se abocó al rescate desde el primer momento, especialmente después del terremoto del 19 de septiembre de 2017, es la ilustración de lo que es la producción social. **Miles de personas, sin ser ordenadas por nadie, se autoorganizaron y colaboraron de manera compleja: con información compartida en redes, por medios precarios (por daños en la energía eléctrica y lo limitado de las señales de telefonía e internet), pero sumando esfuerzos y trabajos para realizar una labor titánica: salvar vidas entre los escombros.**

La producción social recuperó por unas horas, días, su autogestión y su verdadera naturaleza social: un trabajo para la vida, para la sociedad.

Es el mismo trabajo que realizamos todos los días, cotidianamente trabajamos y producimos la riqueza social, el territorio, las ciudades, el mundo de la vida y de la cultura, pero normalmente no lo hacemos de manera autogestiva sino subordinados a, y subsumidos por, el capital y el Estado: por eso la producción de riqueza social sistémicamente no se hace en función de la vida, la civilización y la cultura (el valor de uso de los bienes) sino en función del valor de cambio, el dinero y la ganancia e incremento de capital (valor de cambio y valorización del valor):

En 2020, la parálisis de ciudades y economías en todo el planeta por el confinamiento para defenderse de la pandemia de Covid19, ocasionada por el virus Sarscov2, mostró lo necesario que es el trabajo vivo, el trabajo humano social. Sin esos músculos y esas energías no se mueven los engranajes del capitalismo: el motor del mundo capitalista actual es la producción social.

Como vemos, la producción social del hábitat puede ser comprendida en toda su potencia teórica desde la perspectiva teórica, de Karl Marx y del marxismo, de la producción social como **categoría ontológica y científica**, como **la base para un entendimiento y una explicación científica de fenómenos como la relación entre el ser humano y su entorno construido**. Además, si entendemos, como lo hace la línea de investigación ADCP, que la producción social del hábitat tiene dos cualidades esenciales: la participación (porque es social) y la finalidad de ser habitado o el valor de uso de lo producido (como ejemplifica Marx: “una casa deshabitada no es una casa”), podemos entender la diferencia entre producción social del hábitat y la producción capitalista: producción de objetos arquitectónicos como mercancías (por su valor de cambio, para el cual el valor de uso es un mero medio, en ocasiones no esencial: especulación inmobiliaria con viviendas deshabitadas, por ejemplo), producción mercantil en la cual la mercancía es producida sin la participación de los habitantes y casi de ningún otro actor o agente excepto las empresas, a partir de prototipos que se pueden producir en masa o al menos en serie, los cuales no atienden al valor de uso urbano, no les importa producir ciudad ni propiciar relaciones sociales.

Es por estas razones que si bien toda producción humana es social, de manera deliberada y, digámoslo así, militante, los productores participativos de vivienda, arquitectura y ciudad vindicaron el concepto de “producción social de la vivienda y el hábitat”, como en otros ámbitos se vindica la producción social del conocimiento y la ciencia, la producción social de la salud, la producción social de la justicia y el derecho, etcétera.

Del fetichismo de la mercancía a la fetichización del objeto arquitectónico

Para el arquitecto Jean Robert, el concepto de “fetichismo de la mercancía” es la más grande aportación teórica de Marx: ...“la elucidación del carácter falsamente misterioso, fantástico, supersticioso o fetichista, del mundo de las mercancías es la contribución mayor de Karl Marx a la crítica de la economía política, antes aún de la explotación, por la que es más célebre”¹⁷¹... En mi opinión, **ese concepto encierra, como en principio hologramático, la esencia de la crítica de Marx: detrás del mundo falsamente “natural” de las relaciones capitalistas objetivadas, se ocultan las relaciones sociales de producción capitalista. En el prestigio y el glamour de las mercancías, se esconde el mundo de opresión y explotación del modo de producción capitalista.** No es que, como opina Jean Robert, el fetichismo sea una mayor aportación a la teoría que el análisis de la explotación, sino que **en el fetichismo se devela el funcionamiento del mecanismo capitalista de modo paradigmático, incluida la explotación o dicho más técnicamente: la ley del valor.**

Escribió Marx: “Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo social como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores.”¹⁷²

Las cualidades que aparecen como inherentes o intrínsecas a las mercancías son producto del trabajo social, de la producción social, esto es, detrás del glamour y el aura fantástica de la mercancía está el trabajo explotado. La ley del valor devela lo mismo el misterio de la explotación como plusvalía y trabajo impago que el misterio supersticioso del fetichismo de la mercancía: las relaciones sociales de trabajo explotado son la esencia de la valorización del valor, del capitalismo realmente existente.

Las mercancías son objetos diseñados y producidos para su venta, por ende, el fetichismo de la mercancía es de suma importancia para comprender la

¹⁷¹ Jean Robert, “El análisis del fetichismo de las mercancías, aportación primordial de Karl Marx. Intervención en el CIDECl de San Cristóbal el 2 de enero de 2011”, pág. 1.

¹⁷² Karl Marx, El Capital, Vol. 1, pág. 88.

fetichización de los objetos diseñados, incluidos los arquitectónicos. Así se aproxima a esta idea Fernando Martín Juez, quien con estas palabras introduce una cita al respecto, justamente de Marx: “Un mismo objeto, cuando aparece en un contexto cargado de sentidos políticos, de discriminaciones y contextos forzosos, puede presentarse ante nosotros con otro rostro; es capaz de asumir unas banderas y luego otras. Parecería tener el objeto un comportamiento propio, un alma reticente que le deja caracterizar a voluntad personajes distintos. Éste es, en parte, el carácter místico de las mercancías, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas, que Marx conceptualizó como el fetichismo de las mercancías”.¹⁷³

El concepto de fetichismo de las mercancías no solamente incluye la objetivación y cosificación de las relaciones sociales de producción: el ocultamiento de la producción social, sino que incluye la superstición de atribuir al fetiche-mercancía cualidades misteriosas: como si fuera valioso por sí mismo, con independencia de las condiciones sociales de su producción.

Precisamente por eso el parangón con los fetiches mágicos de las religiones: El análisis marxiano muestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas.”¹⁷⁴ En el pensamiento mágico y religioso supersticioso, el fetiche es un amuleto, un objeto hechizo, incluso quizá un ídolo, como el proverbial Becerro de Oro del Antiguo Testamento. **No podría haber análogo más claro del fetichismo del dinero, el oro y las riquezas, encarnado en el capitalismo por las mercancías y su aura.**

A partir de la fetichización del diseño y los objetos diseñados como artículos altamente sofisticados, podemos apreciar que el objeto arquitectónico o urbano arquitectónico también puede ser fetichizado con un aura de objeto artístico, suntuoso, símbolo de poder, de progreso, de modernidad, garantizado por le ideología arquitectónica del objeto de autor.

En este escaparate de mercancías fetichizadas del objeto arquitectónico pueden encontrarse objetos y espacios arquitectónicos diseñados con cualidades diversas e incluso opuestas: lo espectacular, hoy, y, mañana, lo minimalista por “austero”: El arquitecto Pier Vittorio Aureli comienza su ensayo *Menos es suficiente* con una crítica a la súbita conversión de algunos críticos que aplaudieron el derroche de dinero de las obras espectaculares de los arquitectos del Star System, pero, a partir de la crisis económica de 2008, “de la noche a la mañana” se volcaron en defensa de la arquitectura con vocación social y, formalmente, en pro de un *revival* del minimalismo: “menos es más”, funcional a la exigencia moral y política de eficiencia capitalista de hacer “más con menos”. Pier Vittorio Aureli muestra que **el formalismo minimalista es sólo una**

¹⁷³ Fernando Martín Juez, *Contribuciones para una antropología del diseño*, Gedisa, Barcelona, España, 2002, pág. 74.

¹⁷⁴ Karl Marx, *El Capital*, Vol. 1, pág. 87.

respuesta de imagen, perfectamente compatible con el proceso capitalista neoliberal.¹⁷⁵

Según el análisis de Marx, el fetichismo de la mercancía no deriva de su valor de uso sino de su valor de cambio, más abstracto y formal, porque la ley del valor no se descubre hasta que el sistema capitalista ha llegado a su madurez y se puede hacer el análisis científico de su esencia (ley del valor). **El apotegma del modo de vida estadounidense dice la verdad pero invertida: “Time is money”: el tiempo es dinero, aunque la verdad es que son el dinero y las mercancías los que pueden entenderse como tiempo: tiempo de trabajo social objetivado, cosificado, cristalizado. El dinero es tiempo de trabajo, por tanto vida desgastada en el trabajo socialmente necesario para producir las mercancías que ese dinero puede comprar.**

No obstante, el mundo ordinario en el que los seres humanos se desenvuelven en el capitalismo es el mercado. En ese mundo de la vida cotidiana capitalista las mercancías aparecen como si fueran la forma natural de vincularnos socialmente. De ahí que el trabajo humano, la producción social, esté oculto detrás de mercancías que aparecen como si fueran valiosas en sí y por sí mismas, efectuándose así el fetichismo. **No nos extrañe que la producción social, origen de todo objeto urbano arquitectónico, quede oculta detrás del objeto prodigioso o maravilloso que resulta el objeto o espacio urbano arquitectónico como juego sabio del diseño de autor bajo la luz fetichizadora de la ideología arquitectónica dominante.**

La ocultación ideológica del mundo de la producción social y sus relaciones sociales de producción detrás de las mercancías-fetiches deriva en un sofisticado espejismo, lo que Guy Debord llama “sociedad del espectáculo”. En un mundo donde la política, la guerra, la vida cotidiana (el pasaje mercantil que los paseantes de Benjamin frecuentaron) son un espectáculo, la arquitectura que deslumbrase sea la arquitectura espectacular. Según Guy Debord, esta sociedad del espectáculo se fundamenta en la primacía de las mercancías y su fetichismo: “El principio del fetichismo de la mercancía --la dominación de la sociedad a manos de “cosas suprasensibles a la par de sensibles”-- se realiza absolutamente en el espectáculo, en el cual el mundo sensible es sustituido por una selección de imágenes que existen por encima de él, y que se aparecen al mismo tiempo como lo sensible por excelencia.”¹⁷⁶ Después de todo un proceso civilizatorio, tecnológico e histórico, el capitalismo nos devuelve a la caverna de Platón.

El fetichismo de la mercancía y sus derivados, como el fetichismo de los objetos diseñados, el de los objetos arquitectónicos o el de los artefactos tecnológicos, no desaparecerá, según Marx, sino hasta que “como producto de hombres libremente asociados, éstos la hayan sometido [a la producción] a su control planificado y

¹⁷⁵ Pier Vittorio Aureli, *Menos es suficiente*, Gustavo Gili, Barcelona, España, 2016, pág. 8 y pie de página *ibidem*.

¹⁷⁶ Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Pre-textos, Valencia, España, 2002, págs. 51-52.

consciente.”¹⁷⁷ Es decir, **la participación democrática en el proceso de producción, incluido el diseño, en arquitectura puede desfetichizar el objeto. Pero no se acabará el fetichismo mientras haya capitalismo y no sea sustituido por un modo de producción que ya no produzca mercancías, sólo productos con valor de uso, en el caso de la arquitectura: para habitar.**

Acerca de la dialéctica como pensamiento y ciencia de la complejidad

Karl Marx hace un ajuste de cuentas más que con la dialéctica con el idealismo (que considera mistificación, es decir un oscurecimiento que hace misterioso lo que debiera ser claro y terrenal) de Hegel en obras marxianas tempranas como *Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general* y *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, obras en las cuales, apoyándose Ludwig Feuerbach, muestra que la dialéctica de Hegel se mueve en el terreno de las abstracciones: el concepto o la idea que en su despliegue y explicitación desemboca en el espíritu absoluto, todo en el terreno inmaterial, ideal, intelectual.¹⁷⁸ Sin embargo, el movimiento que Hegel describe en el plano del espíritu cobra un sentido mucho más claro, y científico, cuando Feuerbach muestra que en realidad el hombre, el ser humano, la humanidad, es el sujeto que protagoniza ese proceso dialéctico: con ese paso, **la dialéctica se acerca al terreno social, de la historia** (la sociedad, la economía, la producción material), y es el paso que Marx da, al pensar dialécticamente la producción social, la sociedad como totalidad en devenir contradictorio, dinámico, en proceso de autoproducirse.

La objeción a Hegel por hacer una dialéctica abstracta no significa un rechazo de la abstracción per se, ya que la abstracción es una operación y un recurso intelectual ineludible para la comprensión de los fenómenos: “Cuando analizamos las formas económicas, por otra parte, no podemos servirnos del microscopio ni de reactivos químicos. La facultad de abstraer debe hacer las veces del uno y los otros.”¹⁷⁹ El problema del idealismo es que llega hipostasiar y luego fetichizar esas abstracciones y pretende hacerlas pasar por lo más real; en lugar de ello, es menester **comprender que ideas y conceptos son los instrumentos con los que nuestra facultad de abstraer se apropia (produciendo conocimiento) de procesos reales, históricos, que son materiales, procesos de producción social.**

En *El Capital*, Karl Marx no desdeña usar expresiones típicamente hegelianas: “En sí, y para sí, no se trata aquí del mayor o menor grado alcanzado, en su desarrollo, por los

¹⁷⁷ Karl Marx, *El Capital*, Vol. 1, pág. 97.

¹⁷⁸ Karl Marx, *Crítica de la dialéctica y la filosofía hegeliana en general*, en *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, Grijalbo, México, 1958, pp. 45- 70. Karl Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Biblioteca Nueva, Madrid, España, 2010.

¹⁷⁹ Karl Marx, *El Capital*, *Crítica de la economía política*, Libro primero, *El proceso de producción de capital*, Siglo XXI, México, 2008, pág. 6.

antagonismos sociales que resultan de las leyes naturales de la producción capitalista.”¹⁸⁰ La expresión “en sí, y para sí” es la manera como Hegel alude a lo que pudiéramos llamar la cosa misma, el fenómeno tal como éste se desenvuelve. Hablar de “antagonismos sociales” (negaciones, oposiciones, contrarios) y de “leyes naturales de la producción capitalista”, es la manera cómo Marx se expresa de una totalidad concreta, es decir, dialéctica: un proceso esencial, cuyos antagonismos son racionales (como aprendimos de Hegel), y no es una mera abstracción, porque no son notas sobre una “producción en general”, como las que vimos criticarle a la economía política burguesa, sino “leyes naturales de la producción capitalista”, es decir, la producción en este específico momento histórico: el capitalismo que en el Reino Unido ha alcanzado su forma más madura hasta entonces y cuyas leyes esenciales serán las mismas que operen en el desarrollo industrial capitalista que comienza a apreciarse en Europa occidental (Francia, Países Bajos, más tarde Alemania). **Solamente recordemos que no está haciendo una teoría metafísica a priori de la historia, como observará cuando responda a las inquietudes de los populistas rusos, sino un análisis histórico científico en el sentido moderno (Hegel y Marx son modernos): con observaciones y datos empíricos explicados mediante un método racional, la dialéctica aprendida de Hegel.**

La relación entre la dialéctica de Karl Marx y la de Hegel es descrita por el primero en un epílogo del libro primero de *El Capital*, pasaje célebre que ha sido multicitado y analizado:

“Hace casi treinta años sometí a crítica el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana, en tiempos en que todavía estaba de moda. Pero precisamente cuando trabajaba en la preparación del primer tomo de *El Capital*, los irascibles, presuntuosos y mediocres epígonos que llevan hoy la voz cantante en la Alemania culta dieron tratar a Hegel como el bueno de Moses Mendelssohn trataba a Spinoza en tiempos de Lessing: como a un «perro muerto». Me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquel gran pensador, y llegué incluso a coquetear aquí y allá, en el capítulo acerca de la teoría del valor, con el modo de expresión que le es peculiar. La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquélla. En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darla vuelta para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística.

“En su forma mistificada, la dialéctica estuvo de moda en Alemania, porque parecía glorificar lo existente. En su figura racional es escándalo y abominación para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque en la intelección positiva de lo existente incluye también, al propio tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina; porque concibe toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento, y por tanto sin perder de vista su lado perecedero; porque nada la hace retroceder y es, por esencia, crítica y revolucionaria.”¹⁸¹

¹⁸⁰ Ibid, pág. 7.

¹⁸¹ Karl Marx, Epílogo a la segunda edición de *El Capital*, Crítica de la economía política, Libro primero, *El proceso de producción de capital*, Siglo XXI, México, 2008, pág. 20.

Al concebir la realidad histórica y social no como objetos con formas perennes, sino como procesos en devenir, con su caducidad insita, intrínseca, éstos pueden ser leídos ideológicamente como “glorificación de lo existente” (“fin de la historia”), pero lo más lógico-racional, la lectura crítica, es ver que **el presente en devenir está también en trance de muerte y de transición a formas posteriores que los superarán o subsumirán**. Por ello Marx, Engels, Lenin, Mao Tse-tung, Trotsky, Gramsci, Lukács, Guevara, Marcuse, Revueltas, Mariátegui y, en general, los pensadores marxistas, retoman la dialéctica como manera crítica y revolucionaria de entender y explicar la realidad histórica. Así vimos a Karel Kosík entender la “destrucción de la pseudoconcreción”, lo que Marx habría llamado criticar la mistificación o la fetichización. Sin embargo, esta dialéctica se vio ocultada o silenciada sobre todo con el antimarxismo de los últimos años de la Guerra Fría, aunque esta situación cambió con el fin del siglo XX y la transición al siglo XXI. “La nueva crisis mundial que estalló en 2008 vino a recordarnos que al menos el diagnóstico crítico de Marx sobre la dinámica de expansión del capitalismo, con crisis periódicas y con su carga de miseria, exclusión y violencia, permanece vigente”¹⁸² Además del regreso a la lectura de Marx, para entender el capitalismo, hay un regreso a la lectura de Hegel, por la importancia de la dialéctica, de su concepto de negación.¹⁸³

Hegel concebía su trabajo como ciencia, llamó a su libro sobre la lógica *Ciencia de la lógica*¹⁸⁴, y en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, compendio para uso académico, en el cual reclama, desde el título, el estatus de ciencia, expresa: “Aquello sobre lo que yo he trabajado y trabajo en general, cuando me ocupé de filosofía, es el conocimiento científico de la verdad”.¹⁸⁵ Es el mismo marco epistemológico en el que se desenvuelve Karl Marx, ya vimos cómo expresa que la facultad de abstraer hace las veces del microscopio y los reactivos químicos. **Marx no ve su trabajo como menos científico que los de las ciencias naturales**: “Para la sociedad burguesa la forma de mercancía, adoptada por el producto del trabajo, o la forma de valor de la mercancía, es la forma celular económica, Al profano le parece que analizarla no es más que perderse en meras minucias y sutilezas. Se trata, en efecto, de minucias y sutilezas, pero de la misma manera que es a ella a que se consagra la anatomía micrológica.”¹⁸⁶ La ciencia económica tiene su propia racionalidad, leyes y métodos equiparables a las ciencias naturales, hay cierta analogía porque la dinámica y el desarrollo en los fenómenos sociales parecen fenómenos vivos, como hemos visto en la arquitectura y ciudad con Christopher Alexander y Jane Jacobs.

¹⁸² Horacio Tarcus, Prólogo a Karl Marx, Antología, selección e introducción de Horacio Tarcus, Siglo XXI, México, 2015, pág. 8.

¹⁸³ Por ejemplo, el estudio de la importancia de Hegel y su influencia en pensadores del arte y la ideología realizado por Andrew W. Hass, Hegel and the art of negation, negativity, creativity and contemporary thought, IB Tauris & Co Ltd, London, Great Britain, 2014.

¹⁸⁴ Hegel, G. W. F., Ciencia de la lógica, Ediciones Solar, Bogotá, Colombia, 1982.

¹⁸⁵ Hegel, G. W. F., Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio para uso de sus clases, Alianza Editorial, Madrid, España, 2015, pág. 60.

¹⁸⁶ Karl Marx, El Capital, Crítica de la economía política, Libro primero, El proceso de producción de capital, pág. 6.

Nos hemos acostumbrado a la división del saber y las ciencias en disciplinas especializadas y sobre todo a una radical división entre ciencia y filosofía, especialmente por influencia positivista se considera a la filosofía un discurso especulativo que no reclama un estatus de ciencia, por el contrario, las ciencias son solamente las ciencias matemáticas y naturales y como hermanas menores, las cenicientas de las ciencias, las ciencias sociales, pero **para Marx, como para Hegel, el pensamiento riguroso, razonado, basado en la experiencia del hombre en la historia y alcanzado mediante la facultad de abstraer no menos que la facultad de pensar los fenómenos en su totalidad concreta y su dinámica racional dialéctica es ciencia.** Ya hemos mencionado que el pensamiento de Karl Marx no es disciplinar, sino ciencia (y filosofía en el sentido hegeliano) que hunde sus raíces en una **ontología de lo social y lo histórico** y con ello piensa dialéctica, racional y científicamente la economía, la sociedad, la historia, especialmente el capital.

En esta perspectiva, las ciencias que conocemos actualmente como tales: físico-matemáticas, química, biología, etcétera, no son científicas solamente por hacer experimentos (hay teorías que no pueden hacer más que experimentos mentales como las de Albert Einstein), sino que lo son por someter sus datos, hipótesis, tesis, razonamientos, a una estructura racional, teórica, demostrativa; lo son porque se discute racionalmente en la comunidad científica: no hay más autoridad que los razonamientos, lo demostrativo siempre expuesto a crítica racional. **Los números, las experiencias controladas, las mediciones, los datos empíricos son herramientas, sometidas al rigor de lo racional demostrativo. Los meros datos sensoriales no hacen conocimiento y, por el contrario, la estructura racional de la realidad es la condición sin la cual hablar de ciencia, de conocimientos, de verdad y falsedad no es posible.** Muchos conceptos de las ciencias son inobservables, como el concepto de "fuerza". **En épocas en que ideologías irracionalistas como "la posverdad" pretenden hacer el vacío al conocimiento y el pensamiento crítico, conviene recordar el estatus científico de pensadores como Hegel y Marx.** Uno de los autores que en México se dedicó a vindicar ese pensamiento científico es Porfirio Miranda, con libros como *Apelo a la Razón y Hegel tenía razón*.¹⁸⁷

De hecho el proceder acrítico, dejando de lado la lógica filosófica (so pretexto de no incurrir en datos no empíricos o en nombre de un neonominalismo, no admitir universales), no es nuevo, ya Hegel lo criticaba así: "A partir del malentendido de que la insuficiencia de las categorías para alcanzar la verdad comporta la imposibilidad del conocimiento objetivo, se concluye la justificación del hablar y condenar desde el sentimiento y desde la opinión subjetiva, en el lugar [que debería ocupar] la demostración se presentan aseveraciones y narraciones de lo que [dicen] se halla en la conciencia como hechos, lo cual se tiene por más puro cuanto más acrítico".¹⁸⁸ **Renunciar a las demostraciones racionales como método científico y abandonarse en brazos del**

¹⁸⁷ Miranda, José Porfirio, *Apelo a la razón, Teoría de la ciencia y crítica del positivismo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, España, 1988. Miranda, José Porfirio, *Hegel tenía razón, El mito de la ciencia empírica*, UAM Iztapalapa, México, 1988.

¹⁸⁸ Hegel, *Enciclopedia*, pág., 62.

positivismo (el empirismo) por un lado y los irracionalismos y esteticismos por otro, nos dejaría en manos del autoritarismo y sin criterio ni herramientas, sin armas para enfrentar la opresión del poder, como ha explicado Porfirio Miranda en las primeras páginas de *Apelo a la razón*.

Por ello es que resulta importante no desechar la dialéctica con el discurso macartista que conduce directamente al totalitarismo, cuando **el terreno en el que todo autoritarismo y totalitarismo campea a sus anchas es donde no puede haber crítica racional, científica, de sus pretensiones de legitimidad o de su “naturalidad”**. Ya hemos retomado desde el inicio la “totalidad concreta” de Karel Kosík, con la cual explica el modo en que Marx piensa críticamente la realidad para destruir la pseudoconcreción.¹⁸⁹ Ahora lo que queremos mostrar es que **la complejidad, que se ha presentado como una novedad teórica a partir de autores como Edgar Morin, es ya una característica de la dialéctica de Hegel y Marx, y puede ser el horizonte teórico de pensamiento crítico hoy.**¹⁹⁰

Hegel expone de modo didáctico en su *Enciclopedia* un compendio de obras más densas y prolifas, y en esa obra plantea así la filosofía- ciencia y su manera de proceder: “la conciencia se hace representaciones de los objetos antes (en el tiempo) de hacerse conceptos de ellos hasta el punto de que el espíritu que piensa solamente pasando por el representar y aplicándose sobre él, avanza hasta el conocimiento pensante y el concebir.

“Ahora bien, a la contemplación pensante pronto se le hace manifiesto que ella comporta la exigencia de mostrar la necesidad de su contenido y también de demostrar tanto el ser como las determinaciones de sus objetos.”¹⁹¹

Los seres humanos han vivido la mayor parte de su historia como forjadores de grandes representaciones (arte y religión) acerca de los temas que más les interesan: Dios, el alma, el mundo, el bien y el mal, la libertad, etcétera, pero después de la Ilustración y ya en el mundo burgués moderno los seres humanos han alcanzado la madurez para **exigir no solamente representaciones y opiniones, sino conceptos lógicamente concatenados, necesariamente concatenados, que muestren teóricamente cómo los conceptos exponen y demuestran sus contenidos**: “tanto el ser como las determinaciones de sus objetos”.

Esto que para Hegel será una historia del espíritu alcanzando (después de alienarse en cada paso) mayores grados de libertad y autoconciencia, de civilización, será para Marx la historia material de los diferentes modos de producción, cada uno con sus relaciones sociales de producción específicas y sus antagonismos de clase. Para ambos, **el conflicto, la negación y su superación en el estadio histórico posterior, será el motor de la dinámica histórica**. En Marx el camino es hacia una superación de la alienación del productor social en sus objetos fetichizados (como hoy la mercancía, el

¹⁸⁹ Kosík, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, México, 1967.

¹⁹⁰ Así lo propone Carlos Massé Narváez en “La complejidad en la totalidad dialéctica”, *Sociologías*, Porto Alegre, Año 8, No. 15, enero-junio de 2006, págs. 56-87.

¹⁹¹ Hegel, *Enciclopedia*, págs. 99-100.

dinero y el capital) y en Hegel es una cada vez mayor autoconciencia que lo eleva de las representaciones (arte, religión) al concepto, la idea, el espíritu y saber absoluto (filosofía-ciencia).

Sin embargo, no olvidemos que “el pensar no aparece en primer término bajo la forma del pensamiento, sino como sentimiento, intuición o representación, formas que hay que distinguir del pensamiento en cuanto forma.”¹⁹² Aquí la distinción entre opinión y conocimiento que ya habían elaborado los griegos y atraviesa toda la historia de la filosofía europea alcanza un grado de exigencia climático: ya no basta la representación o intuición, **ahora el saber tiene que ser concepto racionalmente demostrado y expuesto en su necesidad, en su ser y sus determinaciones.** Ese es el camino que sigue Hegel en sus obras para analizar la historia, el derecho, la religión, el arte, la filosofía, y ese el método que Marx lleva al análisis del capital y de la historia moderna como lucha de clases.

Hay una relación entre conceptos y representaciones, los contenidos de las segundas son elevados por los primeros al nivel del razonamiento: “la filosofía pone pensamientos, categorías, o más exactamente, conceptos, en el lugar de las representaciones. Las representaciones pueden ser vistas como metáforas de los pensamientos y de los conceptos. Ahora bien, por el hecho de tener representaciones uno no conoce todavía su significado para el pensamiento, esto es, no conoce aún los pensamientos y conceptos de ellas.”¹⁹³ **Eso explica que veamos el discurso filosófico como árido, inasible por abstracto, porque se mueve en el puro concepto y le pedimos representaciones, a las que estamos acostumbrados.**

El objeto de la reflexión filosófica es el mundo de nuestra experiencia (como en toda la filosofía moderna incluido Marx) pero para Hegel es producto del espíritu: “su contenido no es otro que aquel haber que [fue] originariamente producido y [continuamente] se produce en el campo del espíritu viviente, haber que se ha hecho mundo, mundo exterior y [mundo] interior de la conciencia”...¹⁹⁴ **Tanto Hegel como Marx saben que el mundo es el resultado de un proceso, de una producción, es un producto, y su dinámica de producción es dialéctica.** La diferencia es que para Hegel es el espíritu el que produce y el mundo social, el derecho, la sociedad civil y el Estado, los productos; en cambio **para Marx es el hombre quien produce socialmente el mundo, y el mundo social, el derecho, la sociedad civil y el Estado, los productos sociales.**

Sin embargo, en Hegel están ya los elementos de la dialéctica de la totalidad concreta que vimos a Karel Kosík exponer a partir de Karl Marx. Tomemos este pasaje de la *Enciclopedia*. “El pensamiento libre y verdadero es en sí mismo concreto y de este modo es la idea y, en su total universalidad, la idea o lo absoluto. La ciencia de este es esencialmente sistema, porque lo verdadero sólo es desarrollándose dentro de sí como

¹⁹² Hegel, *Ibid*, págs. 100- 101.

¹⁹³ Hegel, *Ibid*, pág. 104.

¹⁹⁴ Hegel, *Ibid*, pág. 105.

concreto y tomándose y reteniéndose [todo] junto en unidad, es decir, solo es como totalidad, y solamente mediante la diversificación y determinación de sus distinciones puede ser la necesidad de ellas y la libertad del todo.”¹⁹⁵

En Hegel, la complejidad es un asunto del pensamiento (idealismo), pero es un pensamiento concreto, porque piensa el concepto como una totalidad que es sistema, un todo que contiene y determina a sus partes, concepto en movimiento, en proceso de desarrollarse, de desplegar mediante antagonismos sus cualidades. El concepto tiene como cualidades la unidad, la totalidad y la universalidad, por eso puede ser objeto de la ciencia: **su verdad es el todo y la ley racional que lo rige**. En su desenvolvimiento, despliega una serie de contradicciones que se van negando y superando, dejando atrás y a su vez siendo retomadas en un grado mayor de desarrollo: este proceso se muestra a la filosofía como necesario (no puede ser de otro modo) porque es racional, obedece a la lógica contradictoria, dialéctica, pero desde el punto de vista de la totalidad, esa necesidad es su opuesto: es libertad. La contingencia, la exterioridad y la superficialidad (por ende, el error, la alienación, o la pseudoconcreción) son **puntos de vista parciales, unilaterales, vienen de una “praxis” fetichizada** (para decirlo en lenguaje de Marx y Kosík), la praxis de las representaciones, los sentimientos, intuiciones y opiniones que se quedan en la inmediatez, la simplicidad de la irreflexión. Como diría Kosík, el pensamiento tiene que dar un rodeo; como diría Hegel, una mediación, la reflexión, la cual niega la inmediatez de la representación, pero recupera su contenido, su verdad, en el concepto.

Todos los procedimientos de dialógica (dialéctica, opuestos que no son irracionales sino que racionalmente interactúan), recursividad (el producto es también productor o producente) y principio hologramático (un recorte pequeño observa o comporta la misma racionalidad dialéctica y recursiva que el todo), principios del pensamiento complejo según Morin, están ya presentes en la dialéctica hegeliana: cada paso se da mediante antagonismo, mediante una negación que va haciendo más determinado y concreto el concepto; cada elemento del todo es determinado por el todo, pero a su vez determina al todo: es producto y producente; cada fragmento de la realidad, en su dialéctica, es como la totalidad. Hegel escribió: “Cada parte de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo, pero la idea filosófica se contiene allí [en las partes] bajo una determinada particularidad o elemento. Y porque el círculo singular es en sí mismo totalidad, rompe también los límites de su elemento y funda una esfera ulterior. Por ello se presenta la totalidad como un círculo de círculos cada uno de los cuales es un momento necesario, de tal manera que el sistema de sus elementos propios constituye la idea total, la cual aparece también de este modo en cada círculo singular.”¹⁹⁶ Los movimientos del pensamiento filosófico están concatenados en un movimiento necesario del desenvolvimiento de la libertad del espíritu: cada filosofía supera las anteriores pero no las deshecha, las incorpora en un movimiento espiral. Es como el paso de Platón y su idealismo a la idea de materia y forma de Aristóteles, paso que en el siglo XIX se repite de

¹⁹⁵ Hegel, *Ibid*, pág. 117.

¹⁹⁶ Hegel, *Ibid*, págs. 117-118.

un modo más rico y complejo cuando Marx encuentra el movimiento dialéctico que Hegel vio en el desarrollo del espíritu pero lo descubre en el proceso material de la producción social del hombre y su mundo: **niega a Hegel pero no para dejarlo de lado, lo incorpora en una ciencia del ser humano de carne y hueso.**

Estas son las cualidades de la dialéctica que permitieron llevar a Karl Marx del terreno del pensamiento y el idealismo de Hegel al materialismo de la producción social: **la ley del valor que rige íntimamente el proceso del capital solamente puede pensarse si se ve al capital como totalidad, unidad, sistema, con sus contradicciones y su manera de resolverlas, de incorporar lo que es distinto a él, incluso el antagonismo de la lucha de clases.** Pero al igual que en Hegel, lo que unos pueden leer como una exaltación y glorificación del presente es también su crítica radical: en el proceso y su negatividad está inscrita la necesidad de su ruina, su derrumbamiento, hasta ahora aplazado buscando nuevos territorios, mercados, materias primas, trabajadores a someter, pero que va alcanzando los límites tanto de la explotación de los trabajadores como de la sustentabilidad del planeta: la complejidad o concreción no implican un desarrollo al infinito del capital o de la historia del espíritu, los límites los estamos viendo en las crisis actuales: las del capital, las del planeta, las civilizatorias.

Siendo fieles a la dialéctica, superar el capitalismo sería no meramente negarlo sino transformarlo en una fase civilizatoria superior que recupere la producción social que se encuentra alienada y que libere al productor, a los trabajadores, y a la naturaleza, el planeta entero. Una apropiación comunitaria del planeta que no podría ser el regreso a un pasado idílico (que no existe y aun si hubiera existido, no se podría regresar), sino una comunidad superior que ya pasó por la mediación del capitalismo como experiencia histórica (e incluso la experiencia del “socialismo realmente existente”).

Asimismo, en el terreno de la producción social de arquitectura y ciudad, la producción social del hábitat que describimos con la ayuda de John Habraken ha sido negada por la producción profesional de la arquitectura de la mano de la producción privada capitalista de la vivienda, la arquitectura y la ciudad, pero la producción social asistida y la producción social de arquitectura y ciudad (parte del derecho a la ciudad) serían la negación de la negación y, por ello, **la afirmación de la producción social en un nuevo grado de complejidad y concreción: con el diálogo de saberes o participación y la afirmación del valor de uso (el habitar) sobre el valor de cambio. Una casa deshabitada no será más una casa, sino que el habitar será el sentido de la casa y de la ciudad y el territorio.**

La dialéctica como pensamiento filosófico y científico de la complejidad de los procesos ha sido continuada por los pensadores marxistas, pensada no solamente como una lógica especial del mundo social, sino como una forma de conocer todos los procesos que estudian las ciencias. Así la explica, por ejemplo, Lenin: “La condición para conocer todos los procesos del mundo en su «automovimiento», en su desarrollo espontáneo, en su vida real, es conocerlos como una unidad de contrarios. El desarrollo es «lucha» de los contrarios. [...] la clave del «automovimiento» de todo lo existente, sólo ella da la clave de los «saltos», de la «interrupción del proceso paulatino de desarrollo», de la

«transformación en contrario», de la destrucción de lo viejo y el surgimiento de lo nuevo.”¹⁹⁷

Los ejemplos que pone Lenin de fenómenos estudiados por la ciencia sirven para entender que la piensa, como antes Engels y después Kosík, como una lógica compleja que se observa en todos los procesos:

“En Matemáticas, los signos [más y menos]. Diferencial e integral.

“En Mecánica, la acción y la reacción.

“En Física, la electricidad positiva y la negativa.

“ En Química, la combinación y la disociación de los átomos.

“En Ciencias Sociales, la lucha de clases.”¹⁹⁸

Independientemente de lo polémica que pueda resultar esa manera de ver las ciencias naturales, es claro que la dialéctica piensa que lo racional (contradictorio) es lo real (como enseñó Hegel) y que el antagonismo y el automovimiento que señala Lenin es **una complejidad de lo real, y no es puesta por el pensamiento sino que el pensamiento la aprehende en el desarrollo de los procesos reales sean naturales o humanos.**

Lenin explica que en la oración más sencilla, como “Iván es un hombre”, hay ya dialéctica, pues se hace identidad de particular y general y cada uno sólo es porque puede ser su contrario: sin lo particular de sujetos como Iván, estaría vacía la categoría general “hombre” pero los particulares como Iván sólo pueden ser tales porque hay lo general “hombre”. Así Karl Marx descubrió y explicó el desarrollo contradictorio del capital desde su unidad celular, la mercancía, hasta explicar la ley del valor, el camino todo es dialéctico y cada paso que se da es una lucha de contrarios.¹⁹⁹

“De modo que se puede (y se debe) descubrir en cualquier oración, como en una «célula», los gérmenes de todos los elementos de la dialéctica, demostrando así que la dialéctica es, en general, inherente a todo el conocimiento del hombre.”²⁰⁰

Mao Tse-tung explicó el papel de la contradicción en la dialéctica en el artículo “Sobre la contradicción”.²⁰¹ Basándose en Engels y sobre todo en Lenin, Mao Tse-tung expresa así la contradicción en su universalidad: “La universalidad o carácter absoluto de la contradicción significa, primero, que la contradicción existe en el proceso de desarrollo de

¹⁹⁷ Lenin, “En torno a la dialéctica”, Obras, Tomo IV, Ed. Progreso, Moscú, URSS, pág. 149.

¹⁹⁸ Lenin, *Ibidem*.

¹⁹⁹ Lenin, *Ibidem*.

²⁰⁰ Lenin, *Ibid*, pág. 150.

²⁰¹ Mao Tse-tung, “Sobre la contradicción”, Obras escogidas, Tomo I, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, China, 1968, págs. 333-370.

toda cosa, y, segundo, que el movimiento de los contrarios se presenta desde el comienzo hasta el fin del proceso de desarrollo de cada cosa”²⁰²

A los ejemplos que ya vimos en Lenin, Mao Tse-tung agrega otros: “En la guerra, la ofensiva y la defensiva, el avance y la retirada, la victoria y la derrota, son todas parejas de fenómenos contradictorios. El uno no puede existir sin el otro. La lucha y la interconexión entre ambos aspectos constituyen el conjunto de la guerra, impulsan su desarrollo y resuelven sus problemas.”²⁰³ **La guerra como imagen de la contradicción usada desde Heráclito reaparece en Mao Tse-tung, quien por cierto no cita a Heráclito sino a Sun Tzu, el Arte de la guerra, como que los procesos bélicos llevan casi inevitablemente a pensar en la contradicción.**

A diferencia del pensamiento idealista, que ya vimos en Hegel, Mao Tse-tung considera el movimiento dialéctico en el pensamiento un “reflejo” que aprehende el movimiento de lo real: “El reflejo de las contradicciones objetivas en el pensamiento subjetivo forma el movimiento contradictorio de los conceptos, impulsa el desarrollo del pensamiento y va resolviendo sin cesar los problemas planteados al pensamiento humano.”²⁰⁴

Mao Tse-tung observa que el conocimiento de contradicciones generales no es suficiente porque en lo cotidiano enfrentamos fenómenos particulares, específicos, determinados por contradicciones particulares. “La esencia particular de cada forma del movimiento de la materia es determinada por la contradicción particular de dicha forma. Esto ocurre no sólo en la naturaleza, sino también en los fenómenos de la sociedad y del pensamiento. Todas las formas sociales y todas las formas del pensamiento tienen, cada una, su propia contradicción particular y su esencia particular.”²⁰⁵

Al explicar la contradicción en su particularidad, Mao Tse-tung expresa que se trata de estudiar interconexiones, relaciones: “Para descubrir la particularidad de las contradicciones en el proceso de desarrollo de una cosa, consideradas en su conjunto, en sus interconexiones”...²⁰⁶ **Estas relaciones particularizan el fenómeno, lo distinguen de las generalidades, y al exponer sus determinaciones lo muestran como concreto, o como se usa decir ahora: complejo.** La cita que Mao Tse-tung hace de Lenin es muy clara: “Para conocer realmente un objeto hay que abarcar y estudiar todos sus aspectos, todos sus vínculos y 'mediaciones'. Esto jamás lo conseguiremos por completo, pero la exigencia de estudiar las cosas en todos sus aspectos nos prevendrá contra los errores y la rigidez.”²⁰⁷

Las relaciones, interconexiones, vínculos y mediaciones son negaciones y determinaciones que explican la concreción de los fenómenos: todo y parte, esencia y apariencia, totalidad y contradicción, simple y complejo. En palabras de

²⁰² Mao Tse-tung, *Ibid*, pág. 338.

²⁰³ Mao Tse-tung, *Ibid*, pág. 340.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ Mao Tse-tung, *Ibid*, pág. 342.

²⁰⁶ Mao Tse-tung, *Ibid*, pág. 345.

²⁰⁷ Lenin citado por Mao Tse-tung en *Ibid* pág. 347.

Mao Tse-tung: “todas las cosas objetivas se hallan en realidad ligadas unas con otras y se rigen por leyes internas”. **Un proceso tiene una contradicción principal que se expresa a lo largo de su desarrollo, pero también otras contradicciones particulares que se van sucediendo, resolviendo y apareciendo, dando lugar a fases diferentes del proceso.** “las numerosas contradicciones, grandes y pequeñas, determinadas por la contradicción fundamental o sujetas a su influencia, unas se agudizan y otras son temporal o parcialmente resueltas o atenuadas, y surgen algunas nuevas; es por esto que hay etapas en el proceso.”²⁰⁸

La exigencia del análisis de una realidad concreta es ir a los detalles y minucias de sus contradicciones y determinaciones: “Al estudiar la particularidad de las contradicciones en cada etapa del proceso de desarrollo de una cosa, debemos no sólo considerar las contradicciones en sus interconexiones, en su conjunto, sino también examinar cada uno de los aspectos de cada contradicción.”²⁰⁹ **En esos detalles, interconexiones, está la complejidad de las situaciones.** Los ejemplos que pone Mao Tse-tung son de la historia europea, la rusa y la china, las contradicciones que van dando lugar a las transformaciones históricas, especialmente las revoluciones.

La complejidad es aquí concreción, las relaciones entre todo y parte, universal y particular: “la universalidad reside en la particularidad; por eso, al estudiar una cosa determinada, debemos tratar de descubrir estos dos lados y su interconexión, lo particular y lo universal dentro de la cosa misma y su interconexión, y de descubrir las interconexiones entre dicha cosa y las numerosas cosas exteriores a ella.” **Las interconexiones pueden ser muchísimas, sin embargo, ir descubriendo cuáles son las esenciales ayuda a perfilar un objeto concreto, un proceso o fenómeno concreto.**

Para comprender cada fenómeno y no perdernos en una serie de contradicciones indiferenciadas y vagas, tenemos que conocer la contradicción esencial que determina la dinámica de un proceso, como la contradicción entre capital y trabajo por ejemplo: “En el proceso de desarrollo de una cosa compleja hay muchas contradicciones y, de ellas, una es necesariamente la principal, cuya existencia y desarrollo determina o influye en la existencia y desarrollo de las demás contradicciones.”²¹⁰

Lo que siempre ha sido motivo de especial interés de la dialéctica es explicar los cambios cualitativos, los que no son mero aumento o disminución cuantitativa sino paso de una estado a otro de los fenómenos. Mao Tse-tung lo expresa en estos párrafos: “El aspecto principal es el que desempeña el papel dirigente en la contradicción. La naturaleza de una cosa es determinada fundamentalmente por el aspecto principal de su contradicción, aspecto que ocupa la posición predominante.”²¹¹

²⁰⁸ Mao Tse.-tung pág. 348.

²⁰⁹ Mao Tse-tung, Ibid, 349.

²¹⁰ Mao Tse-tung, Ibid, pág 353.

²¹¹ Mao Tse-tung, Ibid, pág 355.

“Pero esta situación no es estática; el aspecto principal y el no principal de una contradicción se transforman el uno en el otro y, en consecuencia, cambia la naturaleza de la cosa.”²¹²

La dialéctica procura encontrar leyes esenciales que rigen el cambio, la transformación, los “saltos cualitativos”, por oposición, el pensamiento que mantiene aisladas las contradicciones, que se niega a pensar totalidades o si lo hace las piensa vacías (pseudoconcreciones) es porque prefiere pensar el mundo como permanente, como sin historia ni devenir, estático, es lo que los marxistas critican como metafísica: el pensamiento de la burguesía fue crítico solamente mientras se oponía al mundo feudal y su orden, pero en cuanto la burguesía asumió el poder dejó de pensar en el cambio y acuñó el positivismo como ideología para pensar en el orden y el progreso sin revolución, como mero cambio cuantitativo, acumulación. La dialéctica desde Hegel hasta el marxismo piensa en el cambio, la caducidad del orden existente y su transformación en un orden distinto, futuro. Es probablemente por ello que la dialéctica ha sido negada, escondida, hasta que las propias crisis, como dijimos antes, han llevado a la relectura de Hegel y de Marx, la contradicción en el mundo vivido nos lleva a voltear a ver a los autores que la han pensado.

Actualmente el mundo del capitalismo “globalizado” está lleno de contradicciones que la dialéctica tiene que estudiar. Algunas de ellas se dan en los procesos de urbanización del planeta. “El 800 por 100 del proletariado del que hablaba Marx vive en China o en cualquier otro lugar fuera de Europa occidental y Estados Unidos.”²¹³ El comportamiento de la explosión demográfica urbana es totalmente contradictorio con los análisis de los expertos en economía, educados bajo el neoliberalismo, y los deja sorprendidos: “La urbanización del Tercer Mundo continuó su desenfadada carrera (3,8 por 100 anual desde 1960 a 1993) por encima de las hambrunas de finales de la década de 1980 y principios de la siguiente, por encima de la caída de los salarios reales y por encima del disparatado crecimiento del desempleo urbano. Esta inalterable explosión urbana sorprendió a la mayoría de los expertos ya que contradecía los modelos económicos ortodoxos que mantenían que la recesión urbana traería como consecuencia la ralentización o incluso la reversión del proceso migratorio.”²¹⁴

Los problemas de las ciudades, incluida la extrema pobreza de las ciudades miseria o slums, e incluidos también los procesos de urbanización atípica que vimos analizar en Antípolis,²¹⁵ no son para atacarse con una formación tradicional de diseño tecnocrático, sino que requieren un análisis desde la producción social y con la dialéctica como análisis concreto- complejo de una realidad compleja *per se*.

²¹² Mao Tse-tung, *Ibid*, pág 356.

²¹³ Dato del Banco Mundial citado por Mike Davis, *Planeta de ciudades miseria*, Akal, Madrid, España, 2014, pág. 24.

²¹⁴ Mike Davis, *Ibid*, pág. 26.

²¹⁵ Carlos García Vázquez, *Antípolis, El desvanecimiento de lo urbano en el Cinturón del Sol*, Barcelona, España, Gustavo Gili, 2011.

**La fenomenología hermenéutica del
habitar de Martin Heidegger y su
importancia para entender el arraigo
cultural del habitar y la construcción
social de lo espacial habitable**

Si algo aportó la obra de Martin Heidegger, fue **plantearse la pregunta por el sentido de algunos fenómenos humanos clave como la técnica y el habitar.**

Originalmente la fenomenología fue pensada por Edmund Husserl como un estudio de “las cosas mismas” tal como se presentan, aparecen o son, ante la conciencia, como una manera de fundamentar radicalmente en la experiencia vivida el conocimiento y el saber.

En un segundo momento,²¹⁶ la fenomenología se convierte, con Martin Heidegger, en ontología, cuando pretende, en *El ser y el tiempo*, no plantearse una pregunta por la esencia ni por los entes, o por lo ente, como se ha planteado la metafísica, sino la pregunta por el sentido del ser.²¹⁷

“Afirmamos, pues, que el ser es el verdadero y el único tema de la filosofía. [...] Esto quiere decir, negativamente, que la filosofía no es ciencia del ente sino del ser, o, como suena la expresión griega, ontología.”²¹⁸

Desde el principio, al plantear las condiciones para la formulación de la “pregunta que interroga por el sentido del ser”, su reflexión lleva a Heidegger a interrogar al ser que se formula la pregunta porque su ser mismo, el ser de este ente, le va en formular tal pregunta: el “ser ahí”.

Para comprender fenomenológicamente al ser ahí, Heidegger se ve llevado a hacer un análisis fenomenológico de la “existencia”, que derivará, sin la autorización, ni la aquiescencia ni siquiera la simpatía de Heidegger, en el “existencialismo”.²¹⁹

Sin embargo, para Heidegger el análisis de la existencia del ser ahí es una propedéutica para plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser. Y el terreno de la pregunta será, para el autor de *El ser y el tiempo*, **el habla, el lenguaje, por lo cual la fenomenología será al mismo tiempo una hermenéutica, una lectura, una interpretación, una indagación en el sentido profundo de las palabras (especialmente de la lengua alemana y de lenguas anteriores como el gótico, el latín y sobre todo el griego clásico), no solamente en el sentido de una filología, sino, digámoslo así, de una arqueología de los vocablos.**

²¹⁶ Segundo momento que podría ser “tercer momento”, si recordamos que antes de Husserl, Hegel hizo una *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966. En esta fenomenología, la experiencia es en el espíritu o el pensamiento, en la conciencia: “Y lo que se llama experiencia es cabalmente este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya pertenezca al ser sensible o a los implemente pensado, se extraña, para luego retornar a sí desde este extrañamiento, y es solamente así como es expuesto en su realidad y en su verdad, en cuanto patrimonio de la conciencia.” Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pág. 26. Lo que en Hegel es una experiencia en el pensamiento, en la conciencia, en Husserl se vuelca en una relación de la conciencia con “las cosas mismas”, y en Heidegger en una hermenéutica de la metafísica para tratar de encontrar una superación de la misma.

²¹⁷ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, Edición Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Santiago de Chile, (Sin Fecha).

²¹⁸ Martin Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Editorial Trotta, pág. 36.

²¹⁹ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Alianza Editorial, Madrid, España, 2006.

Así, las meditaciones y reflexiones de Heidegger serán distintos abordajes para tratar de desbrozar el terreno para plantear la pregunta por el sentido del ser (la ontología) mediante una fenomenología hermenéutica que escarba en el habla, en la lengua, indagando etimologías, raíces profundas, como si supusiera que el ser ahí ha tenido una experiencia más originaria del ser y de los entes, especialmente en concepciones griegas como las de la “phísis” (“naturaleza”), la “techné” (“técnica”) y la “aletheia” (“verdad”).

Las meditaciones, reflexiones, conferencias, artículos y seminarios de Heidegger son, en consecuencia, eruditas lecturas, exégesis, hermenéuticas de las metafísicas del pasado para intentar leer en ellas las distintas maneras como a los presocráticos, Platón, Aristóteles, autores medievales, Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl y algunos otros filósofos, se les presentó, revelándose (desocultándose) y ocultándose, el ser, ese develamiento que es la “aletheia” (el sentido ontológico de la “verdad”), develamiento que muestra si no el sentido del ser, al menos la necesidad de plantearse la pregunta por el sentido del ser, aunque el ser suele ocultarse en el ente: idea, esencia, dios, sustancia, sujeto, razón, conciencia... es decir, en lugar de la ontología (el ser) pensamos, según Heidegger, la metafísica (el ente).

Si bien el proyecto ontológico original de Martin Heidegger quedó inacabado, inconcluso, su exploración en la lengua (incluidas obras de poetas como Hölderlin y Georg Trakl) y en momentos relevantes de la filosofía, así como en fenómenos metafísicos que muestran cómo concebimos el ente: la pregunta por la técnica, la pregunta por el habitar, la cuestión de la época de la imagen del mundo, **estas meditaciones abrieron temáticamente la fenomenología a un estilo y a un territorio hermenéutico.**

Para la arquitectura como disciplina, resultan relevantes las reflexiones de Martin Heidegger sobre el habitar, las cuales no se proponen elaborar un análisis de la arquitectura, sino preguntarse por el habitar en su esencia: en aquella “región a la que pertenece todo lo que es”.²²⁰

El ser humano habita no solamente en su vivienda, habita en todas partes, en muy diferentes tipos de edificaciones y construcciones. Sin embargo, incluso la vivienda debiera ser, piensa Heidegger, algo más que un confortable alojamiento: “las construcciones destinadas a servir de vivienda proporcionan ciertamente alojamiento; hoy en día pueden incluso tener una buena distribución, facilitar la vida práctica, tener precios asequibles, estar abiertas al aire, la luz y el sol; pero ¿albergan ya en sí la garantía de que acontezca un habitar?”²²¹

El autor de “Construir, habitar, pensar” plantea entonces la pregunta por el habitar: ¿qué es en esencia habitar?, ¿cuál es el sentido del habitar? **Está pensando y proponiendo que es algo que “acontece” y no se reduce a un mero alojarse.**

Heidegger expresa que el habitar es el fin y el construir el medio, pero también que hay una relación esencial en la cual el construir es parte del habitar. Digamos de paso

²²⁰ Heidegger “Construir, habitar, pensar” en *Conferencias y artículos*, pág. 127.

²²¹ *Ibid.*, págs. 127-128.

(nosotros, no Heidegger) que **construir sin el fin de habitar (como la especulación inmobiliaria ha hecho con las viviendas como negocio) es ya transgredir el habitar: es construir un objeto donde el habitar no “acontece”**.

Para desocultar el sentido de los vocablos que designan el habitar Heidegger hace lo que antes llamamos una arqueología de los vocablos y sus raíces, **fiel a su premisa de que el lenguaje no es un mero medio para el hombre y sus expresiones, sino que el lenguaje es una fuente de sabiduría ontológica**: “El hombre se comporta como si fuera él el forjador y el dueño del lenguaje, cuando en realidad es éste el que es y ha sido siempre el señor del hombre.”²²²

De manera contundente lo expresa así en su *Carta sobre el humanismo*: “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian.”²²³

Tratando de dar un sentido mundano a esta valoración del lenguaje como mucho más que un mero instrumento, pensemos en la sabiduría atesorada, la experiencia del vivir, del habitar y del ser mismo que en el lenguaje nos han dejado pueblos y culturas. En esta hermenéutica del habitar en su mundo de la vida más cercano y propio, la Selva Negra, Heidegger busca en la lengua, la alemana y las lenguas antiguas, especialmente el griego, la esencia del habitar que nos hereda el habla. Jean Robert hace lo mismo con otras lenguas y experiencias culturales como el japonés y el náhuatl en *La libertad de habitar*.²²⁴ Es decir, **entramos en una fenomenología del habitar que nos puede permitir hacer la hermenéutica del habitar en una cultura y sus mundos de la vida a través de la lengua, del habla.**

En el caso de Martin Heidegger, la lengua alemana, su tradición, le enseña que construir y habitar antiguamente estaban más que emparentados o correlacionados: eran sinónimos. En el alto alemán antiguo, “buan” significa “habitar”, luego se fue quedando en “construir”, antes de casi caer en desuso. Pero más allá: “buan” está emparentado con “bin”, que significa “soy”; así que “Ich bin” significa no solamente “yo soy” sino también “yo habito”. De manera que: “El modo como tú eres, yo soy, la manera según la cual los hombres somos en la tierra es el “Buan”, el habitar”. Heidegger lleva la etimología de construir al habitar y relaciona el habitar con su tema, el ser, en este caso el ser del ente humano: “somos” quiere decir que “habitamos”.

Luego emparenta “buan” con “bauen” que significa abrigar y cuidar: inicialmente están unidos en el habitar significados que luego en el latín se irán separando como “collere”, “cultura” y como “aedificare”, “construir edificios”. **El transcurrir de la historia va dejando atrás el inicial sentido del verbo “habitar”. Así como en la metafísica**

²²² *Ibid.*, pág. 128.

²²³ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, págs. 11-12.

²²⁴ Jean Robert, “Fenomenología del habitar: el derecho a orientarse en las propias huellas, y sus dimensiones culturales”, en *La libertad de habitar*, pág. 109 y ss.

aprecia un “olvido del ser”, aquí Heidegger diagnostica. “El sentido propio del construir, a saber, el habitar, cae en el olvido.”²²⁵

Hay un argumento análogo en cada hermenéutica de Heidegger: significados más profundos, originarios y propios de las palabras se van olvidando o dejan solamente débiles reminiscencias en el habla (en este caso la lengua alemana o las lenguas europeas actuales). Sin embargo, **este empobrecimiento en el habla corresponde también a un empobrecimiento en la experiencia vivida.**

Esta idea de olvido del ser y la correspondiente idea de olvido del habitar, nos evoca más de una analogía con análisis críticos de la arquitectura y la ciudad en el siglo XX. Puede encontrarse el parecido con el paso del “modo intemporal de construir” a la “psicosis” que es la arquitectura del movimiento moderno, según Christopher Alexander²²⁶; el olvido o la pérdida de la “arquitectónica” como sabiduría de cada cultura e incluso de la poética de lo cotidiano en la ciudad moderna, según Karel Kosík²²⁷; e igualmente el paso de una complejidad organizada en los barrios a una simplificación que generan, como taxidermistas, los diseñadores urbano-arquitectónicos, según Jane Jacobs²²⁸; o incluso más emparentado lingüísticamente, la distinción entre el “habitar” como el producir antiguo de la arquitectura y sobre todo la ciudad y el “hábitat”, una producción ya subsumida por la modernidad capitalista e industrial, como los establece Henri Lefebvre en *El derecho a la ciudad*.²²⁹

En el caso de Christopher Alexander **el empobrecimiento del habitar se da por algo análogo al olvido del habitar que dice Heidegger, un “quiebre” y tiene que ver con un lenguaje, aunque no el habla sino el lenguaje de los patrones de habitar y de construir:** “Pero en nuestra época, los lenguajes se han quebrado. Dado que ya no son compartidos, los procesos subyacentes se han roto y, en consecuencia, para cualquier persona de nuestros días es prácticamente imposible dar vida a los edificios.”²³⁰

Incluso en la formación universitaria de los profesionales de la arquitectura, el tema del fenómeno del habitar está ausente o se le menciona al paso, sin detenerse a pensarlo ni mucho menos a estudiarlo. Y no es solamente una situación que ocurra en la Facultad de Arquitectura de la UNAM, sino que suele ocurrir en otros centros educativos en el mundo. En respuesta, algunos arquitectos han formado espacios académicos dedicados al habitar, laboratorios o cátedras que investigan el habitar.

²²⁵ Heidegger, “Construir, habitar, pensar”, en *Conferencias y artículos*, pág. 129.

²²⁶ Christopher Alexander, entrevistado en *Función de la arquitectura moderna* (págs. 14-15.), Navarra, España, Ed. Salvat, 1974. Asimismo, Christopher Alexander, *El modo intemporal de construir*, Barcelona, España, Ed. Gustavo Gili, 1981.

²²⁷ Karel Kosík, “El triunfo del método sobre la arquitectónica”, en *Reflexiones antediluvianas*, México, México, Itaca, 2012.

²²⁸ Jane Jacobs, *Muerte y vida de las grandes ciudades*, Madrid, España, Capitán Swing Libros, 2011.

²²⁹ Henri Lefebvre, *El derecho a la ciudad*, Barcelona, España, Ediciones Península, 1969.

²³⁰ Christopher Alexander, *El modo intemporal de construir*, pág. 12.

Así lo testimonia Rafael E.J. Iglesia, respecto a la formación de arquitectos en la Universidad de Buenos Aires: “En 1991, junto con el arquitecto Roberto Doberti, profesor al igual que yo, de la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo, de la universidad de Buenos Aires, creamos una cátedra dedicada a indagar sobre la “teoría del habitar”.”²³¹

La motivación de esa cátedra de los arquitectos Iglesia y Doberti es la ausencia de estudios profundos sobre el tema: “Nos preocupaba la ausencia, en nuestra Facultad, de estudios sobre el tema que constituía la razón de ser de nuestra disciplina: el habitar. No ya la “construcción” del hábitat, que en nuestro medio se reduce a la proyectación sin más, sino el fenómeno mismo del habitar, del cual, perdida toda significación, casi no se hablaba, o se mencionaba sesgadamente, en nuestras aulas y talleres.”²³²

Antes que los saberes formales, de diseño, de construcción o de proyecto, Karel Kosík encuentra que los pueblos habían tenido una sabiduría del vivir, la capacidad de distinguir lo esencial y lo accesorio, a eso es a lo que llama “arquitectónica”.

“¿Qué es la arquitectónica? El actuar y el saber arquitectónicos determinan qué es esencial y qué es secundario, definen la meta (telos) que motiva todo lo que se hace. La arquitectónica es una diferenciación que no solamente distingue lo esencial de lo secundario sino que también otorga a lo principal, a lo importante, a lo sustancial, un puesto elevado y lo define como el sentido de todo lo que se hace, en comparación con lo cual todo lo demás es auxiliar, concomitante, suplementario y dependiente. La arquitectónica es una articulación y un ritmo de la realidad en el que la vida se divide en trabajo y tiempo libre, en guerra y paz, en actividades necesarias y útiles, por una parte, y en actividades elevadas y bellas, por la otra, estando – y esa es la esencia de la arquitectónica – lo primero sometido a lo segundo, lo secundario responde a lo sustancial.”²³³

La analogía es muy plausible entre el olvido del ser y el habitar y el contraste entre un periodo en que hubo una sabiduría arquitectónica y uno en que se confunde y trivializa todo, sin distinguir lo esencial de lo secundario. Igual sucede si comparamos el olvido del habitar con el paso del modo intemporal de construir, con la sapiencia de los patrones vivos para engendrar la cualidad sin nombre en edificios y ciudades, de Christopher Alexander, hacia la ausencia de vida de la arquitectura moderna. Asimismo, puede verse ese quiebre, como lo llama Alexander, o esa pérdida de la “arquitectónica” (Kosík) como una clara coincidencia del olvido del habitar del que escribió Heidegger.

Sin embargo, una influencia clara, porque es explícita, ya que lo cita y glosa, es la de Martin Heidegger en el arquitecto Jean Robert, en su libro *La libertad de habitar*. Dos pilares para entender ese fenómeno descrito por John Turner, la autoproducción o la producción autogestionada de vivienda, son para Robert, Iván Illich, a quien dedicamos un capítulo aparte de esta tesis, y Martin Heidegger.

²³¹ Rafael E. J. Iglesia, *Habitar, diseñar*, Nobuko, Buenos Aires, Argentina, 2010, pág. 13.

²³² Rafael E. J. Iglesia, *Ibid.*, pág. 14.

²³³ Karel Kosík, “La ciudad y la arquitectónica del mundo”, *Reflexiones antediluvianas*, pág. 21.

Escribió Jean Robert: “Más que nadie Heidegger reflexionó filosóficamente sobre lo que significa habitar un lugar cultivando, construyendo, cuidándolo y pensando el mundo a partir de ese arraigo.”²³⁴ De las exploraciones fenomenológico- hermenéuticas de Heidegger en los poetas, Jean Robert retoma el análisis de un verso de Hölderlin según el cual el hombre habita “poéticamente”.²³⁵ Además lo hace **regresando al sentido griego de la palabra “poiesis”, que no se refiere solamente a la poesía en la literatura o en las “bellas artes” sino a todo hacer y todo “producir”, no solamente en el sentido económico que solemos darle a “producción”**.²³⁶

Dado que el habitar es activo, productivo, los pobladores y habitantes no pueden ser meramente pasivos, sufrir o ser víctimas de las decisiones de producción de vivienda y ciudad tomadas por otros. En la “poesía”, el sentido activo- productivo, del habitar como construir, edificar y cultivar que Jean Robert encuentra en Heidegger (sumado al análisis del habitar de Iván Illich) **la legitimidad y el fundamento de la producción autogestionada de vivienda y ciudad, al menos del barrio o poblamiento popular**, aunque Robert sí habla de urbanismo popular.

“Habitar” es un verbo porque es siempre activo, productivo, “poiesis”: a esa cualidad de ser siempre una actividad que se abre paso para que los seres humanos puedan vivir, a esto le llama Robert “la libertad de habitar”: **es el fenómeno originario, la base ontológica, la raíz humana, de lo que luego se llamará producción autogestionada de ciudad y de barrio, o autoproducción, o producción social del hábitat**, que en términos de Ivan Illich es vernácula o en términos de Christopher Alexander “modo intemporal de construir”. **Como dijera alguna vez en clase José Utgar Salceda: “en Construir, habitar, pensar, Heidegger analiza el modo intemporal de construir en la Selva Negra”**.

Esta importancia de la meditación de Heidegger sobre la esencia del habitar es la que nos hace incluirlo como uno de los autores antecedentes de los conceptos de “producción social del hábitat”, y de la participación en la producción de arquitectura, entre otros autores como Karl Marx, Simone Weil e Ivan Illich.

Decíamos que Martin Heidegger **no ve solamente un desuso semántico en la pérdida del sentido de habitar en la palabra “construir”**: es un empobrecimiento vivencial (y ontológico): “el habitar no es experimentado como el ser del hombre; el habitar no se piensa nunca como rasgo fundamental del ser del hombre”.²³⁷

Entendemos que no solamente hay un olvido del habitar en el habla, no hay solamente un empobrecimiento en la producción de objetos arquitectónicos que pudiéramos llamar la penuria o la crisis de la vivienda: hay un empobrecimiento del habitar mismo, de la actividad de habitar, del vivir.

²³⁴ Jean Robert, *La libertad de habitar*, pág.3.

²³⁵ Martin Heidegger, “...Poéticamente habita el hombre...”, en *Conferencias y artículos*, págs. 163

y ss.

²³⁶ Jean Robert, *La libertad de habitar*, pág. 4.

²³⁷ Heidegger, “Construir, habitar, pensar”, en *Conferencias y artículos*, pág. 130.

Sea que lo entendamos como un “olvido” del habitar o del “ser” (metafísica) según Heidegger; sea que lo entendamos como una ausencia de “convivencialidad” en la relación entre el ser humano y las “herramientas” (técnica y tecnología, instalaciones, industria), por la cual la hipertrofia de la potencia y escala de las herramientas hace “contraproducente” su efecto, según Iván Illich; o bien, sea que, con Karl Marx, pensemos que el capital con su tendencia a “valorizar el valor” y realizarlo en ganancias, el afán de lucro, hace que el valor de uso (habitar, cultura) quede subordinado e incluso subsumido al valor de cambio, teniendo como efecto una degradación o empobrecimiento del valor de uso: el habitar; en todos los sentidos, vemos que la modernidad metafísica y técnica (Heidegger), industrial (Illich) y capitalista (Marx) empobrece el habitar, lo somete a la lógica de la técnica, de herramientas no convivenciales y a la enajenación y el fetichismo de las mercancías.

Nos parece que estas críticas, si bien con grandes diferencias entre sí, apuntan a un fenómeno común y pueden enriquecer un pensamiento crítico para pensar y transformar la producción de arquitectura y ciudad.

La meditación de Martin Heidegger no se puede reducir a un “genio del lugar” que puede ser interpretado de manera monopólica y especializada por arquitectos destacados. **Como análisis fenomenológico y hermenéutico de un habitar y una cultura vernáculas, ofrece elementos para hacer una fenomenología hermenéutica del habitar en diferentes lugares, donde hay huellas y vestigios de sabidurías sobre el habitar “olvidadas” o desusadas por el colonialismo del capitalismo, la industria y la arquitectura moderna.**

Y es que la desacralización de todas las cosas llevada a cabo por la modernidad de las mercancías y el dinero ha roto con sentidos del habitar que incluyen mucho más que albergar, incluyen diversos sentidos del cuidar: “Habitar, haber sido llevado a la paz, quiere decir permanecer a buen recaudo, apriscado en lo “frye”, lo libre, es decir, en lo libre que cuida toda cosa llevándola a su esencia. El rasgo fundamental de ese habitar es cuidar (mirar por). Este rasgo atraviesa el habitar en toda su extensión. Ésta se nos muestra así que pensamos en que en el habitar descansa el ser del hombre, y descansa en el sentido del residir de los mortales en la tierra.”²³⁸

El análisis fenomenológico- hermenéutico de Martin Heidegger enraizado en la cultura y la lengua alemanas, en su lugar de residencia: la Selva Negra, lo lleva a sostener que el habitar de “los mortales en la tierra” está sustentado en la “Cuaternidad”. Se refiere a la tierra, el cielo, los divinos (inmortales) y los mortales. **Es decir, el arraigo, el suelo cultural y natural nutricio en el que hunde sus raíces un habitar vernáculo, localizado geográfica y culturalmente, implica una cosmovisión, incluso quizá una cosmología.** Así como Heidegger encuentra la cultura religiosa pagana alemana involucrada, así podemos hallar en los comentarios de los arqueólogos cómo la orientación de las ciudades prehispánicas en Mesoamérica está relacionada con sus creencias acerca del sol, la luna, sus fechas calendáricas y en un sentido no solamente

²³⁸ Heidegger, *Ibid*, pág 131.

científico sino también religioso. Eso no ha cambiado, desde el hecho de que la ciudad de Tenochtitlán se basó en el mito de un lugar prometido por Huitzilopochtli, como a los hebreos Jehová les dio una “Tierra Prometida”, igualmente el mito de la fundación de Roma relacionado con los hermanos héroes Rómulo y Remo, alimentados por una loba. Incluso recuerdo un comentario del arquitecto Gustavo Romero: una mujer le dijo que su casa no está lista para ser habitada hasta que no pone una imagen de la Virgen de Guadalupe. Religiones, imágenes, mitos, ritos, leyendas, tradiciones orales, patrones de comportamiento, **son parte de la herencia cultural que envuelve el sentido del habitar en cada pueblo y cultura, son parte de su arraigo.**

Se trata de un sentido del arraigo como el que vindican Ivan Illich (ver el capítulo sobre su aportación) y la filósofa francesa Simone Weil: “Echar raíces quizá sea la necesidad más importante e ignorada del alma humana. Es una de las más difíciles de definir. Un ser humano tiene una raíz en virtud de una participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos del futuro. Participación natural, esto es, inducida naturalmente por el lugar, el nacimiento, la profesión, el entorno. El ser humano tiene necesidad de echar múltiples raíces, de recibir la totalidad de su vida moral, intelectual y espiritual en los medios de los que forma parte naturalmente.”²³⁹

En sus breves notas para una fenomenología del habitar, Jean Robert escribe: “En cada cultura existe un concepto tradicional metalegal que garantiza a sus miembros un lugar en el mundo y, con y por éste, un derecho fundamental a la orientación.”²⁴⁰ Como ejemplos pone la palabra japonesa “fudo”, el “derecho a sufrir su propio clima” y la palabra del náhuatl “altépetl” que sintetiza la condición geográfica y topográfica de agua (atl) y un cerro (tepetl), como lugar donde se puede habitar.

Rasgos más o menos profundos, pero siempre importantes, de este tipo de cosmovisiones se involucran en las concepciones y el sentido del habitar de cada pueblo y cultura: no es un genio del lugar que le habla solamente al inspirado arquitecto, **es un arraigo cultural que da sustento a la manera de construir, habitar, participar y vivir de cada comunidad y su modo de producir su hábitat.** Pensar y habitar, escribió Heidegger, “vienen del taller de una larga experiencia y de un incesante ejercicio”.²⁴¹

De hecho, **esa evolución cultural lenta, por ensayo y error, acumulando tradiciones que se van sedimentando, está arraigada a un clima, a los materiales de construcción que el lugar ofrece y suele ser la más sustentable cultural, económica y ecológicamente.** Un argumento en su favor es evitar el acarreo de materiales a larga distancia, que potencia el cambio climático por la emisión de gases de efecto invernadero.

²⁴² Asimismo, el cambio climático, que está afectando temperaturas y fenómenos

²³⁹ Simone Weil, Echar raíces, Editorial Trotta, Madrid, España, 1996, pág. 51.

²⁴⁰ Jean Robert, Óp. cit. Pág. 110.

²⁴¹ Heidegger, “Construir, habitar, pensar”, Conferencias y artículos, pág. 142.

²⁴² Una interesante reflexión sobre el cambio climático no solamente en términos ecológicos sino políticos, desde una postura anticapitalista y “ecosocialista” se encuentra en el libro de Andrés Lund Medina, México en la discordancia de los tiempos y la urgente necesidad de otros tiempos y

naturales (sequías, ciclones, tornados, erosiones, inundaciones, temperaturas extremas, extinciones masivas de especies por la destrucción de sus hábitats) en todo el mundo, requerirá adaptaciones para arquitecturas que fueron producidas en climas más estables.

Respecto al hecho de que los humanos son “los mortales”, además de la importancia que tiene en el pensamiento de Heidegger, nos parece que ser mortal está esencialmente ligado al habitar y el vivir. La relación con la propia mortalidad y con los ancestros muertos es para muchos pueblos parte esencial de su arraigo: algunos acostumbran pedir regresar a morir a su pueblo natal o al menos que su cuerpo sea sepultado ahí, o bien, se niegan a dejar su lugar porque ahí están enterrados sus muertos. **El lugar donde desearían habitar mejor que cualquier otro es donde desean vivir y morir. Ser mortal es esencial a alguien que habita.**

Por otro lado, Martin Heidegger muestra la concreción del lugar, mucho más propia y originaria que la abstracción del “espacio”. “El puente es una cosa, coliga la Cuaternidad, pero coliga en el modo del otorgar (hacer sitio a) a la Cuaternidad una plaza. [...] Las cosas que son lugares de este modo, y sólo ellas, otorgan cada vez espacios. Lo que esta palabra “Raum” (espacio) nombra lo dice su viejo significado “raum, rum” quiere decir lugar franqueado para población y campamento.”²⁴³

Para que la concreción (no sólo “natural” sino cultural, humanizada) del lugar pueda existir, el pueblo o comunidad debe “franquear” un lugar para “población y campamento”. Nosotros diríamos: produce socialmente el espacio, o bien, construye socialmente lo espacial habitable Independientemente de **si** Heidegger piensa al ser de las cosas como “sujeto” como algo activo o vivo; nosotros podemos pensar al habitar, a la producción de lugares y espacios, como obra humana.

Son los lugares los que producen a los espacios y no al revés: “Lo espaciado es cada vez otorgado, y de este modo ensamblado, es decir, coligado por medio de un lugar, es decir, por una cosa del tipo del puente. De ahí que los espacios reciban su esencia desde lugares y no desde “el” espacio.”²⁴⁴ **La existencia del “espacio” es derivada de la más originaria de los lugares producidos por el ser humano. El ser humano produce su territorio y produce lo espacial habitable, al hacerlo produce el espacio.** Recalcamos: más que interpretar ortodoxamente a Heidegger, nos importa una lectura interesada desde la producción social del hábitat.

Hemos dicho que Martin Heidegger llamaría a la modernidad “metafísica”, y eso tiene que ver con otro texto importante para quien esté interesado en el habitar y el producir: “La pregunta por la técnica”.²⁴⁵

otra izquierda, anticapitalista y ecosocialista, UciRed y El Rebozo Palapa Editorial, Oaxaca y Monterrey, México, 2012.

²⁴³ Heidegger, “Construir, habitar, pensar”, Conferencias y artículos, pág. 135.

²⁴⁴ Heidegger, *Ibíd.*, pág. 136.

²⁴⁵ Martin Heidegger, La pregunta por la técnica, Conferencias y artículos, págs. 9 y ss.

Siendo la técnica un ente, preguntar por ella es preguntar por la esencia. Para Heidegger, la pregunta por la técnica supone una relación libre con ella, una distancia que llamaremos nosotros crítica: “Preguntamos por la técnica y con ello quisiéramos preparar una relación libre con ella. La relación es libre si abre nuestro estar a la esencia de la técnica. Si correspondemos a aquella, entonces somos capaces de experimentar lo técnico en su limitación.”²⁴⁶

Desde luego: “La técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica”.²⁴⁷ Heidegger intenta pensar el fenómeno en su raíz más originaria: en la relación entre el ser humano y el ser de los entes. Algo así como la relación entre seres humanos y naturaleza.

El distanciamiento crítico o, si se lo prefiere, reflexivo, comienza admitiendo que la técnica no es algo neutral: “cuando del peor modo estamos abandonados a la esencia de la técnica es cuando la consideramos algo neutral, porque esta representación a la que hoy se le rinde pleitesía de un modo especial, nos hace completamente ciegos para la esencia de la técnica.”²⁴⁸

En seguida aborda esta representación “neutral” de la técnica como un medio para un fin y también un hacer de los humanos, lo que Martin Heidegger llama “la definición instrumental y antropológica de la técnica”.²⁴⁹ Es una definición correcta en su abstracción, tanto que vale lo mismo para las técnicas artesanales premodernas lo mismo que para las sofisticadas máquinas de la modernidad industrial (haciendo la analogía, podemos leer aquí un paralelismo con las herramientas “convivenciales” y las instalaciones o sistemas que son las herramientas “no convivenciales” que enajenan o subordinan al ser humano actual, como lo entiende Iván Illich), pero hay algo de peligroso en esta definición instrumental que hace aparecer a la técnica como un medio neutro y controlable para los seres humanos: “Todo está en manejar de un modo adecuado la técnica como medio. Lo que queremos, como se suele decir, es “tener la técnica en nuestras manos”. Queremos dominarla. El querer dominarla se hace tanto más urgente cuanto mayor es la amenaza de la técnica de escapar al dominio del hombre.”²⁵⁰

La definición de la técnica como un simple instrumento que podemos dominar encierra el peligro de hacernos pensar que es neutra y casi dócil a la voluntad humana, pero ¿es de otro modo como las cosas ocurren?

Todavía hace falta, según Heidegger, ir más allá de lo correcto y llegar a lo verdadero (la esencia), para lo cual se pregunta: “¿qué es lo instrumental mismo? ¿A qué pertenece una cosa así en tanto que un medio y un fin?”²⁵¹ Y Heidegger lleva la reflexión de medios

²⁴⁶ Heidegger, *Ibíd.*, pág. 9.

²⁴⁷ *Ibíd.*

²⁴⁸ *Ibíd.*

²⁴⁹ Heidegger, *Ibíd.*, pág. 10.

²⁵⁰ Heidegger, *Ibíd.*

²⁵¹ Heidegger, *Ibíd.*, pág. 11.

y fines al tema de las causas: Donde se persiguen fines, se emplean medios, donde domina lo instrumental, allí prevalece la condición de causa, la causalidad.”²⁵²

Para comprender las relaciones entre medios y fines de la instrumentalidad, Heidegger retoma la antigua (aristotélica) noción de las cuatro causas: causa material (la copa es de plata), causa formal (la configuración de copa), la causa eficiente (el orfebre que produce la copa) y la causa final (contener el vino).

Heidegger postula que “Lo que es la técnica, representada como medio, se desvela si retrotraemos lo instrumental a la cuádruple causalidad”.²⁵³ Además propone que en esa coligación de las cuatro causas podemos encontrar el camino del pensamiento para llegar a la esencia de la técnica: ¿Qué significa propiamente con respecto a las cuatro citadas la palabra “causa”? ¿Desde dónde el carácter de causa de las cuatro causas se determina de un modo tan unitario, que ellas se pertenecen las unas a las otras?”²⁵⁴

Heidegger recurre a su argumento hermenéutico invariante: la etimología griega de “causa” que implica a las cuatro causas y no solamente a la eficiente como usamos corrientemente en la actualidad, implica que lo que es causa es “responsable” de lo causado. Además, el ejemplo que poner, la copa de plata, lo lleva directamente a que las cuatro causas a las que la copa “agradece” su entidad tienen que ver con un ritual de consagración, están en el ámbito de lo sagrado: el sacrificio.

A continuación Heidegger se pregunta por el sentido griego de “causa” como ser “responsable”, argumentando que aquí ser responsable no se reduce a su connotación moral. “El ser responsable tiene el rasgo fundamental de dejar venir al advenimiento. En el sentido de dejar venir, el ser responsable es el ocasionar.”²⁵⁵

La causa como ser “responsable” llevada al sentido de “dejar venir” lleva a Heidegger al sentido griego de la “poiesis”: en el sentido de “traer ahí delante” que no solamente incluye al producir humano (la techné) sino al producir de la naturaleza (la phísis): “Los modos del ocasionar, las cuatro causas, juegan pues dentro de los límites del traer-ahí-delante. Es a través de éste como viene siempre a su aparecer tanto lo crecido de la naturaleza como lo fabricado de la artesanía y las artes.”²⁵⁶

El producir la naturaleza y el producir el arte y la artesanía humanos, tendrían, en esta lectura de Heidegger de la “causa” en sentido griego, no una simple analogía, son lo mismo: causa como ser responsable por dejar advenir a la presencia. Hay no un mero paralelismo o analogía entre el producir de la “phísis” y el de la “techné” humana, según Heidegger, sino que ambas son causas, y son maneras de ser responsables como “poiesis”.

²⁵² Ibídem.

²⁵³ Ibídem.

²⁵⁴ Ibídem.

²⁵⁵ Heidegger, *Ibid.* pág. 14.

²⁵⁶ Heidegger, *Ibid.* Pág. 14.

En la arquitectura, quien ha llevado la semejanza entre el producir humano (poiesis-techné) y el de la naturaleza (phísis) muy lejos es Christopher Alexander: “Ahora comenzaremos a ver en detalle de qué manera el orden rico y complejo de una ciudad puede originarse en miles de actos creativos, pues, una vez que tenemos un lenguaje de patrones común en nuestra ciudad todos tenemos la capacidad de dar vida a nuestras calles y edificios a través de nuestros actos más corrientes. Como una semilla, el lenguaje es el sistema genético que da a nuestros millones de pequeños actos la capacidad de formar un todo.”²⁵⁷

Y también en esto que escribió: “Dentro de este proceso, cada acto individual de construcción es también un proceso en que el espacio se vuelve diferenciado. No se trata de un proceso de adición en el que se combinan partes performadas para formar un todo, sino de un proceso de despliegue similar a la evolución de un embrión, en el que el todo precede a las partes y de hecho les da vida desprendiéndose.”²⁵⁸

En el pensamiento de Martin Heidegger, así sea resultado de un arte o techné humano o brote naturalmente, la presencia de un ente es siempre un desocultamiento, y encierra el sentido de la “aletheia” griega que resultó empobrecida al traducirse como “veritas” al latín. Independientemente de que los filólogos pudieran discutir el uso de las etimologías o la arqueología de las palabras que hace constantemente Martin Heidegger, la consecuencia es interesante para entender críticamente la esencia de la técnica y sus límites:

Haremos una cita larga para poder dejar en palabras de Heidegger la expresión y luego la glosaremos y discutiremos: “¿cómo acontece el traer-ahí-delante, ya sea en la Naturaleza, ya en el oficio o en el arte? ¿Qué es el traer el ahí delante en el que juega el cuádruple modo del ocasionar? El ocasionar concierne a la presencia de aquello que viene siempre a aparecer en el traer-ahí-delante. El traer-ahí-delante trae (algo) del estado de ocultamiento al estado de desocultamiento poniéndolo delante. El traer-ahí-delante acaece de un modo propio sólo en tanto que lo ocultado viene a lo desocultado. Este venir descansa y vibra en lo que llamamos salir de lo oculto. Los griegos tienen para eso la palabra “aletheia”. Los romanos la tradujeron por “veritas”. Nosotros decimos “verdad” y habitualmente la entendemos como corrección del representar.”²⁵⁹

El terreno al que nos lleva Heidegger es el ontológico: no la verdad como adecuación o no de la representación (metafísica y casi “sentido común”) sino el desocultarse (y ocultarse) del ser del ente: “La técnica no es pues un mero medio, la técnica es un modo de salir de lo oculto. Si prestamos atención a esto se nos abrirá una región totalmente distinta para la esencia de la técnica. Es la región del desocultamiento, es decir, de la verdad.”²⁶⁰

La esencia de la técnica no se encuentra ya en donde la ponía la representación como mero instrumento sino en nuestra relación con el ser y con el ser de los

²⁵⁷ Christopher Alexander, *El modo intemporal de construir*, pág. 13

²⁵⁸ *Ibidem*.

²⁵⁹ Heidegger, “La pregunta por la técnica”, *Conferencias y artículos*, pág. 15

²⁶⁰ *Ibidem*.

entes: la verdad como la entiende Heidegger en el sentido ontológico de desocultamiento (“aletheia”) es la esencia de la técnica y de la “poiesis”: producir es traer a la presencia lo que estaba oculto. (Algo como traer al acto o a la actualidad lo que estaba en potencia en la materia). Eso significa que la “techné” humana es hermana de la producción natural, la “poiesis” de la “phísis”. **Si esto es verdad entonces el diseño de artefactos, útiles y utensilios humanos, resultado de artes, artesanías, oficios y haceres humanos, es una suerte de prolongación de la productividad natural: incluso esto sería verdad de la arquitectura y la ciudad.** Eso nos permite comprender el sentido de organicidad con que entiende Christopher Alexander la producción de bellos edificios y ciudades usando el modo intemporal de construir, los patrones vivos funcionan bien y hacen emerger la cualidad sin nombre que, entre otras cosas, nos hace percibir y poder habitar en un lugar o una ciudad como si fueran una prolongación de la naturaleza y no algo que la transgrede y violenta: Al hablar de la cualidad sin nombre dice Alexander: “Cuando un edificio cuenta con este fuego, se convierte en parte de la naturaleza. Al igual que las olas del mar o las hojas de hierba, sus partes están gobernadas por el juego infinito de la repetición y la variedad creado ante el hecho de que todo pasa. Esta es la cualidad propiamente dicha.”²⁶¹

Algo similar encuentra Jane Jacobs en la complejidad organizada de la ciudad, comprensible con el sentido de complejidad de las ciencias de la vida (“Sucedee que las ciudades son problemas de complejidad organizada, como las ciencias de la vida.”²⁶²), pero cuya transgresión por el diseño y la planificación urbanas que producen taxidermias hace que fragmentos de ciudad diseñados por arquitectos y especialistas parezcan una maqueta, o una ciudad disecada, sin vida. **En cambio, detrás del aparente caos de los barrios, hay una vida que es prolongación de la naturaleza en la producción de hábitat humano.** De hecho, Jacobs comparte con Alexander la imagen de la ciudad, de la arquitectura y el hábitat humano como algo que continúa la “poiesis” de la naturaleza: “Las ciudades de los seres humanos son naturales, en tanto que producto de una forma de la naturaleza, como las colonias de marmotas o los bancos de ostras.”²⁶³

Pero no todo es tan alegre al encontrar la esencia de la técnica en el ontológico desocultarse. Medita Heidegger: “¿Qué es la técnica moderna? También ella es un hacer salir lo oculto. [...] Con todo, el hacer salir de lo oculto que domina por completo la técnica moderna, no se despliega ahora en un trer-ahí-delante en el sentido de la “poiesis”.²⁶⁴

Es claro que no se manifiesta de la misma manera la esencia de la técnica en un molino de viento o un barco que navega a vela que en una central de energía eléctrica o un submarino nuclear. “El hacer salir de lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que

²⁶¹ Christopher Alexander, El modo intemporal de construir, Barcelona, España, Ed. Gustavo Gili, 1981, pág. 12.

²⁶² Jane Jacobs, Muerte y vida de las grandes ciudades, Madrid, España, Capitán Swing Libros, 2011, pág. 471.

²⁶³ Jane Jacobs, Muerte y vida de las grandes ciudades, pág. 483.

²⁶⁴ Heidegger, La pregunta por la técnica, en Conferencias y artículos, pág. 17.

como tal pueda ser extraída y almacenada.”²⁶⁵ **A la naturaleza hoy no se le respeta, ni se le cuida ni se le cultiva, se le explota, se intenta esclavizarla: la vemos como insumo, como “recurso”.**

Y no pensemos que se trata de maldad humana o alguna cosa parecida, porque el ser humano mismo “es emplazado” para solicitar y provocar así a la naturaleza: “la técnica moderna como un solicitador sacar de lo oculto, no es ningún mero hacer del hombre. De ahí que incluso a aquel provocar que emplaza al hombre a solicitar lo real como existencias debemos tomarlo tal como se muestra. Aquel provocar coliga al hombre en el solicitar. Esto que coliga concentra al hombre a solicitar lo real y efectivo como existencias. [...] A aquella interpelación que provoca, que coliga al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencias, lo llamamos ahora la estructura de emplazamiento (Ge-stell).”²⁶⁶

La relación abusiva y violentadora que mantenemos los seres humanos con la naturaleza no es meramente obra de los seres humanos sino consecuencia de una situación ontológica: el desocultamiento de los entes no es como en la “phísis” griega, una “aletheia” como verdad ontológica, sino que se oculta la dignidad ontológica de los entes, de la naturaleza, y nos aparecen como meras existencia, insumos, recursos para nuestra moderna técnica productiva. Y eso que Martin Heidegger no conoció los transgénicos o “edición genómica”, la nanotecnología y demás formas de producir incluso seres biológicos genéticamente modificados, pero ya desde la energía nuclear **se apreciaba una desrealización de la naturaleza al rebajarla a mero insumo de la producción industrial, del productivismo y el consumismo del siglo XX, proceso que sigue imperando en el capitalismo neoliberal.**

Sin embargo, para Heidegger, como no somos un sujeto activo (aunque así nos parece en el plano de la representación, de la verdad como adecuación de la representación a la cosa y de la “metafísica”), sino un ente a quien el ser de los entes se le oculta y desoculta, no depende meramente de nuestra voluntad transformar nuestra relación con el ser del ente hacia un modo no “provocador” que violenta a la “phísis”.

En un lenguaje sibílico, escribe Heidegger: “Lo esenciante de la técnica amenaza el hacer salir de lo oculto, amenaza con la posibilidad de que todo hacer salir de lo oculto emerja en el solicitar y que todo se presente en el estado de desocultamiento de las existencias. El hacer del hombre no puede nunca encontrarse de un modo inmediato con este peligro. Los logros del hombre no pueden nunca conjurar ellos solos este peligro. Sin embargo la meditación del hombre puede considerar que todo lo que salva tiene que ser de una esencia superior a lo amenazado y al mismo tiempo estar emparentado con él.”²⁶⁷

La postura fenomenológica hermenéutica de la ontología de Hegel hace aparecer activos (aunque él niega que se trate de teología, que sería también metafísica) al ser, y a la “phísis”, y pide al hombre escucha atenta y meditación, serenidad, antes que activismo o

²⁶⁵ Ibídem.

²⁶⁶ Heidegger, *Ibid.* pág. 21.

²⁶⁷ Heidegger, *Ibid.* Pág. 35.

voluntarismo: está en el paradigma opuesto de las filosofías modernas, especialmente del marxismo, que invitan al humano a ser sujeto y a transformar el mundo.

El desastre ecológico que hemos provocado y al que asistimos casi impotentes después de la industrialización capitalista daría verosimilitud al diagnóstico de Heidegger: no tenemos otro modelo de “desarrollo” y nos deshacemos en adjetivos como “sustentable” que no hacen sino acentuar el patetismo de asistir a un desastre progresivo sin poder detenerlo, ni siquiera frenar el proceso o ralentizarlo.

Heidegger nos aconsejaría meditar, Marx hacer la revolución que acabe con relaciones sociales de producción y haga sano el metabolismo hombre-naturaleza, Iván Illich nos exhortaría a construir una relación con las herramientas de convivencialidad que permita entre los seres humanos la amistad y la justicia.

Incluso un contemporáneo de Heidegger, Karl Jaspers, ya observaba la disminución de las facultades de algunas personas ante la técnica y la maquinización: “En todo el mundo se educa gente que sabe mucho, que ha adquirido particular destreza, pero cuyo juicio autónomo es escaso... Por todas partes la técnica da origen a grandes empresas... [y] los hombres se convierten en las piezas de una maquinaria. La aparatización agosta la facultad del juicio, la riqueza del poder ver, la espontaneidad personal.”²⁶⁸

Sin embargo, todos estos pensamientos son sumamente marginales en la masividad de nuestras sociedades y lo que predomina es “la sollicitación que emplaza al hombre a provocar a la naturaleza y al desocultamiento como existencias”, es decir, ver a la naturaleza como recurso para producir y sobreexplotarla, de tal manera que estamos cortando la rama en la que estamos apoyados.

Independientemente de la diversidad de maneras de pensar, expresarse, y hacernos la convocatoria a modificar nuestro “emplazamiento” para relacionarnos con la naturaleza, lecturas como las de Heidegger, Marx e Ivan Illich **interpelan a la arquitectura para que vuelva la mirada y la reflexión al habitar, a una manera de producir que respete la diversidad de culturas y tradiciones “vernáculos” del modo intemporal de construir y, decimos desde la postura ético- política de la línea de investigación ADCP: esa complejidad lleva necesariamente a la participación de todos los actores (agentes) en la producción de vivienda, hábitat, arquitectura y ciudad.**

²⁶⁸ Karl Jaspers, citado por Arnoldo Kraus, “Ética para la ciencia”, Nexos, Mayo de 2018, Núm. 485, Año 41, Vol. XL, pág. 85.

Iván Illich y sus aportaciones a la arquitectura participativa

En el caso del teólogo y filósofo austriaco Iván Illich (pensador y animador del diálogo convivencial entre estudiosos desde su Centro Intercultural de Documentación, CIDOC, en Cuernavaca, Morelos), es explícita su influencia en arquitectos que han reflexionado en conceptos y propuestas de arquitectura participativa, como el arquitecto inglés John Turner y el arquitecto suizo hace ya varios años radicado en México Jean Robert.

En su caso, en lugar de “participación”, Iván Illich usó la palabra “convivencia”, que aplicada al mundo de la producción social, cuando respeta la autonomía personal, llamó “convivencialidad”, especialmente hablaba de “herramientas convivenciales”; la cual, intelectualmente, en su vida, implicó siempre el diálogo con los otros: “Su actitud,—escribió Ramón Xirau en una semblanza de Illich— vigilante frente a las realidades de este mundo, fue una actitud crítica que exigía un verdadero diálogo con los demás hombres.”²⁶⁹

El arquitecto inglés John F. Charlewood Turner publicó en la colección “Ideas in Progress, Open Forum” su texto *Housing by People, Towards Autonomy in Building Environments*, un adelanto de sus investigaciones y libros posteriores (especialmente de *Vivienda, Todo el poder para los usuarios. Hacia la economía en la construcción del entorno*), avance divulgado con el fin de que los lectores le hicieran comentarios.²⁷⁰ El libro fue publicado así, como notas de una investigación en curso, a petición de Iván Illich, quien acostumbraba publicar sus “panfletos” o “manifiestos” para someterlos a lectura y diálogo crítico con lectores estudiosos, antes de publicar versiones más reflexionadas y corregidas. “Con miras a este trabajo y en preparación al mismo, presento este manifiesto a la atención y la crítica del público”. Así expresa su propósito Illich en su introducción a *La convivencialidad*.²⁷¹

Por su parte, con estas palabras reconoció el arquitecto inglés, el impulso y aliento de Iván Illich: “*It is also probable, that this work would never had continued without Ivan Illich’s generous encouragement and timely chidings and his recommendation to Marion Boyars that I should be contracted to write a book in this “Ideas In Progress” series.*”²⁷² Lo cual confirma el autor del prefacio, Colin Ward: “*Turner is not a great believer in the value of books (the present work was wrung out of him by Ivan Illich’s admonition that he was burying his ideas under a lot of Peruvian mud bricks)[...]*”²⁷³

John Turner, al igual que el arquitecto Jean Robert, estuvo en contacto vital e intelectual con Illich y su grupo de interlocutores convivenciales (para usar la expresión de Illich que refiere una forma de trabajo y producción social en la que los seres humanos controlan las herramientas y no son esclavizados por ellas, permitiendo la austeridad, y con ella la amistad: “Al hombre que encuentra su alegría y su equilibrio en el empleo de la

²⁶⁹ Xirau, Ramón, “Iván Illich (1926-2002)” en *Letras libres*, enero de 2003, México, pág. 89.

²⁷⁰ Turner, John F.C., *Housing by People, Towards Autonomy in Building Environments*, Ideas in Progress, Open Forum, Maron Boyars Publishers Ltd., London, England, 1976.

Turner, John. F.C., *Vivienda, todo el poder para los usuarios. Hacia la economía en la construcción del entorno*, Hermann Blume ediciones, Madrid, España, 1977.

²⁷¹ Illich, Iván, *La Convivencialidad*, en *Obras Reunidas*, Vol. 1., FCE, México, 2006, pág. 371.

²⁷² Turner, JFC, *Housing by People*, pág. 1.

²⁷³ Colin Ward, *Preface to Turner, JFC, Housing by People*, pág. 5.

herramienta convivencial, le llamo austero. [...] Porque la austeridad no tiene virtud de aislamiento o de reclusión en sí misma. Para Aristóteles como para Tomás de Aquino la austeridad es lo que funda la amistad.”²⁷⁴ De manera que a mi parecer, incluso en algunos textos de Illich se muestran esas influencias recíprocas entre el fundador del CIDOC y los arquitectos mencionados.

Los siguientes dos párrafos largos los tomé de *La convivencialidad*, figuran en un apartado del capítulo “La desprofesionalización”, y el subcapítulo: “La industria de la construcción”, y podrían ser suscritos por Turner, Robert o algún otro autor que explique “la libertad de construir”, la “libertad de habitar” o la producción social del hábitat, pues reflejan una crítica a la manera como la arquitectura concebida y producida desde el Estado o el mercado es incapaz de comprender la lógica productiva autogestiva, autónoma y progresiva de la autoproducción de vivienda y hábitat:

“El derecho y las finanzas están detrás de la industria de la construcción – escribió Illich--, dándole poder para sustraer al hombre la facultad de construir su propia casa. Últimamente, en más de un país de América Latina se han lanzado programas destinados a dar a cada trabajador “un alojamiento decente”. Al principio se establecieron nuevas normas para la construcción de unidades habitacionales. Éstas estaban destinadas a proteger a quienes adquirirían de los abusos de la industria de la construcción. Pero, paradójicamente, estas mismas normas han privado a un número mayor de gente de la posibilidad tradicional de construirse su casa. Este nuevo código habitacional dicta normas mínimas que un trabajador, al construirse su casa en el tiempo libre, no puede satisfacer. Aún más, el solo alquiler de una vivienda cualquiera construida industrialmente sobrepasa el ingreso del 80% de la población. Este “alojamiento decente”, como se dice, no puede ser ocupado más que por gente acomodada o por aquellos a quienes la ley les concede una subvención para vivienda.”²⁷⁵

Una medida destinada a “proteger” a los trabajadores terminó siendo contraproduktiva, es decir, terminó alcanzando un fin contrario al perseguido, por no tener en cuenta la lógica de la producción social o autoproducción de vivienda y por introducir de manera forzada e impositiva la lógica de la producción industrial y de mercado. Más adelante explicaremos estos términos: “contraproduktividad” y “convivencialidad”, con las propias definiciones de Illich.

El párrafo siguiente de Illich ahonda en esta crítica a la producción de vivienda en escala industrial impuesta por las leyes del Estado:

“Los alojamientos que no satisfacen las normas industriales se declaran peligrosos e insalubres. Se rehúsa ayuda pública a la aplastante mayoría de la población que no tiene medios para comprar una casa, pero que bien podría construirla. Los fondos públicos destinados al mejoramiento de las condiciones habitacionales de las barriadas pobres se destinan a la construcción de poblaciones nuevas cercanas a las capitales provinciales y

²⁷⁴ Illich, Iván, Op. Cit., pág. 374.

²⁷⁵ Illich, La convivencialidad, Obras Reunidas, Vol. I, pág. 413.

regionales, en donde podrán vivir los funcionarios, los obreros sindicalizados y los que tienen conexiones. Toda esa gente es empleada del sector moderno de la economía, *tiene trabajo*. Se les puede clasificar entre los que hablan de su trabajo en sustantivo. Los que no trabajan o que trabajan de cuando en cuando, y los que apenas alcanzan el nivel de subsistencia, utilizan la forma verbal cuando, por casualidad, les es posible *trabajar*.²⁷⁶

En ese par de párrafos hay muchas conexiones con las obras de John Turner (por ejemplo con la afirmación de Turner: *housing is a verb*²⁷⁷ “el alojamiento es una actividad”) y con el libro que Jean Robert escribió años después: *La libertad de habitar*, en el cual el énfasis también es en un verbo, *habitar*, y en su significado productivo, una actividad.²⁷⁸ Seguramente estos vasos comunicantes existen entre los tres pensadores porque dialogaban intelectualmente y compartían lecturas y comentarios de sus textos. **La crítica que Illich hace de la contraproductividad de las medidas de los Estados para, supuestamente, dar vivienda a los más pobres, con programas que terminan por beneficiar solamente a personas sujetas de crédito y con capacidades económicas, sociales y políticas para gestionar ante las oficinas y burocracias estatales, es también la crítica que hemos escuchado en clases y conferencias al arquitecto Gustavo Romero y, paradójicamente, la misma que Mike Davis hace al mostrar cómo, a nivel internacional, los organismos financieros como el Banco Mundial retomaron el discurso crítico de John Turner e Iván Illich para que los Estados se desresponsabilizaran del derecho a la vivienda y se limitaran a que algunas ONGs o fundaciones dieran asesoría y o créditos a pobladores de barrios de vivienda autogestiva, al tiempo que los programas estatales de financiamiento y crédito para compra o mejora de vivienda quedaban al alcance solamente de personas de clase media hacia arriba, o al menos, de personas con capacidad de gestión ante los programas y oficinas de Estado.**²⁷⁹

Jean Robert escribió *La libertad de habitar*, obra breve en la que desarrolla la concepción que en buena medida le heredan John F C Turner e Iván Illich, aunque Robert le da una elaboración más amplia, desde su propia experiencia, estudios y reflexión, retomando además a un autor que probablemente es antecedente de Illich, Martin Heidegger, especialmente en cuanto al habitar. La frase de Hölderlin “el hombre habita poéticamente”, que sirvió a Heidegger para una reflexión fenomenológica y hermenéutica del habitar en la Selva Negra²⁸⁰, en Alemania, sirve a su vez a Jean Robert para entender

²⁷⁶ Illich, *Ibid*, pág. 414.

²⁷⁷ John Turner, citado por Fernando Ramón, en la Introducción a la edición castellana de *Vivienda*, todo el poder para los usuarios. Hacia la economía en la construcción del entorno, pág 8.

²⁷⁸ Robert, Jean, *La libertad de habitar*, Habitat International Coalition, México, México, 1997.

²⁷⁹ Davis, Mike, Capítulo IV: “Las ilusiones de autoayuda” en *Planeta de ciudades miserias*, Ediciones Akal, Madrid, España, 2007, pág. 97 y ss.

²⁸⁰ Heidegger, Martin, “Poéticamente habita el hombre” en *Conferencias y artículos*, Ed. Odós, Barcelona, España, 1994, pág. 163 y ss. Heidegger, Martin, *Construir, habitar, pensar*, en *Conferencias y artículos*, Ed. Odós, Barcelona, España, 1994, pág. 127 y ss.

la defensa que hace John Turner de la capacidad de los habitantes para construir libre y autogestivamente sus viviendas y barrios: es lo que Robert llama “libertad de habitar”.²⁸¹

Las reflexiones del Iván Illich sobre el habitar han sido sintetizadas por Manuel Saravia Madrigal en el artículo “El significado de habitar”.²⁸² El autor del artículo explica que para Illich habitar es dejar huella y cita al autor que venimos analizando: “Las bestias tienen madrigueras; el ganado, establos; los carros se guardan en cobertizos y para los coches hay cocheras; sólo los hombres pueden habitar. Habitar es un arte. Únicamente los seres humanos pueden habitar”.²⁸³

A diferencia de la mirada tecnocrática que planea producir almacenamiento, alojamiento, para población, habitar es un arte exclusiva e intrínsecamente humano. Consustancial al vivir, la habitación es una huella de la vida. Así es como Illich hace una suerte de fenomenología de la relación entre la vivienda y el habitar: “La equiparación de habitar con vivir procede de una época en la que el mundo era habitable y los hombres habitantes. Toda actividad se reflejaba y repercutía en la habitación. La habitación era siempre huella de la vida.”²⁸⁴

Esa suerte de comprensión fenomenológica y hermenéutica de la relación entre habitar y vivienda lleva a Illich a comprender por qué está siempre inacabada, inconclusa, en proceso de permanente construcción y adaptación. Es una comprensión lúcida que resulta sumamente valiosa para la producción social del hábitat y para la arquitectura participativa:

“La vivienda tradicional nunca estaba acabada en el sentido que hoy decimos que un bloque de pisos o de apartamentos se entrega *llave en mano*. A diario remiendan la tienda sus moradores, la levantan, la extienden, la desmontan. La casa de labor florece o decae con la prosperidad y el número de sus ocupantes; a menudo puede apreciarse desde lejos si los hijos han abandonado ya el hogar paterno o si los viejos han muerto.”²⁸⁵

Además de la capacidad fenomenológica de Illich, se nota una mirada etnológica, en el mejor sentido del término, como una hermenéutica respetuosa del habitar de los otros. Lo asombroso es que lo exprese en pasado, cuando en México, como en muchos otros lugares del planeta, no han desaparecido ni ese habitar ni esa manera de dejar sus huellas en su hábitat construido, a pesar del acoso de inmobiliarias y Estados que las favorecen con políticas que benefician sólo a quienes son sujetos de crédito, como vimos antes.

²⁸¹ Robert, Jean, La libertad de Habitar, Habitat International Coalition, México, México, 1997.

²⁸² Manuel Saravia Madrigal, “El significado de habitar”, en el boletín Ciudades para un futuro sostenible, Valladolid, España, marzo de 2004. Disponible en el sitio Bienvenidos a una lectura con Iván Illich, en la sección “Ideas” <http://www.ivanillich.org.mx/ideas.htm> Consultado el 8 de mayo de 2018.

²⁸³ Illich citado por Saravia Madrigal, *Ibidem*.

²⁸⁴ Illich citado por Saravia Madrigal, *Ibidem*.

²⁸⁵ Illich citado por Saravia Madrigal, *Ibidem*.

Además de reflexiones de cómo se habita un territorio recorriéndolo y conviviéndolo, nos interesan sobre todo las reflexiones de Illich sobre el hecho de que habitar es construir, aunque la industrialización comienza a arrebatar a las personas su autonomía para construir su vivienda, mediante reglamentaciones de Estado y mediante la producción industrial masiva de vivienda para ser puesta en el mercado capitalista, pero este fenómeno es reciente aunque de impacto profundo. Es así, apenas desde la revolución industrial y la masificación de las ciudades que inició en el siglo XIX.

“La ciudad comenzó a ser concebida como un objeto, analizada científicamente y transformada según los dos requerimientos principales del tráfico y la higiene. Se supuso que la respiración y la circulación debían ser restaurados. En el organismo urbano que había sido abrumado por una presión súbita. Las ciudades fueron diseñadas o modificadas para asegurar una apropiada circulación del aire y del tráfico y los filántropos se propusieron erradicar los espantosos barrios marginales y llevar los principios morales correctos a los habitantes. El rico significado tradicional de las ciudades y la más íntima relación entre ciudad y morador fueron entonces erosionados a medida que el orden higiénico-industrial devino dominante. Mediante la deificación del espacio y la objetivación de la gente, la práctica del planeamiento urbano conjuntamente con la ciencia del urbanismo, transformó la configuración espacial y social de la ciudad, dando nacimiento en el siglo XX a lo que se ha llamado la *taylorización de la ciudad*.”²⁸⁶

Es una mirada crítica a la industrialización y la masificación de la vivienda y aún de la producción de ciudad, como las que hemos leído en capítulos anteriores a Michael Pyatok, o las que podríamos encontrar en Karel Kosík, Henri Lefebvre, Jane Jacobs y Christopher Alexander.²⁸⁷ Esto se debe plausiblemente a que comparten una mirada crítica al positivismo, y a sus consecuencias en el funcionalismo, el Movimiento Moderno y la tecnocracia que aquí Illich llama “taylorización de la ciudad”. Sin embargo, si bien en los casos antes mencionados se puede pensar en coincidencias de reflexión ante el mismo fenómeno: la arquitectura y la ciudad modernas, industrializadas por el capitalismo, en los casos de John Turner y Jean Robert hay un claro vínculo, diálogo y recíprocas reflexiones e influencias de y con Iván Illich.

Dos conceptos que fue construyendo teóricamente Iván Illich en largos años de estudio y diálogo con sus pares, son los de “convivencialidad” o de “herramientas convivenciales” y el de “contraproductividad”. A ellos dedicaremos las siguientes páginas.

Comencemos por aclarar lo que para Illich es una herramienta, es todo aquello que puede ser usado, es usado y es producido para ser usado como medio: “Todo objeto tomado

²⁸⁶ Illich citado por Saravia Madrigal, *Ibidem*.

²⁸⁷ Pyatok, Michael y Hanno Weber. “Reaprendiendo a diseñar en arquitectura, una alternativa educativa frente al cambio, en Arquitectura y autogobierno 1, Escuela Nacional de Arquitectura Autogobierno UNAM, octubre, 1976. Kosík, Karel, *Reflexiones antediluvianas*, México, México, Ítaca, 2012. Jacobs, Jane, *Muerte y vida de las grandes ciudades*, Madrid, España, Capitán Swing Libros, 2011. Alexander, Christopher, (2008). “La ciudad no es un árbol”. *Cuadernos de Arquitectura y Nuevo Urbanismo* (5) págs. 33- 34.

como medio para un fin se convierte en herramienta”.²⁸⁸ Así lo son no solamente los que entendamos comúnmente como tales: martillo, destornillador, taladro, sino medios complejos como la escuela, las vías y sistemas de transporte o la maquinaria industrial. **De aquí que algunos medios o herramientas sean convivenciales, porque pueden ser manejados y están dominados por los seres humanos y que otras dejen de serlo, por su escala masiva, industrial, y llegan a invertir la relación medios-fin esclavizando al ser humano.**

“La herramienta –explica Iván Illich-- es inherente a la relación social. En tanto actúo como hombre me sirvo de herramientas. Según la domine o ella me domine, la herramienta me liga o me desliga del cuerpo social. En tanto domine la herramienta, yo doy al mundo mi sentido; cuando la herramienta me domina, su estructura conforma e informa la representación que tengo de mí mismo. La herramienta convivencial es la que me deja la mayor latitud y el mayor poder para modificar el mundo en la medida de mi intención. La herramienta industrial me niega ese poder; más aún, por su medio es otro quien determina mi demanda, reduce mi margen de control y rige mi propio sentido. La mayoría de las herramientas que hoy me rodean no podrían utilizarse de manera convivencial.”²⁸⁹

Iván Illich está pensando no solamente como “científico social” o crítico social sino como ontólogo o filósofo, en el mismo sentido que años atrás lo hizo Heidegger al pensar el “ser-a-la-mano” como existencial del ser-ahí²⁹⁰ o incluso antes cuando Simone Weil se preocupaba por herramientas que no automatizaran al trabajador y cuando Karl Marx pensó en la compleja, es decir, la dialéctica manera como en el capitalismo el trabajador produce la mercancía pero es subsumido por el capital como trabajador asalariado, enajenado y explotado: en este caso también hay una inversión entre fines y medios y el capital que se valoriza deja de ser un medio y esclaviza al trabajador asalariado convirtiéndolo en un mero medio para el fin- valorización del capital.²⁹¹

En el análisis de la sociedad contemporánea de Illich: “El hombre recibe de sus artefactos un dictado acerca de la imagen de sí mismo y de la realidad: por eso una imaginación tecnológica de la personalidad ha hecho posible la transición a una imagen cibernética del ego, donde la computadora ha reemplazado al libro como la “metáfora primordial” de nuestra época”.²⁹² **Se antoja leer el análisis de Illich como una vuelta de tuerca al fetichismo de la mercancía de Marx, al momento en que las mercancías, entre ellas las tecnológicas, se vuelven modelos de ser del ego humano.** Después de todo la fetichización es el hecho de que un producto del trabajador aparezca a sus ojos como un

²⁸⁸ Illich, La convivencialidad, Obras Reunidas, Vol. I, p. 397.

²⁸⁹ Illich, Óp. Cit., p. 396.

²⁹⁰ Heidegger, Martin, Ser y tiempo, Santiago de Chile, Edición Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

²⁹¹ Marx Karl, El Capital, Crítica de la economía política, Libro primero, El proceso de producción de capital, Siglo XXI, México, 2008.

²⁹² Schwartzbeck, Humberto, “la subversión de Illich”, en Letras libres, enero de 2003, México, pág. 90.

valor en sí, un fin en sí, ocultando el trabajo social y las relaciones sociales de producción que le dieron origen.²⁹³

Sin embargo, a pesar de que Iván Illich podría encontrar un antecedente en Karl Marx, prefiere intentar su propio análisis, fenomenológico o hermenéutico, por decirlo así, de la relación entre seres humanos y herramientas, porque encuentra que la industrialización ha impedido la convivencialidad, la relación austera y libre que permite entre humanos la amistad y la justicia, no solamente en el occidente capitalista sino en los países de socialismo real, por lo cual Illich desplaza el análisis a todo sistema industrial, capitalista o no. **Su utopía, por decirlo así, será no perder o lograr recobrar la convivencialidad, el dominio de la herramienta por los humanos en una sociedad postindustrial.** “Se trata de saber si el progreso debe significar independencia progresiva o progresiva dependencia”.²⁹⁴

Según Iván Illich es una suerte de elección civilizatoria: “Ha llegado la hora de elegir entre la constitución de una sociedad hiperindustrial, electrónica y cibernética, y el despliegue de un amplio abanico de las herramientas modernas y convivenciales. La misma cantidad de acero puede servir para producir tanto una sierra y una máquina de coser como un elemento industrial: en el primer caso se multiplicará por tres o por diez la eficacia de 1 000 personas, en el segundo, gran parte del *savor-faire* perderá su razón de ser. [...] Pero se vislumbra siempre una posibilidad. La ciencia se puede emplear también para simplificar la instrumentación, para que cada uno sea capaz de moldear su medio ambiente inmediato, es decir, sea capaz de cargarse sentido, cargando el mundo de signos.”²⁹⁵

Quizá podemos leer esa apuesta como una tendencia hacia una sociedad no solamente postcapitalista sino también postindustrial.

Herramientas como una máquina de coser pueden dar a las personas autonomía, permitirle libertad creativa, tal como una vivienda producida social y progresivamente puede dar autonomía a un habitante; por el contrario, en la era industrial la escala, la intensidad, la abrumadora potencia de los sistemas industriales hacen que seamos nosotros esclavos de la producción industrial (como el personaje de Chaplin en su película Tiempos modernos) que han dejado de ser un medio y nos han mediatizado a los trabajadores. La vivienda producida en masa se vuelve tan poco convivencial como la cadena de trabajo fordista o taylorista.

²⁹³ Una análisis del fetichismo de la mercancía, desde una perspectiva illichiana, lo hizo Jean Robert en “El análisis del fetichismo de las mercancías, aportación primordial de Karl Marx” intervención en el CIDECl de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, el 2 de enero de 2011. Disponible en el sitio Bienvenidos a una lectura con Iván Illich, en la sección “Ideas” <http://www.ivanillich.org.mx/ideas.htm> Consultado el 8 de mayo de 2018.

²⁹⁴ Illich, Óp. Cit., pág. 410.

²⁹⁵ Illich, Óp. Cit. p. 409.

“La tecnología fuera de control –explica a Iván Illich, Humberto Schwartzbeck–, al crear ambientes en los que es imposible vivir sin ciertos artefactos –ya sean los automóviles, las escuelas o los hospitales–, deteriora la naturaleza, degrada las relaciones sociales, instaura una tiranía de expertos, incapacita a las personas y las vuelve adictas de sus herramientas.”²⁹⁶

Esa inversión entre fines (personas) y medios (herramientas, artefactos, tecnologías, sistemas, instituciones), que opera en la escala industrial, tiene como resultado la contraproductividad: el fin logrado se frustra y en lugar de liberarnos nos oprime (resta autonomía) y esclaviza a necesidades artificiales: “En *La convivencialidad* –dice Illich–, presenté una reflexión sobre el modo en que las herramientas, cuando rebasan cierta intensidad, pasan inevitablemente de ser medios a ser fines en sí mismos, y frustran la posibilidad de lograr un propósito. Intenté establecer el concepto de contraproductividad, el hecho de que una determinada herramienta – por ejemplo, un sistema de transporte – cuando sobrepasa una cierta intensidad, inevitablemente aleja a más gente del propósito para el cual se creó esta herramienta en comparación a los pocos a los que les permite aprovechar sus ventajas.”²⁹⁷

Por ello, la propuesta de Iván Illich es el estudio, la investigación y la vigilancia para encontrar esos umbrales en donde las herramientas se vuelven contraproductivas, donde se vuelven fines en sí mismos (*entelequias*, diría un griego) y nos comienzan a usar como insumos o medios a los humanos.

“Cuando una labor con herramientas sobrepasa un umbral definido por la escala *ad hoc*, se vuelve contra su fin, amenazando luego destruir el cuerpo social en su totalidad [contraproductividad, agrego yo]. Es menester determinar con precisión estas escalas y los umbrales que permitan circunscribir el campo de la supervivencia humana.”²⁹⁸

Al igual que otros pensadores del siglo XX, que reflexionan sobre el mundo moderno después de las dos guerras mundiales, con sus Hiroshima y Nagasaki y sus Auschwitz, y la guerra fría, con su Vietnam, así como la enajenación de la vida cotidiana moderna, consumismo en países ricos; colonialismo, dependencia y pauperización en los países pobres, y sobre todo, la capacidad de dañar el planeta contaminándolo a escala global, Iván Illich usa sus conceptos de convivencialidad (lado propositivo) y de contraproductividad (crítica) para diagnosticar el mal moderno, industrial y, agrego, con Marx: capitalista.

El siguiente fragmento de Illich es contundente en la crítica, y en la denuncia, sin rubor por el uso de adjetivos:

²⁹⁶ Schwartzbeck, Humberto, “la subversión de Illich”, en Letras libres, enero de 2003, México, pág. 90.

²⁹⁷ Iván Illich, citado por Hernando Calla en “La convivencialidad de Iván Illich. ¿Una teoría general de las herramientas?”, pág 4. Disponible en pdf en <https://www.ivanillich.org.mx/ideas.htm> Consultado el 3 de mayo de 2018.

²⁹⁸ Illich, La convivencialidad, Obras Reunidas, Volumen 1, pág 372.

“En la etapa avanzada de la producción en masa, una sociedad produce su propia destrucción. Se desnaturaliza la naturaleza, el hombre, desarraigado, castrado en su creatividad, queda encarcelado en su cápsula individual. La colectividad pasa a regirse por el juego combinado de una exacerbada polarización y de una extrema especialización. La continua preocupación por renovar modelos y mercancías produce una aceleración del cambio que destruye el recurso del antecedente como guía de la acción. El monopolio del modo de producción industrial convierte a los hombres en materia prima elaboradora de la herramienta. Y esto es ya insoportable. Poco importa que se trate de un monopolio privado o público, la degradación de la naturaleza, la destrucción de los lazos sociales y la desintegración del hombre nunca podrán servir al pueblo.”²⁹⁹

Tal vez en este caso, la ubicación geográfica de Iván Illich, en Cuernavaca, Morelos, México, América Latina, le permite una mirada desde los seres humanos que padecen los resultados de la contraproductividad de la masividad industrial con muy poca participación en sus comforts. Así como Illich dialoga con Jean Robert y John Turner, lo hace con Erich Fromm, Michel Foucault, Félix Guattari, Paulo Freire, Javier Sicilia, Gustavo Esteva, Sylvia Marcos, en fin, propone un diálogo convivencial desde su Centro Intercultural de Documentación, que representa una fuente de pensamiento crítico que debemos tomarnos en serio.

Su crítica, por haber rebasado los umbrales de intensidad que los han vuelto contraproductivos .la ejerció sobre “herramientas” que por su gigantismo devinieron sistemas o instituciones que nos subordinan y despojan de autonomía como la escuela (es la parte quizá más conocida de Illich, su propuesta de una sociedad desescolarizada donde los seres humanos recuperen la autonomía para educarse y cultivarse de manera autónoma y autogestiva), los sistemas de transporte (que ha continuado criticando el arquitecto y urbanista Jean Robert) y de la medicina, en cuyo caso seguimos aumentando nuestro nivel de dependencia de la industria médica y de los médicos como expertos.

Esa crítica fue llevada por John Turner primero y por Jean Robert después a la producción de vivienda y ciudad: La industrialización de la producción de vivienda, con sus características de masividad, estandarización y aún homogenización (prototipos, por ejemplo), encarecimiento de viviendas y exclusión de los trabajadores más precarizados, conversión de la vivienda en mercancía que debe ser comprada ya completamente producida y entregada llave en mano, sujeta a la especulación del mercado inmobiliario, etcétera. En oposición a ello, una vivienda y un barrio o ciudad convivenciales serían aquellos donde los seres humanos puedan seguir habitando productivamente, con derecho a vivir en sus propias huellas y memoria, en una vivienda y ciudad siempre en proceso de construcción y adaptación.

Según Iván Illich, estos fenómenos de contraproductividad y la necesidad de revertirlos o invertirlos, implicaba no solamente la construcción de una sociedad convivencial, postindustrial, sino una desaparición de las especializaciones o una

²⁹⁹ Iván Illich, La convivencialidad, en Obras reunidas, Vol. I, pág 372.

desprofesionalización: con el trabajo de médicos descalzos como en China, que pone el propio Illich como ejemplo. Para la arquitectura parecería coincidir con la postura de Christopher Alexander que esperaba recuperar el modo intemporal de construir (su manera de llamar, digamos, a la “convivencialidad” en la producción de vivienda y hábitat) para que todos los seres humanos construyeran y produjeran sus arquitecturas sin profesionales, sin arquitectos.³⁰⁰

Tal vez es breve el tiempo transcurrido desde sus planteamientos y su publicación hasta el momento de escribir esto, pero la desaparición de esas profesiones no ha ocurrido ni siquiera donde se han ejercido prácticas de producción social del hábitat, que a su manera intentan la convivencialidad o el modo intemporal de construir.

Eso nos permite pensar que **probablemente la respuesta no sea la desaparición de profesiones como la del arquitecto, pero sí su transformación en profesiones transdisciplinarias y participativas, que es probablemente nuestra manera de decir convivenciales.** Así una arquitectura participativa no ve ni pretende objetivar ni deificar el objeto urbano.-arquitectónico como un fin en sí mismo (entelequia) ni a su “autor”, sino que ve al objeto siempre como un medio (herramienta convivencial) que no debe arrebatar su autonomía ni su productividad al habitante sino, por el contrario, ofrecerle la posibilidad de ejercer en ella su habitar, el derecho a “vivir en sus propias huellas” (Illich), su “libertad de habitar” (Robert) o “libertad de construir” (Turner). Por lo tanto, plausiblemente **una de las características de la arquitectura participativa será no la desaparición de los profesionales pero sí de los especialistas, la transdisciplina; además del diálogo no sólo inter o multidisciplinario sino con todos los interesados en la producción, especialmente con los habitantes: será una democracia en la toma de las decisiones de la producción arquitectónica, incluido el diseño participativo y en la producción de ciudad.**

Asimismo, **la arquitectura participativa será más perceptiva que preceptiva, es decir, observará, estudiará, dialogará, procurará una hermenéutica o etnología del habitar** (como ha defendido en su tesis de doctorado el arquitecto José Utgar Salceda)³⁰¹, más que dar reglas a priori, especialmente las que le han parecido hasta ahora su exclusivo dominio: las del “buen gusto”. **En una arquitectura convivencial y no contraproduktiva, los objetos son medios para el vivir y el habitar y no fetiches que posterguen y enajenen a los seres humanos.**

El pensamiento crítico de Illich fue clave para críticos que han propuesto una perspectiva ecológica. Baste esta formulación de Michel Bosquet- André Gorz para mostrar que, así como Rosa Luxemburgo formuló la alternativa “socialismo o barbarie”, podemos, desde los conceptos illichianos, formular le disyuntiva “convivencialidad o tecnofascismo”:

³⁰⁰ Alexander, Christopher, El modo intemporal de construir, Barcelona, España, Ed. Gustavo Gili, 1981.

³⁰¹ El doctor Salceda vindica una aproximación a la arquitectura participativa desde la fenomenología y la etnología en Salceda Salinas, José Utgar, Arquitectura participativa, Una propuesta etnológica y fenomenológica para la construcción de una multi ciencia de la materialidad del hábitat humano, tesis de doctorado, FA, UNAM, México, 2016.

“ – o bien nos agrupamos para imponer a la producción institucional y a las técnicas unas limitaciones unas técnicas que permitan ahorrar recursos naturales, preservar los recursos propicios a la vida y favorecer la expansión y la soberanía de las comunidades y los individuos. Esta es la opción convivial.

– o bien las limitaciones necesarias para la preservación de la vida serán calculadas y planificadas centralistamente por ingenieros ecologistas, y la producción programada de un medio ambiente óptimo será confiada a instituciones centralizadas y a técnicas pesadas. Esta es la opción tecnofascista, en la cual ya estamos algo más que medio integrados. «Convivialidad o tecnofascismo».³⁰²

Desde luego, pensamos que **una arquitectura participativa apuesta a la convivencialidad y la democracia, contra el tecnofascismo.**

³⁰² Michel Bosquet- André Gorz, *Ecología y libertad. Técnica, técnicos y lucha de clases*, Gustavo Gili, Barcelona, España, 1979, págs. 20 y 21.

**El arraigo, el desarraigo y la
irreductible complejidad del habitar:
Simone Weil**

“Cada libro dice, expresamente o entre líneas: ¡nada es como debiera ser!” José Vasconcelos.³⁰³

“Hay dos grandes modos de conocimiento para nosotros los humanos: uno que consiste en hacernos un dibujo, un diseño, una representación de la estructura de las cosas que tenemos delante, y otro que consiste en reconocer las cosas mismas.” Mariá Corbí.³⁰⁴

Atribuir los problemas de la vivienda, el espacio público, la arquitectura y la ciudad a meros desaciertos o errores del gremio arquitectónico es una extrema simplificación del fenómeno. La pauperización de grandes masas de trabajadores, trabajadoras y sus familias no es obra de los arquitectos, sino resultado necesario de la explotación en el sistema capitalista; la precariedad de la vivienda está más relacionada con el modo de producción (y de destrucción, expropiación y represión) capitalista que con la presencia o ausencia de proyecto arquitectónico.

La transformación, y el consiguiente empobrecimiento, de la urbe, antes lugar de convivencia de los diferentes, en la actual ciudad mercancía (con las plazas comerciales privadas como escaso espacio de “encuentro” de los consumidores; con la ciudad como bien de uso accesible solamente a quienes pueden pagarlo; con el enorme espacio necesario para el estacionamiento y la circulación para vehículos automotores; con los sembrados de viviendas-dormitorio como almacenes de trabajadores y trabajadoras) es resultado de una mutación histórica, no meramente un error de diseño o de planeación. Como ha escrito Raquel Rolnik de los poblamientos urbanos de autoproducción que se encuentran en pobreza: “El gran problema –de su precariedad física, de las malísimas condiciones ambientales que los distinguen– se debe simplemente a que se les niegan permanentemente los recursos para que puedan desarrollarse. Así de simple.”³⁰⁵

Hemos explorado en las herramientas teóricas y críticas que nos proporciona la herencia de pensadores como Karl Marx y su concepción filosófica que permite entender ontológica e históricamente que el ser humano se produce material y espiritualmente a sí mismo por medio del trabajo humano socialmente organizado como producción social, actualmente en su modo de producción capitalista; en capítulos posteriores nos acercaremos a la crítica fenomenológico-hermenéutica de Martin Heidegger a un modo de relación óptica y metafísica entre los seres humanos y los demás entes como “técnica”, como requerimiento y provocación que emplaza a los seres naturales solamente como energías o materias primas explotables; y al concepto de “convivencialidad” de Ivan Illich, que

³⁰³ José Vasconcelos, “Libros que leo sentado y libros que leo de pie”, *Divagaciones literarias*, Asociación Nacional del Libro AC, México, 2002, pág. 29.

³⁰⁴ Mariá Corbí, *El conocimiento silencioso*, Las raíces de la cualidad humana, Fragmenta Editorial, Barcelona, España, 2016, pág. 77.

³⁰⁵ Raquel Rolnik, Esto no es un prólogo, en Manuel Martín Hernández y Vicente Díaz García (editores), *Visiones del hábitat en América Latina*, Participación, autogestión, habitabilidad Editorial Reverté, Barcelona, España, 2018, pág. 11.

permite entender la diferencia entre una relación convivencial del ser humano con sus herramientas, en la cual es él quien tiene el control y donde la relación entre seres humanos puede basarse en las nociones de justicia y de amistad, y una relación “no convivencial”, en la cual las herramientas, hipertrofiadas, convertidas en dominantes, controlan y subordinan a los seres humanos, en lo individual y lo colectivo, generando un mundo donde los seres humanos se reducen a insumos de las maquinarias e instalaciones del sistema.

Estas perspectivas críticas coinciden en mostrar cómo lo que aparentemente sería solamente un medio para que el ser humano produzca, reproduzca y permita (dé espacio a) la vida humana, el habitar y la convivencia entre humanos, esos meros medios se vuelven fines en sí mismos y terminan convirtiendo a los seres humanos (y a los demás seres vivos y a la naturaleza entera) en medios de un proceso que podemos llamar enajenación, cosificación, explotación, técnica metafísica, relación no convivencial, fetichización de simples medios como las herramientas, la maquinaria, la tecnología, el trabajo pasado (trabajo muerto), las mercancías, el dinero, el poder, el valor de cambio, el objeto arquitectónico maravilloso, la razón instrumental, la razón de Estado, la razón de mercado: la abstracción fetichizada como pseudoconcreción, falsificando sucedáneos del habitar, de la vida, de la alegría y del sentido de ser humanos.

En ese escalofriante cuadro, hubiera sido ilógico que la arquitectura y la ciudad se hubieran mantenido sanas, fieles a una concepción rica y viva del habitar, cuando lo que se ha pervertido, y convertido en una suerte de falsificación de humanidad, es la totalidad social, incluidos el habitar y la manera como los seres humanos producen y construyen su hábitat y, por ende, vivienda, poblamiento, arquitectura y ciudad.

Hacer una crítica cabal a esta situación es tan necesario como limpiar el terreno para que algo pueda después construirse o cultivarse. Para ello tenemos que reconocer primero la complejidad del habitar, el hecho de que el ser humano no habita solamente materialmente un espacio físico, como un bien almacenado en un contenedor, sino que el ser humano habita activa y productivamente, como nos ha enseñado Jean Robert, a partir de Hölderlin y Heidegger, además el ser humano habita material e idealmente, material y simbólicamente, material y espiritualmente, como podemos aprender de Karl Marx, de Martin Heidegger, de Ivan Illich, de **cualquier pensador crítico que no mutile el lado más complejo de los humanos: su espiritualidad y cultura.**

En *La poética del espacio*, Gastón Bachelard ha mostrado que diferentes lugares de la vivienda, de la casa, del hogar, tienen profundos significados simbólicos, culturales, poéticos, sentidos que una fenomenología hermenéutica de la poesía francesa le descubre.³⁰⁶ **No vivimos solamente en el mundo prosaico de las necesidades y los satisfactores de necesidades, además vivimos en el legítimo mundo de los deseos, los sueños, las utopías.** El arquitecto Rodolfo Livingston ha procurado explicitar esa

³⁰⁶ Gastón Bachelard, *La poética del espacio*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2000.

demanda implícita, que incluye la “casa ideal” y no solamente la posible, en el proceso de diseño participativo de una vivienda.³⁰⁷ Christopher Alexander ha pensado en la “cualidad sin nombre” como concepto que orienta el lenguaje de patrones y el modo intemporal de construir hacia ese hábitat deseado donde el ser humano intuye que hay suficiente expresión de vida, e incluso un poco de la idea de mortalidad y finitud, para sentirse como en casa, como en los mejores lugares de la naturaleza.³⁰⁸

En este capítulo, buscaremos las consideraciones en torno a la complejidad del habitar, las complejidades de la vida humana, la vida de un ser social, a un tiempo mundano y espiritual, terrenal y utópico, así como el fenómeno del desarraigo y por tanto el concepto de arraigar o echar raíces en un humus cultural, histórico, social, local, necesárisimo para que el ser humano no se muera espiritualmente en el frío del desarraigo y no se someta a una bestia social autoritaria, dictatorial y totalitaria (recordemos que incluso el filósofo Martin Heidegger cometió el grave error de creer que el renacer de la ciencia y la físis griega era posible en el nazismo), o incluso a la “dictadura sin dictador” del sistema capitalista.

Para estas reflexiones, recurriremos a la filósofa y militante sindicalista y anarquista francesa Simone Weil, cuya breve vida (1909- 1943) se inscribió en el periodo de las dos guerras mundiales del siglo XX y cuyo trabajo intelectual y espiritual quedó casi todo inédito y ha venido siendo publicado *postmortem*.³⁰⁹

Lewis Mumford escribió y publicó rápidamente (entre febrero y julio de 1922) una obra juvenil, al término de la primera guerra mundial: *Historia de las utopías*. Justamente durante la primera guerra mundial el padre de Simone Weil se trasladaba por distintos lugares de Europa, según se moviera el frente de batalla, porque había sido llamado a servir a las armas francesas, y con él iba su familia, así que Simone Weil y su hermano eran educados por sus padres, porque el constante cambio de domicilio les impedía ir a una escuela. Durante la guerra, la futura filósofa recibía una educación laica y clásica que le dejaría marcada, entre otras cosas, por una ferviente admiración por los griegos, especialmente por Platón, por las matemáticas y las ciencias; y al final de esa primera conflagración mundial, por su parte, el autor de *Historia de las utopías* revisaba ese tema, la utopía (especialmente las de utopías de reconstrucción), buscando elementos para promover un ideal de cambio en una sociedad que ya, con la guerra que acababa de vivir **Europa, mostraba signos de agotamiento cultural o aun civilizatorio y, por consiguiente, hacía sentir la necesidad de proponerse un nuevo rumbo.**

En su revisión de las utopías, Lewis Mumford encontró dos grandes aspectos relevantes, según el prólogo que escribió para una reedición en 1962 de su obra juvenil. Una tendencia a formular una sociedad rígida, institucionalmente autoritaria y poco proclive a

³⁰⁷ Rodolfo Livingston, *Arquitectos de familia: el método*, Nobuko, Buenos Aires, Argentina, 2002.

³⁰⁸ Christopher Alexander, *El modo intemporal de construir*, Ed. Gustavo Gili, Barcelona, España, 1981.

³⁰⁹ Entre la vasta bibliografía sobre la filósofa y mística francesa, además de los estudios introductorios que generalmente acompañan las publicaciones de sus obras, hemos consultado de Joël Janiaud, *Simone Weil. La atención y la acción*, Jus, México, 2010.

los cambios y a la libertad personal, pero también, como elemento valioso, **un pensamiento crítico que trata de entender la totalidad social concreta**. Así lo expone Lewis Mumford: “cada utopía constituía una sociedad cerrada para prevenir el crecimiento humano, y cuanto más éxito tenían sus instituciones en el troquelado de las mentes de sus miembros, menores posibilidades había de promover cambios creativos y significativos. Este aspecto estático de las utopías iba acompañado de una concepción estática de la vida misma. Al igual que el posadero griego Procasto, los utopistas estiraban al organismo humano hasta hacerlo encajar en las arbitrarias dimensiones de la cama utópica, o bien le recortaban los miembros.”³¹⁰ Las utopías ordenaban demasiado rígidamente el conjunto de la sociedad hasta el punto de devenir autoritarismos o dictaduras antiutópicas, distopías. Los totalitarismos del siglo XX confirmaban, en la historia vivida, desafortunadamente, esa tendencia autoritaria de lo utópico. Sin embargo, los utopistas también tenían la cualidad positiva de entender, o tratar de hacerlo, a la sociedad en su totalidad concreta o compleja: “todas las utopías clásicas habían considerado la sociedad como un todo y le habían hecho justicia, al menos en la imaginación, a la interacción entre el trabajo, la gente y el espacio, y a la interrelación entre las funciones, las instituciones y los propósitos humanos. Nuestra misma sociedad – y puede caracterizarse como el vicio propio de todas las civilizaciones “superiores”– había dividido la vida en compartimentos estancos: economía, política, religión, guerra, educación, y dentro de tales divisiones, los intentos de reforma y mejora, o de invención y creatividad, se llevaban a cabo en compartimentos aún más pequeños, con muy escasas referencias al todo dentro del cual desempeñaban su papel.”³¹¹

A partir de su lectura de las utopías clásicas, Lewis Mumford elaboró una crítica con la que, décadas después, se harían célebres los complejólogos. “El pensamiento utópico, tal como yo llegué a concebirlo, era pues, lo opuesto al unilateralismo, al sectarismo, la parcialidad, el provincianismo y la especialización. Quien practicase el método utópico debía contemplar holísticamente la vida y verla como un todo interrelacionado, no como una mezcla azarosa, sino como una unión de piezas orgánica y crecientemente organizable, cuyo equilibrio era importante mantener –como en el caso de cualquier organismo viviente– a fin de promover el crecimiento y la trascendencia.”³¹² Así como Edgar Morin cita un fragmento de Blaise Pascal como antecedente de su “pensamiento complejo”, y así como con Karl Marx y el marxismo, de raíz hegeliana, encontramos que la dialéctica es ya pensamiento complejo en una tradición que no nace con la modernidad, sino que se remonta al menos al albor de la filosofía con los presocráticos griegos, especialmente Heráclito, así también Lewis Mumford encuentra, en una revisión del pensamiento utópico clásico, tanto la crítica a la especialización como el pensamiento de la totalidad social “orgánica y crecientemente organizable”. **Es más de un indicio para concluir que el pensamiento de la complejidad no es una novedad histórica y para buscar las raíces del mismo en remotos antecedentes**. Sin embargo, hay aún otra cualidad enriquecedora en las observaciones de Lewis Mumford: el hecho dialéctico de

³¹⁰ Lewis Mumford, Historia de las utopías, Pepitas de Calabaza Ed., La Rioja, España, 2013, pág.

13.

³¹¹ Ibid., pág. 14.

³¹² Ibídem.

que una veta y vertiente de pensamiento puede tener aspectos críticos muy importantes contra el pensamiento simple y en favor de la totalidad concreta y al mismo tiempo albergar una tendencia autoritaria con una idealización de una vida “estática”. **Pensamiento complejo y simple como dos aspectos de una misma propuesta, la de los grandes utopistas clásicos.** Algo parecido encuentra Simone Weil en Karl Marx, como veremos, y probablemente encontremos nosotros cosa análoga en la propia Weil.

Lewis Mumford no quiere formular una utopía personal que encierre la semilla de un totalitarismo, pero encuentra más atinente y reivindicable el ideal de los utopistas que el imperio moderno y contemporáneo de la violencia: “Los utópicos idealistas que han sobrevalorado el poder del ideal están, sin duda, más plenamente en sus cabales y más plenamente ligados a las realidades humanas que los «realistas» científicos y militares que han transformado el uso del arma definitiva en un ideal compulsivo.”³¹³ Digamos que en la utopía está latente el amor a la vida en su complejidad, en contraposición a la *real politik* belicista que se mueve por fines tanáticos.

Por si lo anterior fuera insuficiente para justificar una reflexión de esta naturaleza en una tesis de doctorado en arquitectura, recordemos que **muchas de las prefiguraciones imaginarias de nuevas formas de habitar y de hábitat han sido imaginadas y promovidas por los utopistas.** Así lo expresa el autor de *Historia de las utopías*: “Tendemos a confrontar la utopía con el mundo, cuando, de hecho, son las utopías las que nos hacen el mundo tolerable: las ciudades y mansiones con las que sueña la gente son aquellas que finalmente habita. Cuanto más reacciona el hombre ante el ambiente y lo reconfigura conforme a un patrón humano, más claramente demuestra que sigue viviendo en la utopía.”³¹⁴

Habitamos al mismo tiempo dos mundos, el que ya está aquí, el producto de los aciertos y fracasos de nuestras utopías pasadas, y el que queremos tener mañana el del ideal que estamos proyectando, soñando y promoviendo hoy. Escribir la historia solamente de lo realizado, dejando de lado lo soñado, lo ideado, lo proyectado y sólo imperfectamente logrado, sería hacer, a decir de Mumford, solamente de “la mitad de la historia de la humanidad.”³¹⁵

Que en fechas recientes se siguen concibiendo, proyectando e incluso escribiendo utopías, podemos constatarlo con ejemplos como el del arquitecto Constant, *La Nueva Babilonia*, una utopía para el *homo ludens* concebida a partir de la liberación de la creatividad humana por artificios tecnológicos que permiten emancipar a los seres humanos del trabajo y permitirles un nomadismo inspirado en los gitanos, en cuyos campamentos, Constant encontró el motivo para idear ciudades utópicas de residencia temporal para seres trashumantes. Muchos de los motivos del socialismo utópico e incluso el marxismo, están presentes en esa utopía.³¹⁶

³¹³ Ibidem.

³¹⁴ Ibid., pág 23.

³¹⁵ Ibid., 24.

³¹⁶ Constant, *La Nueva Babilonia*, Gustavo Gili, Barcelona, España, 2009.

Creemos que estas consideraciones nos servirán para leer a Simone Weil como precursora cercana, en la primera mitad del siglo XX, en el periodo anterior y durante la segunda guerra mundial, del pensamiento crítico, el pensamiento complejo o dialéctico y de las vertientes utópicas. En lo personal, creo necesario **recuperar esta capacidad de proponer utopías en tiempos en que el imperio del pensamiento único esteriliza las ideas mediante una suerte de pasteurización ideológica que todo lo reduce a variantes del capitalismo**, y en tiempos, además, en que tratar de superar el capitalismo no es solamente tratar de superar la opresión (como en tiempos de Simone Weil), sino ayudar a **preservar la vida de la especie humana y evitar una era geológica posthumana, o al menos, tras una catástrofe por la sexta extinción masiva de especies animales y vegetales, una regresión forzada de la humanidad a tiempos oscuros de precariedad extrema y violencia.**

Comenzaremos intentando extraer el zumo de una obra breve y rica, de apenas un poco más de cien páginas, cargadas de rigor racional y argumental, de lucidez y valentía para sacar las conclusiones de los propios conocimientos y juicios, sin temor a contradecir grandes y consoladores dogmas. Así se plantea con claridad Simone Weil: “es raro que las creencias reconfortantes sean al mismo tiempo razonables.”³¹⁷ Eco del epígrafe de Baruch Spinoza que la francesa pone a su ensayo: “En lo que concierne a las cosas humanas, no reír, no llorar, no indignarse, sino comprender.”³¹⁸

Basada en su formación filosófica, lo mismo que en su experiencia como militante sindicalista y anarquista, así como en su propia participación como obrera, realizada para vivir en carne y alma propias lo que los trabajadores viven y lo que normalmente los líderes como León Trotsky (uno de sus interlocutores críticos) no han hecho jamás: trabajar con sus manos, Simone Weil hace una crítica al marxismo, un diagnóstico frío de su época (se acerca la confrontación entre el fascismo nazi, la URSS y las potencias capitalistas occidentales) y se perfila como una de las primeras escritoras postmarxistas (por encontrar utópico el aspecto revolucionario y comunista de Marx) y neomarxistas (por afirmar que el materialismo del autor de *El Capital* es ineludible para hacer un análisis científico de la opresión). Desde luego, ella no se llama a sí misma neo o postmarxista, estas etiquetas las uso sólo para distinguir dos aspectos de su lectura de Marx, el que lo critica y el que lo intenta heredar y prolongar e incluso “superar”.

Asimismo, la autora de *Echar raíces* considera que la opresión está fundamentada en la naturaleza de las cosas: el dominio de la naturaleza sobre el hombre y luego la organización social para elevar al ser humano sobre ese dominio de la naturaleza a costa de someter al individuo a la opresión de la organización social, debida no solamente a la explotación que Karl Marx describió, sino a la lucha por el poder y los privilegios, lucha que existe en todas las sociedades conocidas hasta hoy, incluida la nacida de la revolución de octubre.

³¹⁷ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*, Premiá Editora, México, 1978, pág. 20.

³¹⁸ Citado por Simone Weil, *Ibíd.*, pág. 9.

La época que analiza la escritora francesa se parece mucho a la actual, es sombría y ominosa: “El periodo actual es de aquellos en que todo lo que normalmente parece constituir una razón para vivir se desvanece, en que, bajo pena de perderse en la confusión o en la inconciencia, se debe replantearlo todo.”³¹⁹ Y más contundente y sombríamente: “Vivimos en una época privada de futuro. La espera de lo que vendrá ya no es esperanza sino angustia.”³²⁰ El futuro cercano lo confirmaría: la segunda guerra mundial. Así como hoy el futuro del que nos hablan los científicos marca el 2050 como año fatídico para un desastre ecológico planetario: la sexta extinción masiva de especies.³²¹

La autora de las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social* inicia con una crítica al autor de *El Capital* análoga a la que Marx y Engels hicieron al socialismo utópico. Su crítica recoge lo positivo de Karl Marx y lo considera ineludible, pero no calla su opinión sobre lo que considera no científico y no fundamentado en el pensamiento del filósofo de Tréveris. La filósofa francesa se adelantó con ello a muchos críticos del marxismo posteriores, aunque, a diferencia la inmensa mayoría de ellos, se muestra dispuesta a seguir la mejor herencia de Karl Marx y reflexiona con un riguroso materialismo y realismo que se puede poner en la línea de pensadores como Nicolás Maquiavelo, Maurice Joly o Antonio Gramsci.

Comienza **con la ironía de reconocer que el trabajo de Karl Marx es tan bueno que no se sabe cómo podría superarse la opresión**: “Marx explica admirablemente el mecanismo de la opresión capitalista, pero lo explica tan bien que uno apenas puede imaginarse cómo ese mecanismo podría dejar de funcionar”.³²² En esta grave sentencia está la semilla de, digámoslo así, el postmarxismo y el neomarxismo de Simone Weil. Será “postmarxista” respecto al lado idealista y utópico de Marx, el que cree que la revolución y el mundo comunista son posibles sobre la base del actual desarrollo de las fuerzas productivas; y será “neomarxista” respecto a la “admirable explicación” marxista de la opresión social, explicación que puede tomarse como referencia para estudiar científica, materialista y fríamente, la opresión como fenómeno no exclusivo del capitalismo, sino de todas las sociedades complejas, en las cuales hay división del trabajo entre intelectuales y operadores manuales (excluyendo solamente a pequeños grupos primitivos, entre los cuales, quien oprime al hombre no es su organización social sino la naturaleza).

Karl Marx supuso, sin cuestionarse ni explicar, piensa Simone Weil, que en el conflicto entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las instituciones sociales (burguesas), el triunfo de las fuerzas productivas era necesario. Pero esto es un supuesto indemostrable, no está científicamente probado. Simone Weil lo considera un residuo del hegelianismo en Marx: al “invertir” el idealismo de Hegel, Marx **atribuyó cualidades del espíritu**,

³¹⁹ *Ibid.*, pág. 11.

³²⁰ *Ibid.*, pág. 12

³²¹ Fernando Guzmán, “Alerta sobre la sexta extinción masiva de especies en la Tierra”, Gaceta UNAM, 29 de abril de 2019, págs. 4-5. El reporte está basado en una entrevista a Gerardo Cevallos, investigador del Instituto de Ecología de la UNAM.

³²² Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social.*, págs. 15-16.

incluida su astucia, a la materia. Sería Karl Marx, según esta lectura, víctima de lo mismo que criticó: la inversión sujeto-objeto que claramente diagnosticó en la enajenación capitalista.

Esta descripción del marxismo se ajusta de modo literal para lecturas como la que hace Ernst Bloch en *El principio esperanza*, que, desde el título, apela a lo que antes se llamaban “virtudes teologales”. Las palabras finales del volumen uno son elocuentes para ilustrar este hegelianismo redivivo: “El trabajo, empero, con el que la historia sigue hacia adelante, e incluso ha seguido hacia adelante desde siglos, lleva a lo que puede ser bueno, y no como abismo sino cual montaña, hacia el futuro. Los hombres, al igual que el mundo, llevan suficiente buen futuro en sí, y ningún proyecto es bueno él mismo sin esta fe, fundamental en él.³²³ Es el momento religioso, en el sentido de re-ligar, de una moral y mística de lucha, que tiene todo proyecto político, su lado utópico. **Es precisamente este tipo de ilusiones morales no materialistas el que despiadada y demoleedoramente critica Simone Weil.**

Una lectura crítica del marxismo nos puede permitir verlo fuera del lugar común que hace de él un determinismo de las fuerzas productivas, una especie de hegelianismo que ha puesto el espíritu y la providencia en la materia, las fuerzas productivas como *Deus ex machina*. **Un marxismo abierto a la contingencia y más cercano a la complejidad que al dogmatismo al que se le ha querido reducir.** Así por ejemplo esta lectura marxista de Karel Kosík:

“También el elemento de incertidumbre, de incalculabilidad, de apertura y de falta de conclusión, que se presenta ante el individuo en acto, bajo la forma de la tensión y de la imprevisibilidad, es un componente constitutivo de la historia real. La victoria de la razón no se consigue jamás definitivamente: si fuese de otro modo, significaría la abolición de la historia. Cada época emprende una lucha por su racionalidad, contra lo irracional que le es propio; cada época realiza, con sus medios, el paso a un grado accesible de racionalidad.

“Este inacabamiento de la historia confiere al presente su verdadera significación en tanto que momento de la elección y la decisión y, al mismo tiempo, devuelve a cada individuo su responsabilidad ante la historia. Confiar, sea cual sea, en la solución final del porvenir, es hacerse juguete de una ilusión o de una mixtificación.”³²⁴

Por otra parte, Alfred Schmidt, en sus tesis de doctorado hecha en la Escuela de Frankfurt y publicada después como libro, *El concepto de naturaleza en Marx*, tiene una lectura más erudita de Karl Marx que encuentra al autor de *El Capital* no lejano a las ideas de Weil, por ejemplo al expresar: “El dominio de la naturaleza no organizado en forma socialmente justa, por grande que sea su desarrollo, sigue significando que se está a merced de la naturaleza”.³²⁵

³²³ Ernst Bloch, *El principio esperanza*, Vol. I, Aguilar, pág. 336 de su versión en pdf.

³²⁴ Karel Kosík, *El individuo y la historia*, Buenos Aires, Argentina, Letra E., 1991 págs. 18 y 19.

³²⁵ Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, Silgo XXI, Madrid, España, 1976, pág. 38.

Podemos no estar de totalmente acuerdo con la lectura que de Marx hace Simone Weil, pero primero expongamos sus reflexiones críticas. Pues incluso si hay lecturas del marxismo más abiertas a la incertidumbre y la contingencia, como la de Karel Kosík ya citada, debemos **reconocer que la descripción crítica de Simone Weil corresponde a una gran cantidad de marxismos que han sido históricamente hegemónicos.**

Además, retomemos la exposición de la crítica de la filósofa francesa, la abolición de la propiedad privada no es suficiente para suprimir la opresión, porque no elimina **la lucha por el poder, y mientras exista la lucha por el poder no dejará de haber opresores y oprimidos: La existencia de aparatos opresivos institucionales, estatales o privados, se desprende necesariamente de la distinción entre quienes coordinan esfuerzos y quienes ejecutan las órdenes; además, los grupos humanos están siempre en lucha y competencia por el poder:** “Ahora bien, no sólo las empresas sino cualquier colectividad trabajadora, sea cual fuere, tiene la necesidad de restringir al máximo el consumo de sus miembros para consagrar el mayor tiempo posible a forjarse armas contra las colectividades rivales, de suerte que mientras haya sobre la superficie del globo lucha por el poder y mientras el factor decisivo de la victoria sea la producción industrial, los obreros serán explotados.”³²⁶ En una etapa muy temprana, Simone Weil diagnostica lo que solamente después de mucho tiempo irán aceptando los partidarios del socialismo real que finalmente devinieron críticos de ese llamado socialismo: que no se ha superado la opresión. Es la parte crítica, destructiva, de la Simone Weil postmarxista.

Sin embargo, Simone Weil piensa también que hay que recuperar a Karl Marx y aún llevarlo más lejos para analizar fría y científicamente, sin ilusiones, la opresión y encontrar, al menos teóricamente, lo que pueden ser sus límites. Si la parte constructiva y utópica no queda en pie, según la autora de *La gravedad y la gracia*, la parte destructiva, la crítica científica y materialista de Karl Marx es una herencia que debemos continuar. Citaremos algunos fragmentos que son inequívocos en el sentido de este asumir a Karl Marx: “La gran idea de Marx es que en la sociedad lo mismo que en la naturaleza nada se efectúa sino por transformaciones materiales. [...] Desear no significa nada, hay que conocer las condiciones materiales que determinan nuestras posibilidades de acción, y en el dominio social, esas condiciones se definen por la forma en que el hombre obedece a las necesidades materiales subviniendo a sus propias necesidades, en otras palabras, por la forma de producción. Una mejora metódica de la organización social supone un estudio previo y profundizado del modo de producción, para tratar de saber por una parte lo que puede esperarse de él en un futuro inmediato o lejano desde el punto de vista del rendimiento, y por otra parte, qué formas de organización social y de cultura son compatibles con él, y, en fin, cómo se puede transformarlo.”³²⁷

Una de las críticas más lúcidas a Karl Marx en la que Simone Weil es pionera es la que afirma que el ideal de la revolución comunista, basado en el despliegue y desarrollo de las fuerzas productivas, supone una posibilidad de progreso ilimitado e igualmente **presupone recursos ilimitados, cuando lo que impone el análisis materialista del**

³²⁶ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social.*, pág. 16.

³²⁷ *Ibid.*, págs. 23-24.

desarrollo, el maquinismo y el industrialismo, así como de sus fuentes de materias primas y energías, es que no se pueden suponer ilimitados sino finitos: “ciertos resultados científicos dependen únicamente del buen uso que hace el investigador de su razón, otros tienen como condición felices casualidades.” [...] “desde que el azar entra en juego, la noción de progreso continuo ya no es aplicable. Así, esperar que el desarrollo de la ciencia llevará algún día, en forma de cierto modo automática, al descubrimiento de una fuente de energía que sería utilizable casi inmediatamente para todas las necesidades humanas, es soñar.”³²⁸ Décadas antes que pensadores críticos del industrialismo depredador del planeta (sea en su modalidad capitalista o en la del socialismo real) como Iván Illich, Wendell Berry y el arquitecto Jean Robert, ya Simone Weil criticaba lo que hoy llamaríamos **el paradigma desarrollista moderno: la idea de que el desarrollo técnico, industrial y económico puede ser un proceso ilimitado.** Es una de las razones por las que la francesa critica a Karl Marx, por el desarrollismo que luego padecerían los regímenes del socialismo real. La autora de *Echar raíces* es clara al mostrar que incluso ya en el periodo de ascenso del nazismo y de consolidación de la URSS, el desarrollo de las fuerzas productivas industriales no podía superar ciertos límites. Incluso se anticipa a lo que años después Ivan Illich llamaría “contraproduktividad”, el hecho de que, rebasados ciertos límites, proporciones y escalas, lo que fue muy exitoso en un inicio se vuelve contraproducente o contraproducido. Escribe Simone Weil: “Así, desde todos los ángulos, el progreso se transforma hoy, en forma propiamente matemática, en regresión.”³²⁹ **Lo que Karl Marx había observado como tasa decreciente de ganancia y consideraba un límite inherente de la forma capitalista de producción, la francesa lo ve como un límite del desarrollo industrial moderno *in toto*, no sólo del capitalismo. Los actuales críticos del desarrollo industrial depredador del planeta, ecologistas y promotores del decrecimiento, tienen una pionera precursora en la autora de *La fuente griega*.**

Simone Weil es una pensadora dialéctica, sin ser una crítica total de la técnica, a la manera de su contemporáneo Martin Heidegger, está más cercana a la idea de pensadores como Marx, Walter Benjamin o la Escuela de Frankfurt, es decir, a la idea de que el desarrollo técnico tiene un rostro bifronte: “Habría que examinar el valor de esas nuevas posibilidades teniendo en cuenta el hecho de que no son sólo posibilidades de construcción sino de destrucción.”³³⁰ En este sentido, la filósofa francesa reflexiona como una contemporánea nuestra, quizá por esas similitudes de épocas en crisis radical, la suya y la nuestra, que señalamos antes.

La liberación del peso de la opresión de la naturaleza ha llegado a su límite, material y técnicamente no se puede llegar a más; no se ha llegado al final de la utopía por su realización, sino porque fue imposible realizarla. La opresión está en la naturaleza de las cosas: en la opresión de la naturaleza sobre la especie humana, en la opresión del régimen social sobre los individuos **y en el límite del desarrollo de los instrumentos técnicos y de las fuerzas productivas industriales.** Así lo dice Simone Weil con frialdad

³²⁸ *Ibid.*, pág. 28.

³²⁹ *Ibid.*, pág. 30.

³³⁰ *Ibid.*, pág. 35.

de filósofa, por encima de sus deseos de militante obrera: “En tanto haya sociedad, ésta encerrará la vida de los individuos en límites muy estrechos y les impondrá sus reglas. Pero esta presión inevitable no merece llamarse opresión sino en la medida en que, por el hecho de que provoca una separación entre los que la ejercen y los que la soportan, pone a los segundos a discreción de los primeros y acentúa de ese modo, hasta el aplastamiento físico y moral, la presión de los que dirigen sobre los que ejecutan. Pero luego de esta distinción, nada permite suponer de antemano que la supresión de la opresión sea posible o aún solo concebible a título de límite. Marx vio muy bien, en análisis cuyos alcances él mismo desconoció, que el régimen actual de producción, es decir la gran industria, reduce al obrero a no ser más que un engranaje de la fábrica y un simple instrumento en manos de los que la dirigen; y es vano esperar que el progreso técnico pueda, por una disminución progresiva y continua del esfuerzo de producción, aligerar hasta casi hacer desaparecer, el doble peso de la naturaleza y de la sociedad sobre el hombre.”³³¹ Algo del fatalismo trágico de sus admirados griegos clásicos pesa en las reflexiones de Simone Weil.

Digamos que así como Lewis Mumford encontró en las utopías una vertiente autoritaria y una concepción estática de la vida, al mismo tiempo que una capacidad de pensar críticamente la totalidad social, así también Simone Weil encuentra en Karl Marx una utópica e ilusa creencia en que las fuerzas productivas, en su desarrollo, empujarán a la liberación proletaria y comunista, porque en realidad estarán llevando a los obreros de una opresión a otra (la de la revolución de octubre, que Weil contempla), pero **simultáneamente encuentra en el método materialista marxiano de pensar las condiciones de producción una manera de analizar científicamente la opresión social en la totalidad social.**

Convencida de que la tarea que Karl Marx comenzó sigue abierta, luego de la crítica al marxismo Simone Weil propone un análisis de la opresión: “Se trata en suma de conocer qué es lo que liga la opresión en general y cada forma de opresión en particular al régimen de producción. En otras palabras, de llegar a captar el mecanismo de la opresión, a comprender en virtud de qué surge, subsiste y se transforma, en virtud de qué podría, quizá, desaparecer teóricamente. Es casi una cuestión nueva.”³³² La considera “nueva” porque Marx analizó solamente la opresión en la esencia capitalista: la extracción de la plusvalía, pero no **las condiciones de la opresión en toda sociedad.**

Las condiciones sociales-materiales serán el límite de las transformaciones posibles: “obran no imponiendo una dirección determinada a los esfuerzos de cada uno, sino condicionando a todos los esfuerzos dirigidos en las direcciones que ellas prohíben.”³³³ Simone Weil considera que hay que dar respecto a Karl Marx un paso adelante como el que Darwin dio respecto a Lamarck, es decir, las condiciones materiales de existencia limitan a las relaciones y desarrollos sociales desde fuera y de manera inexorable, como las condiciones que eliminan toda evolución incompatible con ellas en

³³¹ *Ibid.*, pág. 37.

³³² *Ibid.*, pág. 39.

³³³ *Ibid.*, pág. 43.

Darwin y no como una “misteriosa tendencia” según la cual “la función crea al órgano” (Lamarck, citado por Weil).³³⁴ Es decir no hay una teleología idealista hegeliana en la historia, sino **tentativas de desarrollo o evolución social que son limitadas por la dura necesidad de las condiciones materiales de existencia social**: esas duras condiciones de las que Simone Weil concluye que la supresión completa de la opresión social no es posible.

En este análisis de la opresión, además de poner en juego el materialismo de Marx, Simone Weil va mostrando su propia comprensión dialéctica o compleja. Por ejemplo, **la retroacción de producto y productor**: “un tercer factor entra también en juego, a saber la disposición del medio natural, los útiles, el armamento, los procedimientos de trabajo y de combate, y ese factor ocupa un lugar aparte por el hecho de que si bien actúa sobre la forma de organización social, a su vez sufre su reacción.”³³⁵

Al mismo tiempo, la escritora francesa muestra su punto de vista que podríamos llamar **individualismo ontológico-social**: “La buena voluntad iluminada de los hombres actuando en tanto individuos es el único principio posible de progreso social.”³³⁶ Es una doctrina característica de Simone Weil: no hay pensamiento colectivo, solamente individual. Parece que **su aversión por la opresión del colectivo sobre el individuo, resultado de un punto de vista individualista del sujeto (cartesiano, por su formación filosófica) le impide ver que incluso el pensamiento y la “buena voluntad iluminada de los hombres actuando en tanto individuos” pueden ser (y son) productos y constructos sociales**. Parece que la autora de *Echar raíces* no ve la **retroacción, efecto producto-productor, por la cual los individuos influyen en la sociedad porque la sociedad también influye (para bien y mal, emancipadora y opresivamente) sobre ellos, en sus más profundos e íntimos pensamientos**. Así como Karl Marx es hijo de su tiempo y comparte el entusiasmo moderno por el desarrollo progresivo de las fuerzas productivas y su promesa de emancipación, Simone Weil es hija de su tradición ilustrada y anarquista y comparte la idea del individualismo en su unilateralidad, que **le permite criticar claramente la opresión del individuo por el colectivo, pero le oscurece la idea de la producción social** (y no sólo individual) del conocimiento, el pensamiento, las opiniones y la ideología. **El hecho de que en la cabeza de un individuo hay un pensamiento que a un tiempo es individual y producto social y colectivo**.

El análisis de la autora de *Echar raíces* será entonces al mismo tiempo individualista y materialista, por lo que no dejará de lado nunca **las condiciones materiales la existencia social, la economía, la tecnología, la guerra**. La opresión no se podrá suprimir, pero el análisis teórico de su posible eliminación como límite teórico o ideal puede orientar la acción hacia la disminución máxima posible (materialmente) de la opresión. Es un pensamiento reformista (dado que la revolución es materialmente imposible) pero exige **claridad en la definición del “mal menor” a perseguir, para**

³³⁴ *Ibid.*, págs. 41.42.

³³⁵ *Ibid.*, pág. 43.

³³⁶ *Ibidem.*

evitar las demagogias de los reformismos corrientes: “Pues si no se define lo peor y lo mejor en función de un ideal claro y concretamente concebido y luego se determina el margen exacto de posibilidades, no se sabe cuál es el mal menor y por tanto se está obligado a aceptar bajo ese nombre todo lo que imponen los que tienen la fuerza en sus manos, porque cualquier mal real es siempre menor que los males posibles que pueden surgir de una acción incalculada.”³³⁷ Es decir, **las acciones siempre pueden tener consecuencias imprevisibles por la complejidad de lo real puesta en juego frente a lo limitados que son siempre nuestros conocimientos, previsiones y capacidad de control. La idea que lo que hacemos se puede salir y casi siempre termina saliendo de nuestro control, porque la complejidad de la realidad (especialmente los seres vivientes) es muy fuerte en la concepción la pensadora francesa.**

Además, si bien Weil considera haber refutado la parte propositiva de Marx, la revolución proletaria hacia el comunismo, también observa en el filósofo de Tréveris una base sólida porque “los análisis a los que lo condujo el estudio concreto del capitalismo y en los que, creyendo limitarse a caracterizar un régimen, sin duda más de una vez captó la naturaleza secreta de la opresión misma.”³³⁸

El afán de rigor científico de Simone Weil retoma no solamente el materialismo de Marx o la noción de condiciones de existencia de Darwin, sino **una especie de “física social”, porque da una gran importancia a la idea de la fuerza:** “La noción de fuerza está lejos de ser sencilla y sin embargo es la primera a elucidar para planearse los problemas sociales.”³³⁹ El concepto de fuerza en los fenómenos sociales, como la guerra, lo analiza la autora de *La fuente griega* en el ensayo “La Iliada o el poema de la fuerza”, que no analizamos aquí para no extendernos aún más en este capítulo.³⁴⁰

La fuerza en su sentido social es tan inexorable como la fuerza física en el mundo natural (el ser humano vive sometido a ambas, y a las leyes que rigen a ambas). Marx lo entendió bien, comenta la autora de *La gravedad y la gracia*: “Es lo que Marx percibió claramente en lo que respecta al Estado. Comprendió que esta máquina de triturar hombres no puede dejar de triturar en tanto funcione, sean cuales fueren las manos en que esté.”³⁴¹ En su vertiente anarquista Marx y Weil estarían de acuerdo: **decir “Estado opresor” es prácticamente un pleonismo.**

Sin embargo, la escritora francesa piensa que el análisis de la opresión marxista es válido para mucho más que solamente el Estado burgués capitalista: “Pero este concepto tiene un alcance mucho más general. La opresión procede exclusivamente de condiciones objetivas. La primera de ellas es la existencia de privilegios, y no son las leyes o los decretos de los hombres, ni los títulos de propiedad los que determinan los privilegios: es la naturaleza misma de las cosas. Ciertas circunstancias que corresponden a etapas sin

³³⁷ *Ibid.*, pág. 45.

³³⁸ *Ibid.*, págs. 45-46.

³³⁹ *Ibid.*, pág. 48.

³⁴⁰ Simone Weil, “La Iliada o el poema de la fuerza” en *La fuente griega*, Sudamericana, Buenos Aires, Argentina, 1981, pág. 13- 44.

³⁴¹ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*, pág. 48.

duda inevitables del desarrollo humano hacen surgir fuerzas que se interponen entre el hombre común y sus propias condiciones de existencia, entre el esfuerzo y el fruto del esfuerzo, y que son, por su esencia misma, el monopolio de algunos por el hecho de que no pueden estar repartidos entre todos; desde entonces esos privilegiados, aunque dependen para vivir del trabajo de otro, disponen de la suerte misma de los que dependen y la igualdad perece.”

La pensadora francesa crítica de Marx ilustra su tesis histórica con diversos tipos de monopolios de secretos desde los que guardaban celosamente los sacerdotes en las monarquías hasta los que hoy guardan los científicos y especialistas. **De la superstición y la magia a la ciencia actual, siempre ha habido castas burocráticas que ordenan y oprimen a quienes son puestos bajo su férula por la organización social históricamente vigente en cada momento.**³⁴²

Todavía esta fuente de la opresión puede ser resistida y los oprimidos pueden rebelarse contra ella, y de hecho lo hacen de cuando en cuando, pero todo se complica con la lucha por el poder, que **somete a todos los seres humanos, opresores y oprimidos, a un absurdo total, pues quedan sometidos a las leyes del imperio de la fuerza y a la lucha estéril y perpetua por el poder.** En palabras de Weil: “Como Marx lo comprendió claramente para el capitalismo, como algunos moralistas lo vieron en una forma más general, el poder encierra una especie de fatalidad que pesa tan implacablemente sobre los que mandan como sobre los que obedecen. [...] Conservar el poder es, para los poderosos, una necesidad vital, pues es su poder lo que los alimenta. Tienen que conservarlo a la vez contra sus rivales y contra sus inferiores. Los que no pueden no tratar de librarse de amos peligrosos, pues por una especie de círculo sin salida, el amo es temible al esclavo por el hecho mismo de que él lo teme y, reciprocamente, lo mismo ocurre entre poderes rivales.”³⁴³ El corolario es una suerte de ciclo infernal: “el más funesto de los círculos viciosos arrastra a la sociedad entera detrás de sus amos en una ronda insensata.”³⁴⁴ Cuando los líderes comunistas, como Lenin, vieron deshacerse en un santiamén toda la conciencia del internacionalismo proletario europeo, al ser arrastrados los trabajadores todos a una guerra entre potencias capitalistas rivales bajo banderas nacionalistas, no hacían más que constatar esta fría realidad de la lucha por el poder, por encima de los ideales comunistas más fraternos y la conciencia de clase proletaria. Y en vida de Simone Weil, esa guerra mundial con sede en territorio europeo ocurrió dos veces. Sin duda, una experiencia histórica que Marx, Engels y los demás comunistas y anarquistas de la generación de Karl Marx no podían intuir.

Ni siquiera es posible la utopía de derechas, la estabilidad del poder y las instituciones, porque **tarde o temprano el conflicto perpetuo entre opresores y oprimidos o la lucha entre poderosos rivales regresa a las sociedades al centro del conflicto:** “esta estabilidad del poder, objetivo de los que se dicen realistas, aparece como una quimera si

³⁴² Una amena exposición sobre el cripticismo opresor de las élites intelectuales puede leerse en Serna, Enrique, *Genealogía de la soberbia intelectual*, Taurus, Madrid, España, 2014.

³⁴³ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*, pág. 51.

³⁴⁴ *Ibid.*, pág. 52.

se la mira de cerca, lo mismo que la utopía anarquista.”³⁴⁵ **Esencialmente el poder es inestable y no puede no serlo, es la naturaleza de las cosas.**

Aquí aparece una reflexión fundamental de Simone Weil, según ella: una y otra vez **las sociedades humanas tienden a invertir fines y medios y hacer de lo que debieran ser meros medios, fines en sí mismos**: “Pero la búsqueda del poder, por el hecho mismo de que es esencialmente impotente para lograr su objetivo, excluye toda consideración de fin y llega, por una inversión inevitable, a ocupar el lugar de todos los fines. Este trastocamiento en la relación de medios y fines es esa locura fundamental que explica todo lo que hay de insensato y de sangriento a lo largo de la historia. La historia humana no es más que la historia de la servidumbre que hace de los hombres, tanto opresores como oprimidos, el simple juguete de instrumentos de dominación fabricados por ellos mismos, y rebaja así a la humanidad viviente a ser cosa de cosas inertes.”³⁴⁶ **La enajenación, la inversión de sujeto y objeto, la cosificación, la reducción de la racionalidad a mera razón instrumental, todo eso que observamos en el capitalismo, Simone Weil lo ve repetirse por doquier en las sociedades humanas a lo largo de la historia**: la lucha por el poder es fatalmente una locura que no se extingue sino que se perpetúa de mil formas.

Esta inversión de fines y medios, tratada por la filósofa francesa en el particular caso de los partidos políticos europeos continentales, hizo que Simone Weil propusiera la supresión de **los partidos políticos**, porque **terminan por convertirse de medios (lo que se supone que son) en fines en sí mismos, con pretensiones totalitarias, además, que suprimen el pensamiento crítico**, el cual para ella es siempre individual: ya no se piensa como un sujeto autónomo, sino como “cristiano”, “socialista”, “demócrata cristiano”, “liberal” o “comunista”, **en lugar de pensar se regurgita una doctrina**. Así, **los partidos, en vez de auspiciar la libertad y el pensamiento libre, los cancelan y abren la puerta a otra forma de opresión: moral e intelectual o ideológica**. Digamos que muy tempranamente Simone Weil detectó a los partidos como “aparatos ideológicos del Estado”, como llamaría a instituciones de diverso tipo el marxismo althusseriano años después.

El argumento que da la filósofa francesa para proponer la supresión de los partidos políticos resume mucho del carácter de Simone Weil, es el mismo tiempo riguroso en su lógica interna y completamente intempestivo respecto a las ideas dominantes. “Para valorar a los partidos políticos según el criterio de la verdad, de la justicia, del bien público, conviene comenzar discerniendo sus características esenciales. Se pueden enumerar tres:

“Un partido político es una máquina de fabricar pasión colectiva.

³⁴⁵ Ibídem.

³⁴⁶ Ibíd., pág. 56.

“Un partido político es una organización construida de tal modo que ejerce una presión colectiva sobre el pensamiento de cada uno de los seres humanos que son sus miembros.

“La primera finalidad y, en última instancia, la única finalidad de todo partido político es su propio crecimiento, y eso sin límite.

“Debido a este triple carácter, todo partido político es totalitario en germen y en aspiración. Si de hecho no lo es, es solo porque los que lo rodean no lo son menos que él.

“Estas tres características son verdades de hecho, evidentes para cualquiera que se haya aproximado a la vida de los partidos.

“La tercera es un caso particular de un fenómeno que se produce allí donde el colectivo domina a los seres pensantes. Es la inversión de la relación entre fin y medio. En todas partes, sin excepción, todas las cosas generalmente consideradas como fines son, por naturaleza, por definición, por esencia, y de la manera más evidente, únicamente medios. Se podría citar tantos ejemplos como se quisiera en todos los campos. Dinero, poder, Estado, grandeza nacional, producción económica, diplomas universitarios; y muchos más.”³⁴⁷

En este argumento se resumen las consecuencias de algunas premisas weilianas: no existe pensamiento colectivo, solamente los individuos piensan; en la naturaleza de las cosas, entre ellas la sempiterna lucha por el poder, ocurre siempre la inversión de fines y medios; las personas terminan siendo medios de fines fetichizados; lo colectivo y social, normalmente tienden a ser opresivos para los individuos; **lo que Weil ve en los partidos políticos es una imagen hologramática del principio opresor que ella observa en toda sociedad y modo de producción, del cual el capitalismo es solamente un caso.**

A partir de ahora, en la recta final de este capítulo que se ha ido alargando, iremos entresacando la parte propositiva que emerge de esta visión crítica del utopismo marxista (y del capitalista) como una visión postmarxista (la opresión no se puede eliminar por completo) pero también neomarxista y propiamente weiliana: analizar las condiciones materiales de la opresión sirve como referente para orientar una acción reformadora no revolucionaria (reformista, si se quiere llamar así) que centrará su atención en el individuo, su capacidad de pensar (sólo los individuos piensan) y su relación con la necesidad mediante el trabajo y la técnica (que anticipa en buena medida la “convivencialidad” que Iván Illich quiere de las herramientas) y el tipo de relaciones entre los seres humanos, las relaciones sociales que emergen de esa manera de producir, de trabajar y de usar las herramientas para enfrentar el reino de la necesidad natural.

Simone Weil describe su diferencia de enfoque materialista con Marx del modo siguiente: “Marx [...] parece haber querido ordenar los modos de producción en función del

³⁴⁷ Simone Weil, "Notas sobre la supresión general de los partidos políticos", en http://www.doooss.org/articulos/textos/Simone_Weil.htm Consultado el 1 de mayo de 2019.

rendimiento, [en cambio, en el planteamiento de Weil,] se los analizaría en función de las relaciones entre el pensamiento y la acción.³⁴⁸

Aquí entraremos en un análisis teórico, abstracto por lo tanto, que recupera una idea ontológica y epistemológica cartesiana: la relación entre el sujeto (ego cogito) y el exterior, el mundo (la extensión): pero **esta relación no es sólo epistemológica, el nexo no es solamente el conocimiento, sino el trabajo**. Este punto de partida para analizar el fenómeno viene de la más temprana formación de la filósofa francesa, y aparece ya en su tesis de grado sobre Descartes. En ella relaciona el pensamiento abstracto cartesiano con el mundo (la extensión) por medio de una imaginación “dócil” (a la razón) que, a diferencia de la pura fantasía (“razón loca”), opera mediante el conocimiento geométrico y que deviene fuerza física operante en el mundo mediante el cuerpo humano en el trabajo: “La percepción es la geometría que de alguna manera toma posesión de las mismas pasiones por medio del trabajo.”³⁴⁹

Este enfoque la lleva a pensar (derivado de la idea cartesiana y moderna de conocimiento como poder para dominar la naturaleza, idea moderna que comparte con Francis Bacon y con otros autores modernos como el propio Karl Marx) en la relación entre el pensamiento, la razón (el ego cogito cartesiano), y la materia del mundo **mediante el trabajo, y por ende, la técnica, las máquinas y herramientas**: “La acción humana se aproxima así cada vez más a la complejidad infinita del mundo sin alcanzarla nunca. El hombre compone máquinas con la rueda y la palanca, tal como construye un punto cualquiera de un cono con la regla y el compás. Así al trabajo se le añade la industria.” Aquí vemos la herencia cartesiana, pero también algo que rebasa a Descartes: el reconocimiento de la “complejidad infinita del mundo” a la que el conocimiento y el trabajo e industria humanos se acercan y aproximan “sin alcanzarla nunca”. Retomando las categorías de Blaise Pascal: Simone Weil es un espíritu geométrico (como Descartes y Platón, ama las matemáticas y la geometría) y en ello puede llegar a ser en extremo fría, e implacable, materialista y científica (por eso critica a Marx pero retoma lo que ella considera científico en Marx: su materialismo); al mismo tiempo, **hay en Simone Weil un espíritu de finesse, de fineza o finura, de sutileza, que no olvida nunca la “complejidad infinita del mundo” frente a lo finito y lo limitado del ser humano y sus facultades**.

La descripción fenomenológica cartesiana y weiliana del trabajo como mediador entre la razón geométrica, la imaginación y el mundo físico es como sigue, según su tesis de grado: “Es mediante el trabajo que la razón capta al mundo y se adueña de la loca imaginación. Algo que no sería posible si conociera al mundo por el entendimiento puro. Pero esa loca imaginación que pretendo modelar según la razón no es distinta de la imaginación dócil, mi maestra de geometría, o más bien mi instrumento; no hay más que una imaginación. La imaginación simple y la otra de innumerables cabezas son la misma, la incidencia entre el mundo y yo, de acuerdo a que obedezca sobre todo al mundo o sobre todo a mí. Las reúno solamente por intermedio del mundo, por intermedio del

³⁴⁸ Simone Weil Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social, pág. 100.

³⁴⁹ Simone Weil, “Ciencia y percepción en Descartes”. En Sobre la ciencia, pág. 80.

trabajo; porque con esa mediación, aunque no reúna las dos partes de mí, la que padece y la que actúa, al menos puedo hacer que yo experimente los cambios producidos por mí, que aquello que padezco sea mi propia acción. [...] Ese punto de encuentro entre ambos movimientos es algo que admite el movimiento, es una cosa extensa, es un cuerpo. Lo llamo mi cuerpo y, por excelencia, el cuerpo. En él, y en el mundo en la medida en que lo capto mediante el trabajo, se unen ambas imaginaciones.”³⁵⁰

Es interesante notar que si bien es ya un lugar común de los complejólogos hacer iniciar la genealogía del pensamiento simple en René Descartes, el caso de una pensadora de la complejidad como Simone Weil es que partió de estudiar a Descartes (así como a una tradición occidental que va en la filosofía de Platón y Aristóteles a Kant, Hegel y Marx y en la ciencia de Tales de Mileto a Poincaré, como se aprecia en su tesis de grado citada y en otros escritos suyos, y que no desdeñaba a pensadores medievales o de tradiciones orientales). Esto es muy importante porque **en la medida en que una corriente de pensamiento que se pretende compleja comenzara por despreciar los antecedentes del pensamiento filosófico y científico catalogándolos como pensamiento simple o razón ciega, estaría dejando de ser “pensamiento complejo” y aún pensamiento crítico para devenir pensamiento dogmático y aun ignorante.**

Además, la distinción (sin separarlas) entre la imaginación loca de mil cabezas y la imaginación dócil a la razón y la geometría nos recuerda la distinción de Lewis Mumford entre las utopías de escape y evasión (hijas de la imaginación loca, la fantasía) y las utopías de reconstrucción y reforma del mundo social (hijas de la imaginación geométrica). **Simone Weil piensa que ambas imaginaciones son aspectos de una sola, no hay más que una imaginación.** Incluso las discusiones sociales de los “imaginarios” pueden aclararse aquí como producto de una imaginación “geométrica”, dócil a, e instrumento de, la razón.

Regresando al análisis weiliano de la opresión social, ella había concluido (parafraseando a otro de sus autores de cabecera: Jean Jacques Rousseau) “Parecería que el hombre nace esclavo y que la servidumbre es su condición propia”³⁵¹ Pero ella misma inicia la parte utópica o propositiva de su reflexión “Cuadro teórico de una sociedad libre” escribiendo: “Y sin embargo nada en el mundo puede impedir al hombre sentirse nacido para la libertad. Jamás, sea como fuere, ha dejado de soñar una libertad sin límites, ya como una felicidad pasada de la que ha sido privado por un castigo, ya como una felicidad futura a la que tendría derecho por una especie de pacto con una providencia misteriosa. El comunismo imaginado por Marx es la forma más reciente de este sueño. Este sueño ha sido siempre en vano, como todos los sueños, y si pudo consolar, lo hizo como el opio. Es tiempo de renunciar a soñar con la libertad y decidirse a concebirla.”³⁵² La paráfrasis del lenguaje de Karl Marx es transparente; así como él llamo a la religión el opio de los pueblos (el analgésico para el dolor moral de la opresión), Weil encuentra en el comunismo el sueño de opio marxista; así como Marx reprocha a los filósofos solamente

³⁵⁰ *Ibid.*, págs. 78-79.

³⁵¹ Simone Weil Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social, pág. 76.

³⁵² *Ibid.*, pág. 77.

tratar de entender el mundo cuando es la hora de transformarlo, Weil dice que es hora de dejar de soñar la libertad y decidirse a concebirla: pensarla con rigor. El rigor será el materialismo de Marx, añadida la idea darwiniana de “condiciones de existencia” que elimina las “tendencias misteriosas” del lamarckiano “la función crea” el órgano por el principio marxiano-weiliano: **las condiciones materiales de producción son el límite de las relaciones sociales (más o menos opresivas) posibles.**

Incluso podríamos parafrasear esta crítica para llevarla al funcionalismo en arquitectura: no es que “la función crea la forma”, es que **las condiciones materiales de producción engendran, condicionan, hacen posibles y limitan las formas y las funciones.**

Aquí se reconoce el carácter utópico (es un análisis teórico-abstracto) de esta libertad concebida como ideal, lo que Lewis Mumford llama “utopía de reconstrucción” (a diferencia de las utopías de fuga y evasión como las fantasías eróticas narcisistas y los guiones imaginarios), pues la filósofa francesa inicia su análisis planteando el carácter ideal e inalcanzable (debido a la infinita complejidad de la realidad natural y social) de su “cuadro teórico de una sociedad libre”: “Hay que esforzarse por concebir claramente la libertad perfecta, no con la esperanza de alcanzarla, sino con la esperanza de alcanzar una libertad menos imperfecta que nuestra condición actual, pues lo mejor no es concebible sino por lo perfecto. Sólo podemos dirigirnos a un ideal. El ideal es tan irrealizable como el sueño, pero a diferencia del sueño, se relaciona con la realidad. Permite, como límite, ordenar situaciones reales o realizables desde el menor al más alto valor”.³⁵³ **Como siempre ocurre en la ciencia, el mundo ideal cartesiano no existe pero su límpido plano geométrico matemático permite ordenar coherentemente las ideas e impresiones de un mundo caótico e imperfecto pero inteligible.**

El campo de análisis ya no será la productividad, y por ello, no se pensará en que puede haber un desarrollo de las fuerzas productivas cuyo alto grado de productividad permita la emancipación total en el comunismo: ya vimos con Simone Weil que eso no es posible porque: “En tanto viva el hombre, es decir, en tanto constituya un ínfimo fragmento de este universo implacable, la presión de la necesidad no se relajará jamás un solo instante.”³⁵⁴

Por lo tanto, **el análisis será respecto al grado de incidencia causal autónoma del pensamiento humano en el duro trabajo (la necesidad):** “La verdadera libertad no se define por una relación entre el deseo y la satisfacción sino por una relación entre el pensamiento y la acción.”³⁵⁵ No es libre el actuar que no depende de nuestro pensamiento y nuestra razón porque: “Actuar ciegamente no es actuar, es padecer.”³⁵⁶ Desde los clásicos griegos, caros a Weil, como Platón, Aristóteles o los estoicos, hasta Spinoza, Kant y otros autores modernos, ya deberíamos saber que el hedonismo no conduce al puerto seguro de libertad (la relación entre consumismo y cambio climático es una dramática ilustración hoy), porque **la libertad se puede entender solamente como el**

³⁵³ *Ibid.*, págs 77-78.

³⁵⁴ *Ibid.*, pág. 78.

³⁵⁵ *Ibid.*, pág. 79.

³⁵⁶ Simone Weil, *Ciencia y percepción en Descartes*, Sobre la ciencia, pág. 65.

grado de autonomía del ser humano en sus acciones: en su praxis y su poiesis, por tanto en el trabajo. Y Simone Weil vivió en carne propia como obrera en la cadena de producción lo que es la esclavitud moderna del obrero en una fábrica de automóviles o en cualquier industria y frente a la máquina.

La pureza del ideal, la total autonomía, como la paloma de Kant volando en el vacío, o la libertad creadora del arquitecto autor como incondicionada, no existe: es un sueño de opio del pensamiento simple. El ideal de libertad tiene que ensuciarse en la tierra y el polvo reales de un mundo complejo: “Esta libertad no es más que un ideal y no puede encontrarse en una situación real de la misma manera que la recta perfecta no puede ser trazada por un lápiz. Pero será útil concebir este ideal y al mismo tiempo podemos percibir lo que nos separa de él y qué circunstancias pueden alejarnos o aproximarnos. El primer obstáculo que aparece está constituido por la complejidad y la extensión del mundo en el cual estamos, complejidad y extensión que rebasan infinitamente el alcance de nuestro espíritu. Las dificultades de la vida real no constituyen problemas a nuestra medida. Son como problemas cuyos datos fueran innumerables, pues la materia es doblemente indefinida en cuanto a la extensión y a la divisibilidad. Por eso es imposible para un espíritu humano tener en cuenta todos los factores de que depende el éxito de la acción en apariencia más simple: cualquier situación implica azares sin cuento y las cosas escapan a nuestro pensamiento como el agua entre los dedos.” **La complejidad el mundo es un dato duro e indeleble.** El azar nos cerca todo el tiempo como en la canción de Silvio Rodríguez: “y el azar se me viene enredando, poderoso, invencible”. **Cada vez que incurrimos en la ilusión de que podemos controlarlo todo estamos omitiendo la idea de la contingencia, o mejor dicho el hecho irreductible e insobornable de la contingencia.** La sabiduría común o popular la incluye con la locución “si Dios quiere”, la cual, seamos o no creyentes, hace alusión a las infinitas complejidades, azares y contingencias que no dependen de nosotros, por claro y ancho que sea nuestro pensamiento o nuestra determinación para actuar: por ejemplo, decir que llegaremos a un punto hacia el cual viajamos “en dos horas” es una expresión verdadera solamente mediante una abstracción, dice Franz Hinkelammert: “Sintéticamente hablando, abstraemos la muerte. Sin esta abstracción, la expresión es falsa, porque uno no puede saber si va a llegar o demorar días o semanas.” Y más generalmente: “Toda expresión exacta en el tiempo supone esta abstracción. Sin ella no podemos decir nada que tenga validez objetiva.”³⁵⁷ Así entendemos la presencia de la “infinita complejidad y extensión” del mundo como algo que desborda nuestras previsiones y planes. **Esa es la contingencia que hace que el más perfecto plan de emancipación radical y el más logrado proyecto utópico sean irrealizables e incluso que puedan ser contraproducentes y atraer más opresión en vez de suprimirla o siquiera disminuirla.**

No podemos eliminar el azar, pero podemos tratar de operar a una escala en la que aumente el grado de autonomía y de control del pensamiento del sujeto sobre su acción: repetimos, el azar no se elimina, pero se trata de ponerle ciertos límites,

³⁵⁷ Franz Hinkelammert, Hacia una crítica de la razón mítica, pág. 190 de la versión en pdf.

hacer la acción relativamente predecible y controlada: “Podemos soportar fácilmente que las consecuencias de nuestras acciones dependen de factores incontrolables, lo que a todo precio debemos sustraer del azar son las acciones mismas de modo que podamos someterlas a la dirección del pensamiento”³⁵⁸ Es decir, **se trata de una libertad acotada por la escala de la acción.** En esto encontramos otra anticipación de la convivencialidad que invoca Iván Illich: herramientas que a una escala menor son controladas por los humanos, a escalas mayores se vuelven no convivenciales y entonces no es el sujeto quien las controla sino ellas (y el azar o la complejidad incontrolable) quienes dominan al sujeto. **Solamente en una escala pequeña puede tratar de exorcizarse el azar y mantener la autonomía humana:** “Para ello basta que el hombre pueda concebir una cadena de intermediarios que unan los movimientos de que es capaz con los resultados que quiere obtener, y a menudo lo puede, gracias a la relativa estabilidad que persiste, a través de los ciegos remolinos del universo, en la escala del organismo humano y que es lo único que permite que ese organismo subsista.”³⁵⁹

La complejidad no es solamente una situación o una condición que se da en la relación sujeto objeto vía el cuerpo y el trabajo, por la “infinita complejidad y extensión” del mundo, incluso en la cadena entre los pensamientos, los movimientos del cuerpo y sus consecuencias se verifica una complejidad que se antoja incluso “fuente de misterio”: “La extrema complejidad de los fenómenos vitales puede ser quizá progresivamente desenredada, al menos en cierta medida, pero una sombra impenetrable envolverá siempre la relación inmediata que liga nuestros pensamientos a nuestros movimientos. En este terreno no podemos concebir ninguna necesidad por el hecho mismo que no podemos determinar los eslabones intermedios.” Con lo cual Simone Weil está comentando, digamos que hermenéuticamente, la experiencia del trabajo físico, que ella se empeñó en vivir, en vivenciar, para no hablar de algo que no conociera.

Se puede estudiar científica y teóricamente los movimientos del ser humano en el trabajo y los eslabones entre ellos y sus resultados al operar materiales, herramientas y máquinas, pero este proceso jamás es transparente para el trabajador: incluso parte del pensamiento metódico queda cristalizado, para usar el lenguaje marxiano, en las máquinas e instalaciones, pero **no hay un mismo orden lógico ni cronológico en el pensamiento metódico y en los movimientos del trabajador.**

Aquí Simone Weil hace una experiencia que anticipa a lo que, basado en Nietzsche, en los años 90 dirá Karel Kosík en sus *Reflexiones antediluvianas*: el método se impone de modo cósico e impersonal tanto en la vida diaria (y el trabajo) como en el pensamiento: “De ahí que nos encontremos frente a una situación paradójica —escribió Weil—, ya que hay un método en los movimientos del trabajo y no en el pensamiento del trabajador. Se diría que el método ha transferido su sede del espíritu a la materia. El ejemplo más notable lo ofrecen las máquinas matemáticas. Desde el momento en que el pensamiento que elabora un método de acción no tiene necesidad de intervenir en la ejecución, puede

³⁵⁸ Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, pág. 83.

³⁵⁹ *Ibidem*.

confiarse a esa ejecución a pedazos de metal tanto mejor que a miembros vivos, y así nos encontramos frente al extraño espectáculo de máquinas que piensan y hombres dedicados a su servicio reducidos al estado de autómatas. Por lo demás, esta oposición entre la inteligencia y la aplicación de un método vuelve a encontrarse idéntica en el cuadro mismo de la pura teoría.”³⁶⁰ **Esa mecanización del trabajo en lo teórico la explica Simone Weil mediante el ejemplo de las operaciones matemáticas, algebraicas, en las que el pensamiento opera mecánicamente resolviendo lo que los signos casi hacen por sí solos o por sus reglas operativas, pero no es transparente para quien realiza la operación la teoría y el pensamiento que están implícitos en sus trazos sobre la pizarra o el papel. Solamente en operaciones aritméticas sencillas como una división se puede regresar sobre la operación realizada y reflexionar y elucidar teóricamente lo que se hizo. En el caso del álgebra, ya no.** “De manera que también, como en el caso de la máquina automática, el método parece tener como dominio las cosas en lugar del pensamiento, sólo que ahora las cosas no son pedazos de metal sino trazos sobre el papel. Por eso un hombre de ciencia ha podido decir: 'mi lápiz sabe más que yo'.” Simone Weil ha observado, antes que Karel Kosík, el triunfo del método sobre la arquitectónica (La sabiduría).

Antes de transcribir la cita de Karel Kosík que dialoga (probable pero no seguramente sin conocimiento de Kosík sobre el texto de Weil) con el anterior, observemos que la frase “Se diría que el método ha transferido su sede del espíritu a la materia” opera la inversión sujeto-objeto propia del capitalismo, porque muy probablemente es lo que Marx describió y no necesariamente admitió al pensar en la revolución proletaria comunista (que Simone Weil lee en Marx como triunfo de las fuerzas productivas, leyendo un reduccionismo en Marx) como recuperación del papel de sujeto para el ser humano: **el materialismo no es concebir como sujeto a las fuerzas económicas sino leer como sujeto a los seres humanos, su trabajo y praxis.**

Esta cristalización del método en la máquina y aún en el pensamiento y el razonamiento teóricos que hace del operador su sirviente es llamada por Karel Kosík “el triunfo del método sobre la arquitectónica” en un texto de 1993: “El método es ese único constructor cuyas obras son hermosas y bien ordenadas. De modo que el único constructor, el único ingeniero, el único jurista que Descartes entiende como premisa de una planificación de la realidad ordenada y ordenante no son una sola persona, un único individuo que se sitúe por encima de todos los demás. El único es el método, que es el constructor jefe, el jurista jefe que unifica las mentes, que utiliza a los individuos como sus exponentes y sus realizadores. *Los individuos ejecutan sus mandatos.*”³⁶¹

La inversión entre sujeto y objeto que Karl Marx observó entre el trabajador y su trabajo objetivado, la inversión entre sujeto y objeto que Simone Weil encontró entre el pensamiento metódico, que se trasladó del espíritu a la materia, y la máquina (pedazos de metal) subordinando y oprimiendo al trabajador, para los

³⁶⁰ *Ibid.*, pág. 89.

³⁶¹ Karel Kosík, “El triunfo del método sobre la arquitectónica”, *Reflexiones antediluvianas*, Ítaca, México, 2012, pág. 57. Subrayado de Kosík.

años noventa del siglo XX en que reflexiona Karel Kosík es ya una inversión entre el método y la arquitectónica (la sabiduría y la cultura humanas, su capacidad de jerarquizar y distinguir entre lo esencial y lo secundario). Además, con ese triunfo y automatización del método, todo se convirtió, dice Kosík en funcionamiento. Transcribimos un fragmento de la reflexión del filósofo checo, incluida una cita de Nietzsche que comenta Kosík:

“El hombre moderno es el constructor de un sistema que se perfecciona y funciona automáticamente, que le *garantiza el dominio de la realidad*. En unos fragmentos de los años ochenta del siglo XIX, cuyos recopiladores publicaron bajo el título de *Der Wille zur Macht (La voluntad de poder)*, Nietzsche expresa dos ideas importantes:

- 1) La ciencia se ha convertido en funcionamiento y no es ya sabiduría tal como la entendían los pensadores renacentistas,
- 2) La época moderna no se caracteriza por el triunfo de la ciencia sino por el del método sobre la ciencia,

“Pero en el transcurso de los últimos 100 años la transformación de toda la realidad se ha radicalizado de tal modo que ya no es funcionamiento solo la ciencia sino que en el funcionamiento y como funcionamiento opera toda la realidad. Y como todo se ha convertido en funcionamiento y toda la realidad se conecta con su marcha, su frecuencia, su soltura, su rutina, también la arquitectura de nuestra época es una forma de funcionamiento.”³⁶²

Es decir, que el funcionamiento y el triunfo del método sobre la ciencia que Nietzsche señaló en los ochenta del siglo XIX, para la primera mitad del siglo XX ya Simone Weil lo aprecia en la inversión entre el pensamiento metódico en la máquina y su ausencia en el trabajador que se somete a ella, lo mismo que en operaciones teóricas como las matemáticas que se desarrollan como automatismos sin pensamiento, y para 1993, Karel Kosík ya puede declarar que el método y el funcionamiento triunfaron sobre la ciencia y sobre la arquitectónica operando sobre toda la realidad, incluida la arquitectura y la ciudad.³⁶³ En un siglo la inversión sujeto-objeto se volvió economía-mundo.

En una retracción entre producto y productor, el dominio de la naturaleza y la realidad social mediante el conocimiento científico y la industria se convirtió en dominio del capital y la industria sobre el trabajador en la fábrica, con el método materializado en la máquina, en dominio del método y el funcionamiento sobre la ciencia, y en dominio del método y conversión en funcionamiento de la realidad toda, incluso la arquitectura y la ciudad.

Así en la “máquina de habitar” hay ya, reificados, un método y un funcionamiento únicos y universales, como se quería en el método de Descartes, y también ahí el ser humano es apenas un apéndice de la “máquina de habitar” como en la fábrica el trabajador, un

³⁶² *Ibid.*, pág. 59. Subrayado de Kosík.

³⁶³ Karel Kosík, “La ciudad y la arquitectónica del mundo”, *Reflexiones antediluvianas*, págs. 63-80.

apéndice de la máquina de producir. **La inversión entre fines y medios operó incluso en la relación entre método y funcionamiento, poniendo al hombre al servicio del método y del funcionamiento. Incluso la inversión entre ciudadanos y partidos políticos que a Simone Weil preocupó en la Europa continental, probablemente ya opera a nivel global. Y no sólo como inversión entre individuos de carne y hueso y partidos, mediantizando a los “ciudadanos”, sino frente a corporaciones, Estados y organismos internacionales mediatizando a meros “consumidores”.**

Pero regresemos a la propuesta utópica o ideal de Simone Weil para la libertad frente a la opresión social. **Buscará la solución en el desarrollo de una técnica que no automatice al trabajador sino que le permita y exija solucionar problemas y pensar reflexivamente durante todo el proceso de producción.** “La técnica debería ser de tal naturaleza que exija perpetuamente la reflexión metódica. La analogía entre las técnicas de diferentes trabajos debiera ser lo bastante estrecha y la cultura técnica tendría que estar lo bastante difundida para que el trabajador se haga una idea neta de todas las especialidades. La coordinación debería establecerse de una manera lo bastante sencilla para que cada uno tenga continuamente un conocimiento preciso en lo que se refiere a la cooperación de los trabajadores, como al intercambio de los productos. Las colectividades no deberían jamás ser tan extensas que sobrepasaran el alcance del espíritu humano.”³⁶⁴

Recordemos que es un cuadro teórico e ideal, imposible de cumplir cabalmente en la compleja realidad. Detrás están las aspiraciones humanistas de Occidente que vienen desde el renacimiento, el iluminismo hasta el socialismo, utópico y científico, y el anarquismo. Una tecnología no opresiva ni enajenante, inexistencia de la especialización ni la separación entre trabajo intelectual y manual, democracia epistemológica y laboral, cooperación libre, democrática y pensada, reflexiva.

Una imagen weiliana de este mundo de trabajadores libres, reflexivos y cooperativos, puede servirnos como viñeta utópica para ilustrar el ideal de arquitectura participativa: “un equipo de trabajadores en cadena, vigilados por un capataz es un triste espectáculo; en cambio es hermoso ver a un puñado de albañiles, detenidos por una dificultad, reflexionar cada uno por su lado, indicar diversos medios de acción, y aplicar unánimemente el método concebido por uno de ellos, el cual puede indiferentemente tener o no autoridad sobre los demás.”³⁶⁵

El ideal de Simone Weil es convivencial, como será después el de Iván Illich, por ello procura tanto una escala de las herramientas e instrumentos técnicos que no imponga el método anónimo de la máquina sobre la reflexión del cerebro del trabajador ni una forma de coordinación de los esfuerzos que privilegie a una clase dirigente como capataces o mandos despóticos. “Tal sociedad sería la única sociedad de hombres libres, iguales y hermanos. Los hombres estarían, a decir verdad, presos de los lazos colectivos, pero exclusivamente en su calidad de hombres; jamás serían tratados unos por otros como cosas. Cada uno vería en su compañero de trabajo a otro

³⁶⁴ Simone Weil, Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social, pág. 98.

³⁶⁵ *Ibid.*, pág. 101.

yo colocado en otro lugar, y lo amaría como quiere la máxima evangélica: Así se poseería, además de la libertad, un bien más precioso todavía, pues nada es más odioso que la humillación y el envilecimiento del hombre y nada es más bello y más dulce que la amistad.”³⁶⁶ **Perfecta coincidencia con el ideal perseguido por Iván Illich y la propuesta de la convivencialidad de las herramientas: que el sujeto humano tenga en control de la herramienta y no a la inversa, y también que la subordinación de la herramienta al ser humano permita el ideal aristotélico de búsqueda de la justicia y la amistad.**

Como podemos observar, el ideal de Simone Weil no está lejos del de Karl Marx, ni del de los anarquistas que ella conoce y cita, como Proudhon, pero si Marx pone el énfasis en el modo de producción capitalista y pretende su superación, la filósofa francesa lleva **el análisis a la relación entre el trabajador y la técnica, procurando una técnica que permita y no cancele el pensamiento reflexivo, y una escala de la organización social y laboral que permita relaciones más horizontales y libres.**

La gran diferencia entre el hegeliano y dialéctico Karl Marx y la pensadora de la complejidad Simone Weil es que el primero sigue pensando que es posible el momento de síntesis en el movimiento dialéctico que permite recuperar lo mejor del modo de producción anterior pero superándolo en un nivel de desarrollo superior, la pensadora crítica francesa ya no considera ninguna teleología del proceso histórico, nada asegura que el desarrollo será superior, no hay síntesis sino una nueva situación que pasa por la contingencia (y casi por lo contrario, por la necesidad de la opresión, porque normalmente las colectividades oprimen al individuo), por lo cual no existe una garantía de desarrollo superior o progreso: “Por supuesto que tal punto de vista no implica que la humanidad haya evolucionado, en el transcurso de la historia, de las formas menos conscientes a las formas más conscientes de producción; la noción de progreso es indispensable para quien trata de forjar de antemano el futuro, pero solo sólo puede desorientar al pensamiento cuando estudia el pasado. Es necesario entonces sustituirla por la noción de una escala de valores concebida fuera del tiempo, pero según esta escala ya no es posible disponer las formas sociales en serie. Lo que puede hacerse es relacionar con esa escala tal o cual aspecto de la vida social en una determinada época.”³⁶⁷

En Simone Weil encontramos una crítica a la idea de progreso y desarrollo que Marx heredó de Hegel y de la tradición utópica de los obreros, así como de la ilustración y el humanismo modernos (burgueses). Para plantear una utopía de reconstrucción, de reforma y de cambio es necesaria esa noción de progreso, de mejora, e incluso una escala: el cuadro teórico ideal de la sociedad libre de toda opresión y una escala fuera del tiempo de gradaciones en la libertad y la opresión: **así veríamos que el capitalismo no es necesariamente un progreso respecto a sociedades anteriores; pues en algunos aspectos el obrero esclavizado a la máquina y la cadena de producción industrial está mucho más oprimido y es menos libre que, en algunos aspectos, el esclavo**

³⁶⁶ *Ibid.*, pág. 99.

³⁶⁷ *Ibid.*, pág. 100.

antiguo, el siervo feudal, el hombre primitivo cazador o campesino o pescador, o incluso que pueblos no europeos contemporáneos al obrero asalariado europeo.

Esta descripción descarnada de la opresión contemporánea se debe, además de a la experiencia de Simone Weil como obrera en la cadena de producción, a su contexto histórico: escribió sus reflexiones al tiempo que estaba en pleno ascenso el fascismo y cuando ya se percibían los indicios de la segunda guerra mundial que se aproximaba, era inminente. Por ello sus reflexiones están matizadas de duro realismo deliberadamente sin concesiones ni ilusiones: “Es imposible concebir algo más contrario a este ideal que la forma que ha tomado en nuestros días la civilización moderna, al término de una evolución de varios siglos. Jamás el individuo estuvo más completamente librado a una sociedad ciega y jamás los hombres fueron más capaces no sólo de someter sus acciones a sus pensamientos sino hasta de pensar.”³⁶⁸ La escritora francesa murió antes de terminar la segunda guerra mundial y ya no supo de las bombas nucleares que los estadounidenses arrojaron sobre Hiroshima y Nagasaki. Sin embargo, para ella ya **era claro que la humanidad necesitaba un nuevo comienzo, un rehacerse que precisaba no de sueños y utopías de evasión sino de una utopía o ideal de reconstrucción.**

El desarraigo, el totalitarismo y la necesidad de arraigo como “necesidad del alma”

“El funcionamiento del entorno natural y de la historia humana provee incluso a la comunidad más pobre de un rico abono, que es mucho más favorable a la vida de lo que podría serlo el más racional de los esquemas ideales si le faltase un suelo semejante sobre el que desarrollarse.” Lewis Mumford.³⁶⁹

“Es indudable que debemos abandonar las creencias y las religiones, pero sería necio abandonar la sabiduría de las expresiones y de los procedimientos de aproximación de nuestros antepasados para despertar nuestra conciencia a *eso absoluto que viene en todo y que todo es.*” Mariá Corbí.³⁷⁰

“Todas las ideologías, toda la perversión, la deformación, la mistificación y la ceguera provienen de la idolatría, *algo* ocupa el lugar del dios destronado, negado, ajusticiado, y es elevado al pedestal de la adoración: Las personas se convierten en idólatras, en sirvientes de los ídolos, de *sus propias* creaciones fantasmagóricas. El ídolo puede ser la raza, la nación, el partido, el MERCADO.” Karel Kosík.³⁷¹

³⁶⁸ *Ibid.*, pág. 111.

³⁶⁹ Lewis Mumford, *Historia de las utopías*, Pepitas de Calabaza Ed., La Rioja, España, 2013, pág. 11.

³⁷⁰ Mariá Corbí, *El conocimiento silencioso, Las raíces de la cualidad humana*, Fragmenta Editorial, Barcelona España, 2016, pág 62.

³⁷¹ Karel Kosík, *Reflexiones antediluvianas*, Ítaca, México, 2012, pág. 131. Subrayado y mayúsculas de Kosík.

En Londres, al servicio de la resistencia antifascista, Simone Weil trabajó en ideas para la posible reconstrucción de Europa después de la guerra. Entre los escritos que elaboró en esa última etapa de su vida, está el que publicaron postmortem bajo el título *Echar raíces*. En esta obra la autora **defiende la idea de arraigo, la necesidad de un suelo nutricio local, cultural, material, un patrimonio heredado, un humus (como lo llamaría Lewis Mumford) en el cual nutran sus raíces los individuos**. “Echar raíces quizá sea la necesidad más importante e ignorada del alma humana. Es una de las más difíciles de definir. Un ser humano tiene una raíz en virtud de una participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos del futuro. Participación natural, esto es, inducida naturalmente por el lugar, el nacimiento, la profesión, el entorno. El ser humano tiene necesidad de echar múltiples raíces, de recibir la totalidad de su vida moral, intelectual y espiritual en los medios de los que forma parte naturalmente.”³⁷²

Ese arraigo al que Weil se refiere ha sido descrito literariamente, por ejemplo, en este pasaje de Guy de Maupassant: “Me gusta esta región, y me gusta vivir en ella porque aquí tengo mis raíces, esas profundas y delicadas raíces que ligan a lo que allí se piensa y se come, lo mismo a las costumbres que a los alimentos, a las locuciones locales, las entonaciones de los campesinos, los olores del suelo, de los pueblos y del propio aire.”³⁷³ **Lo que hace Weil no es inventar el concepto ni la metáfora de las raíces, sino meditar profundamente en el tema.**

El objetivo de Simone Weil es evitar (en la Europa reconstruida posterior a la segunda guerra mundial, aun en curso mientras ella reflexiona) que los seres humanos vuelvan a experimentar el desarraigo que los arrojó a los brazos de líderes carismáticos, masas fanáticas y partidos totalitarios. Probablemente una de las razones de la desconfianza de la autora hacia las colectividades todas y en especial hacia los partidos políticos sea ese contexto de ascenso entre las masas del fascismo de Hitler y Mussolini.

El desarraigo viene de la opresión violenta, las guerras de conquista, el mercado capitalista y la omnipresencia del dinero: “Aun sin conquista militar, el poder del dinero y la dominación económica pueden imponer una influencia extraña hasta el punto de llegar a provocar la enfermedad del desarraigo.”³⁷⁴ Y más adelante escribe Weil: “El dinero destruye las raíces por doquier, remplazando los demás móviles por el deseo de ganancia. Vence sin dificultad cualquier otro móvil porque exige un esfuerzo de atención mucho menor. Nada tan claro y simple como una cifra.”³⁷⁵ Una filósofa que no desdeñaba las matemáticas (y las estudiaba, incluso su hermano André Weil fue un brillante matemático) sabía que **frente a la complejidad del fenómeno del arraigo y el desarraigo, la simpleza de una cifra no es un argumento sólido, pero la simpleza de**

³⁷² Simone Weil, *Echar raíces*, Editorial Trotta, Madrid, España, 1996, pág. 51.

³⁷³ Guy de Maupassant, *El Horla*, Ed. Alianza, México 1994, pág. 5.

³⁷⁴ Simone Weil, *Echar raíces*, pág. 52.

³⁷⁵ *Ibidem*.

una cifra impresionada, y más si es de algo de suyo fetichizado como el dinero. Ilustrarían muy bien esta idea las escenas de “los hombres grises” impresionando a los personajes de la novela de Michael Ende, *Momo*, con sumas y multiplicaciones que se reflejan en millones de segundos que pueden “ahorrar”. En la novela, los hombres grises terminan expropiando a las personas de sus vidas y desarraigándolas de sus relaciones interpersonales y comunitarias.³⁷⁶

Desde los tiempos de Karl Marx y hasta la época de la autora de *La gravedad y la gracia*, la condición obrera no ha mejorado en lo que respecta al desarraigo de los trabajadores y sus familias pauperizadas. Simone Weil la diagnostica: “Una condición social entera y perpetuamente subordinada al dinero es la del asalariado, sobre todo a partir del momento en que el salario a destajo obliga al obrero a fijar en todo momento su atención en la cuenta de lo que gana. [...] El paro es, de seguro, un desarraigo a la segunda potencia. Pues los desempleados no se sienten en casa en las fábricas ni en sus viviendas, ni tampoco en los partidos y sindicatos que se dicen hechos para ellos, ni en los lugares de placer, ni en la cultura intelectual cuando se proponen asimilarla.”³⁷⁷

Si se nos permite tratar de ilustrar con una imagen cinematográfica esta noción de desarraigo, podríamos traer al recuerdo una película mexicana, de la llamada “época de oro”, que desde su título, basado en un verso de una canción de José Alfredo Jiménez, muestra el nihilismo del desarraigo que roe el carácter y la vida del protagonista: la película se llama “La vida no vale nada”, el actor que la estelariza es el cantante popular Pedro Infante. Cuando aparecen los créditos al final, después de dejar al espectador deslumbrado con la imagen de la actriz Lilia Prado, que aparece en la tercera de las historias de la película, se observa que está basada en cuentos de Anton Chéjov. El protagonista es un trabajador versátil, lo mismo hace todo tipo de reparaciones del hogar que es aprendiz de panadero. No puede probar el alcohol, porque en cuanto lo hace se convierte en un alcohólico vagabundo que no se encuentra en ningún sitio sino en su viaje de ebriedad cantarina. Momento singular es cuando canta en un bar de una playa la canción de Jiménez, “Caminos de Guanajuato”, y un saxofonista que lo acompaña hace sonar su saxofón como una risa burlona: el humor nace del dolor. Una frase que suele decir en esos momentos de ebriedad es que “nadie lo necesita”. En el momento de revelación, al menos uno de ellos, de su historia, su maestro panadero le dice que él **es un campesino y no estará nunca bien sin su tierra y le aconseja regresar a su pueblo**. El vagabundo regresa a encontrar a su familia en pobreza extrema, la madre con hijos pequeños y el padre ausente, viviendo en la playa una vida “bohemia” de alcohol y aventura erótica con una mujer joven. **La última historia, la que da “sentido” a la**

³⁷⁶ Ende, Michael, *Momo* (o la extraña historia de los ladrones del tiempo y de la niña que devolvió el tiempo a los hombres), Alfaguara, México, 2004.

³⁷⁷ Simone Weil, *Echar raíces*, pág. 52.

desarraigada vida del protagonista, es el encuentro con ese padre y las peripecias para convencerlo de que regresen con su familia, a su tierra.³⁷⁸

En la frase del maestro panadero se halla la sabiduría del arraigo: regresa a tu tierra, eres campesino y un campesino no está nunca bien sin su tierra (no entrecomillo porque cito de memoria, no textual). El arraigo es casa, hogar, familia, tierra, pueblo, padre y madre, hermanos, comunidad, cultura: lengua, comida, hábitos, formas de habitar, tradiciones, oficio o profesión, memoria, expectativas de futuro.

Las consecuencias del desarraigo son ese “no hallarse”, no sentirse en casa en ninguna parte, querer huir no se sabe a dónde, no tener vínculos de familia o comunidad significativos (“nadie me necesita”), y, como paliativo o analgésico, el opio de cualquier cosa: alcoholismo, drogas, violencia, sexo sin compromisos, nomadismo, utopías de fuga y evasión, idolatría. El desarraigo muy probablemente obtura la imaginación de las utopías rectoras. Incluso una mujer de carne y hueso, en la historia de la película, es una utopía de fuga, tanto como una chica de calendario.

El desarraigo puede estar acompañado de una experiencia de la vida como ser extranjero en todas partes, estar siempre como de paso. Así lo expresa el poeta colombiano Álvaro Pombo en este poema acerca de la soledad desarraigada:

“Yo no soy de esta ciudad ni de ninguna.

He venido por casualidad y me iré por la noche

aquí no tengo primos ni fantasmas.

Ahora veré los árboles despacio la calle entre dos casas

neutras

que conduce a un parque vacío.

He visto ya en otros sitios cómo el viento

hace huir un papel de periódico

y sé que la lluvia será hermosa desde esa taberna de provincia desierta.

Cenaré temprano y antes de que salgan del cine las parejas de novios

habré dejado de ser en la mirada enumerativa

de la estanquera

Y habrán fregado ya mi taza de café

³⁷⁸ Película mexicana “La vida no vale nada”, dirigida por Rogelio A. González, el guión es de Luiz Alcoriza, 1955, Se puede ver en *YouTube*: <https://www.youtube.com/watch?v=KBMAVKJdyfc> Consultado el 15 de junio de 2019,

y mi tenedor y mi cuchillo y mi plato

en la Fonda sustituible.”³⁷⁹

La organización social, en especial si es masiva, puede ser causa de desarraigo en lugar de motivo de arraigo, así pasa con el Estado moderno: “El Estado, además de aniquilar moralmente cualquier ente menor que él, también transformó las fronteras nacionales en muros de prisión para confinar las ideas. Si se examina de cerca la historia, dejando de lado los manuales, maravilla ver que ciertas épocas casi desprovistas de medios materiales de comunicación aventajaban a la nuestra en riqueza, variedad, fecundidad, e intensidad de vida en los intercambios de ideas a través de los más vastos territorios.”³⁸⁰ Weil analiza a Europa y contrasta la edad media con su época, **hoy podemos observar cómo un mundo hiperinformado es también una sociedad llena de confusiones, desinformación, indiferencias, donde proliferan las pseudociencias y el vaivén caprichoso de opiniones en masa modeladas por los monopolios de la “comunicación”.** El personaje público de hoy (político, empresario, cualquier *rockstar*) es, dice Karel Kosík retomando una idea de Nietzsche, el *showman*: “Es el dueño del público mientras concite su atención y los espectadores le concedan su admiración, pero es también un esclavo del público ya que depende por completo de su opinión. Y como la opinión pública varía, y nada hay más variable que ella, la importancia y la popularidad del *showman* disminuyen o aumentan de acuerdo con los estados de ánimo del público.”³⁸¹ La sociedad del espectáculo, según Guy Debord, “es el mundo de la mercancía que domina toda vivencia.”³⁸² **Hoy convivimos con una pseudocultura-mercancía global que también ejerce un profundo efecto desarraigante, una pseudocultura que hace a la gente sentirse mal con su apariencia física, le dicta qué comer y beber y modela sus deseos y hasta sus utopías de escape.**

Simone Weil propone estudiar las necesidades humanas que toda comunidad y Estado están obligados a proveer a los seres humanos de carne y hueso para que no se produzca el desarraigo. La pensadora francesa dedica una amplia sección de su libro a la enumeración, enlistado y descripción de estas “necesidades del alma”. Son necesidades todas que, en su conjunto, garantizan ese humus para que los seres humanos vivan como tales; **no son garantía de que no exista ninguna opresión (ya vimos que eso es materialmente imposible), pero buscan que el individuo pueda echar raíces:** el orden, la libertad, la obediencia, la responsabilidad, la igualdad, a jerarquía, el honor, el castigo, la libertad de opinión, la seguridad, el riesgo, la propiedad privada, la propiedad colectiva, la verdad.

No se trata meramente de los valores estandartes más comunes de las doctrinas socialistas y anarquistas, ni siquiera de los liberales. Puede ser polémico, por ejemplo, que el alma humana necesite de “castigo” para no desarraigarse, sin embargo, la

³⁷⁹ Álvaro Pombo, citado en José Antonio Marina, *El vuelo de la inteligencia*, Debolsillo, Barcelona, España, 2000, pág. 183.

³⁸⁰ Simone Weil, *Echar raíces.*, pág. 105.

³⁸¹ Karel Kosík, *Reflexiones antediluvianas*, pág. 115.

³⁸² Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Pre-textos, Valencia, España, 2002, pág. 52.

impunidad puede tal vez evitar que el autor de un crimen cobre conciencia de su responsabilidad, al final de cuentas, el castigo le otorga respeto como sujeto responsable y no lo reduce a mero juguete de las circunstancias. La lista de necesidades incluye algunas aparentemente contradictorias, como libertad y obediencia, las cuales, reflexionando en ellas, son complementarias, o como igualdad y jerarquía, o bien, como propiedad privada y propiedad colectiva, asimismo, como seguridad y riesgo, pero creemos que el retrato que a estas alturas tenemos de la autora de *Echar raíces* como pensadora de la complejidad nos ayuda a entender esto: **la complejidad de la condición humana hace que necesite lo mismo seguridad que riesgo, sin uno u otro estaría incompleto el cuadro de las experiencias que arraigan el alma a una cultura propia. Lo mismo pasa con la igualdad y la jerarquía, la una sin la otra se vuelve ininteligible: la falsa igualdad de los ciudadanos modernos es parte de esa ausencia de arquitectónica de la que hablaría ya avanzado el siglos XX, Karel Kosík: no hay distinción entre lo esencial y lo secundario: “¿Qué es la arquitectónica? El actuar y el saber arquitectónicos determinan qué es esencial y qué es secundario, definen la meta (telos) de todo lo que se hace. La arquitectónica es una diferenciación que no solamente distingue lo esencial de lo secundario sino que también otorga a lo principal, a lo importante, a lo sustancial, un puesto elevado y lo define como el sentido de todo lo que se hace, en comparación con lo cual todo lo demás es auxiliar, concomitante, suplementario y dependiente.”**³⁸³

La carencia de diferenciación entre lo esencial y lo secundario, la carencia de una estructura arquitectónica sabia de la vida, se refleja en la arquitectura dando prioridad al dinero sobre el habitar, a la ostentación sobre el habitar, y en la ciudad, dejando perderse la poética de lo cotidiano y lo sublime de la naturaleza y de la arquitectura premoderna por lo grande, lo meramente espectacular y los grandes bibelots arquitectónicos fetichizados.³⁸⁴

Simone Weil procura, con su propuesta de una lista de elementos *sine qua non* para procurar el arraigo, el echar raíces, que el alma humana se nutra en un mundo ordenado, con arquitectónica, donde sea más importante el ser humano que el dinero, por ejemplo. Esto no garantiza la espiritualidad o que el ser humano cultive su cualidad humana (en el sentido de Mariá Corbí) y profundice en ella, pero permite que las personas puedan hacerlo, que no estén tan desfallecidas por desarraigo que sean incapaces de prestar atención a, diría Mariá Corbí, ese ruido de fondo que en su cabeza les dice que, además del mundo para nuestro ego y nuestras necesidades, está el mundo de la realidad absoluta, la que simplemente es lo que es, el ser y lo esencial. Precisamente eso esencial es lo que el desarraigo contemporáneo ha desterrado de la atención de las personas, de ahí el olvido del ser, del habitar, de la arquitectónica, y la falta de cultivo de nuestra cualidad humana profunda. Sintomáticamente, en lugar de alimento para echar raíces, el mercado oferta esoterismos,

³⁸³ Karel Kosík, “La ciudad y la arquitectónica del mundo”, Reflexiones antediluvianas, pág. 71.

³⁸⁴ Cf. Karel Kosík, “La ciudad y la arquitectónica del mundo”, en Reflexiones antediluvianas.

pseudociencias y “superación personal”, “optimismo” y programación neurolingüística: papilla para el alma, sucedáneos de la sabiduría perdida.

La lista de necesidades humanas que elabora Simone Weil no es una serie de elementos para garantizar la felicidad, no son tampoco garantías de una libertad ideal, solamente son los elementos sin los cuales se repetirá el fenómeno del desarraigo que observaron Marx y Engels en la condición obrera precarizada del siglo XIX (que se repite hoy y se incrementará con la crisis económica nacional y mundial agravada por la pandemia), que observaron posteriormente Iván Illich y Wendell Berry, ya avanzado el siglo XX, la que observó Martin Heidegger al señalar el olvido del habitar, el olvido del ser, la trivialización del habla. Es parte de lo que dijo Karel Kosík cuando afirmó que sus contemporáneos no saben leer, seguramente **se refirió no solamente a escritos sino a leer su realidad**, como quería enseñar a hacer Paulo Freire.

En esto Simone Weil es una pensadora que aporta no solamente el concepto de “arraigo” y de su contrario, el “desarraigo”, y la idea de la relación del segundo con el arrastre entre las masas del totalitarismo fascista, sino que aporta una propuesta de las “necesidades del alma”, no los derechos humanos porque la noción de “derecho” está basada en la de fuerza y de esa manera deja sin posibilidad a quienes no tuvieran la fuerza detrás de sí para reclamarlos, sino **en la obligación de todos como individuos y como colectivo para garantizar que no haya desarraigo**.

Para evitar el desarraigo debemos conservar la memoria histórico-cultural de nuestros pueblos, piensa Simone Weil. “La pérdida del pasado, individual o colectivo, es la gran tragedia humana; Nosotros nos hemos desprendido del nuestro como un niño que deshoja una rosa. Los pueblos se resisten desesperadamente a la conquista precisamente para evitar esta pérdida.”³⁸⁵

Antes de cerrar este capítulo con algunas consideraciones de Simone Weil sobre el arraigo, retomaremos una reflexión de Karel Kosík (con influencia de Heidegger) sobre un poeta checo, Karel Macha, que expresan muy bien la idea de arraigo, la relación entre el humano y la tierra, su tierra: “La tierra le pertenece al hombre, el hombre la labra y la hace producir, pero del mismo modo le pertenece él a la tierra y, como aquel que le pertenece, regresa a ella en forma de cenizas. El hombre, desde la tierra, mira las estrellas, las observa, pero las estrellas no le pertenecen: el hombre divisa las estrellas pero no puede alcanzarlas con la mano. Habita la tierra de tal modo que a cada paso, con cada uno de sus actos, con sus palabras, distingue entre lo alcanzable y lo inalcanzable, lo que esencialmente está fuera del alcance de la mano. Vive en la tierra e intenta una y otra vez —en vano— abolir la diferenciación básica de su existencia en la tierra, es decir, reducir todo lo existente a objetos que estén al alcance de la mano. Pero Macha dice: sólo porque existen cosas que el hombre no puede aferrar con la mano, y que por lo tanto son para sus manos y para el poder que está relacionado con la manipulación, inalcanzables, le es posible habitar la tierra como hombre y vivir en ella de un modo humano. En cuanto fuera capaz de convertirlo todo en objetos a su alcance, en cuanto se apoderara de todo y no

³⁸⁵ Simone Weil, Echar raíces, pág. 103

sólo lo tuviera todo en sus manos sino que lo hiciera manejable, perdería su humanidad y dejaría de habitar la tierra como hombre. En ese mismo momento se convertiría en un no-hombre y la tierra en una no-tierra.”³⁸⁶

La relación entre el hombre, el ser humano, y la tierra, como la piensa Karel Kosík haciendo la hermenéutica del poeta Karel Macha, reproduce la cuaternidad de la reflexión heideggeriana: la tierra, el cielo (las estrellas), los mortales (e implícita la idea de lo opuesto: los inmortales). **En Simone Weil, hay también una idea de relación entre el hombre y la tierra, pero mediada por la herencia y patrimonio de su cultura y lenguaje. Estas cosas no tienen un valor absoluto, pero son indispensables para que el ser humano arraigue, no sólo tenga una tierra bajo sus pies sino que tenga, como raíces: habla, cultura, mundo de la vida.**

Probablemente las reflexiones contemporáneas de Heidegger, Weil y Macha sobre esta idea de tierra y raíces, tienen su origen en que se agudizó en su tiempo, el fenómeno del desarraigo, que los conquistadores europeos provocaron antes en los otros continentes al conquistarlos y colonizarlos, y que fue observado y vivido, padecido, en Europa (y en el planeta mercado globalizado), todo el siglo XX y hasta hoy. A diferencia de Heidegger, que es germanocéntrico en grado sumo, o de Macha, que elabora una idea de patria, aunque más compleja que un mero nacionalismo o patriotismo, para Simone Weil, la idea de arraigo y necesidades del alma está relacionada con la vida mundana, terrenal, de un ser humano que tiene un destino trascendente: la vertiente mística de la pensadora francesa le da un matiz distinto a su reflexión: el alma tiene un destino trascendente, pero es un alma que vive en un mundo material y sin arraigo no puede sino entregarse a la bestia social, la opresión del colectivo sobre el individuo: el arraigo debe proporcionar el abrigo para que esa alma busque su destino relativo, terrenal sin perder la posibilidad de la atención a un destino trascendente (probablemente, lo que es en Macha la metáfora de las estrellas o en Heidegger la idea de los inmortales).

Como estas ideas tienen claramente un carácter espiritual en el sentido religioso, diremos cómo podemos entenderlas en un sentido antropológico, cultural. Según el teólogo de la liberación Leonardo Boff, la espiritualidad es una dimensión de lo humano que no se reduce a iglesias, credos, dogmas o instituciones, se trata de una característica del ser humano en cuanto tal.³⁸⁷ Sin embargo, en Leonardo Boff todavía hay una teología y una fe religiosa (que se llega a extender a lo sagrado del planeta Tierra, Gaia, por ejemplo).

Para entender de una manera antropológica la idea de “espiritualidad” nos valdremos de Mariá Corbí (ya hemos usado antes su concepto de “cualidad humana”), quien escribió: “Ha llegado la hora de nos planteemos abandonar las formas religiosas y todos los aparatos de creencias y organizaciones en todas sus variantes para poder cultivar, en las nuevas condiciones culturales, lo que se conoció como *espiritualidad*, y que por estructura y dinámica cultural de la nueva sociedad, no puede adoptar formas creyentes ni religiosas.

³⁸⁶ Karel Kosík, “La patria de Macha”, Reflexiones antediluvianas, pág. 85.

³⁸⁷ Leonardo Boff, El despertar del águila, Trotta, Madrid, 2000.

“Nos vemos forzados a abandonar incluso el término *espiritualidad*, porque sugiere y va ligado a un tipo de antropología, de cuerpo y espíritu, que ya no es el nuestro y que se presta a ser malinterpretado o simplemente rechazado, y con razón.

“Propongo sustituir término *espiritualidad* por *cualidad humana profunda*. Lo que nuestros antepasados llamaban *espiritualidad* es una peculiar forma de funcionamiento de nuestras facultades mentales, sensitivas, perceptivas y activas, es una forma de funcionamiento que, por su valor intrínseco, llamaremos *cualidad*.”³⁸⁸

El hombre, animal que habla, explica Mariá Corbí, tiene un doble acceso a la realidad: el que le permite, en calidad de predador, aproximarse a ella desde sus necesidades, apreciaciones, desde su ego, pero también el que silencia el ego y sus necesidades y hace pasar al primer plano otra aproximación que normalmente tenemos presente sólo como ruido de fondo: el de la aproximación a las cosas como son en ellas mismas, con independencia de nuestras necesidades, deseos, temores, opiniones. El acceso a la realidad desde el silenciamiento de nuestro ego hace que nuestro interés sea por la realidad misma, absoluta (independiente de nuestro ego y por ende no relativa a nosotros): por eso que simplemente es.

Tal clase de atención silenciosa, o de conocimiento silencioso, antes estaba vinculada a la religión, pero en nuestro contexto, donde no somos ya ni podemos ser religiosos, es una cualidad humana, un fenómeno antropológico. Para ello podemos contar con las religiones históricamente existentes pero como información y cultura, porque ya no podemos creer en ellas: “heredar el legado de sabiduría de nuestros antepasados y heredar el legado de procedimientos para adquirir esa sabiduría no comporta vivir como ellos vivieron –nos es imposible– ni creer lo que ellos creyeron ni ser religiosos como ellos lo fueron.

“Hemos perdido definitivamente nuestra inocencia. Lo que sabemos que fue y es construcción humana para responder a unas circunstancias determinadas de maneras de vivir no puede ser objeto de creencia ni de sacralización.”³⁸⁹

Es decir, sólo podemos tratar el legado de las religiones como una herencia de sabiduría, conscientes de que no somos ya religiosos como quienes la elaboraron. Digámoslo así: podemos leer sus libros de sabiduría como leemos la *Iliada* y la *Odisea*, como creaciones humanas que, al lado de creencias que ya no compartimos, contienen un saber valioso: “Las religiones y tradiciones espirituales son inmensos depósitos no de proyectos de vida ni de soluciones para esta vida o para la otra, sino de tesoros de sabiduría para cultivar nuestra cualidad humana específica y para cultivar esa cualidad humana en toda su profundidad. Esa cualidad humana es nuestra máxima posibilidad como humanos.”³⁹⁰

³⁸⁸ Mariá Corbí, *El conocimiento silencioso*, Las raíces de la cualidad humana, Fragmenta Editorial, Barcelona, España, 2016, pág. 31.

³⁸⁹ *Ibid.*, págs. 64-65.

³⁹⁰ *Ibid.*, pág. 64.

Así leemos a Simone Weil, como una pensadora que cultivó su cualidad humana profunda, lo que le permitió filosofar con una postura crítica radical, muchas veces despiadada, como ya vimos, sin dejar de albergar un espacio para la reflexión utópica de reconstrucción.

Asimismo, poder cultivar nuestra cualidad humana (el doble acceso a la realidad, uno desde nuestro ego y necesidades y el otro desde el conocimiento silencioso de que la realidad es, con total independencia de nuestro ego y su contingencia) e incluso de manera profunda, **necesitamos ser capaces de esa atención, lo cual es imposible si no estamos arraigados a una comunidad y un patrimonio que nos alimenten, porque el desarraigo nos limita a la mera sobrevivencia, nos impide cultivar nuestra cualidad humana, logrando que seamos esclavos no solamente en cuerpo sino en alma.**

Desde la responsabilidad de la arquitectura, tenemos el deber de no hacer una arquitectura que cultive el nihilismo, la tabla rasa de nuestras culturas, historias y diversidad de sabidurías y modos de habitar. No hacer una arquitectura que desarraigue a los habitantes y los reduzca a seres almacenados en un contenedor-dormitorio. Por ello nos parece fundamental la reflexión de Weil sobre enraizar, así como las reflexiones de pensadores posteriores como Wendell Berry e Iván Illich.

Simone Weil era creyente, pero era muy crítica de la mera fe en Dios como un ídolo. Seguramente hubiera preferido la honestidad de quien no se dice religioso pero para entender el fenómeno humano no desdeña los documentos que vienen de tradiciones espirituales, para no descartar la sabiduría que contienen y apropiársela hoy, en un contexto post-religioso. Los intentos de re-producir la religión y sus rituales en aras de insuflar inspiración desde el Estado moderno resultan en parodias o farsas, en apreciación de Simone Weil: “Y en 1793 [...] se improvisaron soluciones a toda prisa: las fiestas del ser supremo, las de la Diosa Razón. Resultaron ridículas, odiosas.”³⁹¹

El lugar que ocupaban las sabidurías espirituales (parte de esa ausencia es la diagnosticada por Martin Heidegger como “olvido del ser” y el “olvido del habitar” y su “cuaternidad” o el señalado por Karel Kosík como olvido de la “arquitectónica” con la pérdida del sentido de lo poético y de lo sublime) tampoco puede ser llenado por las ideologías, que intentaron en vano presentarse como discursos que describían “la naturaleza misma de las cosas”³⁹², pero solamente lograron ser propaganda. Escribió Simone Weil: “La propaganda no va encaminada a suscitar inspiración: la propaganda cierra, clausura, todos los orificios por los que la inspiración pudiera surgir; llena de fanatismo el alma entera.”³⁹³ **Digamos que la propaganda también desarraiga, es un falso sucedáneo de lo espiritual y de la sabiduría, por ello Karel Kosík piensa que la filosofía es enemiga natural de la ideología:** “La ideología no piensa, solamente calcula y mistifica. La filosofía y la ideología no sólo se excluyen mutuamente, sino que están en

³⁹¹ Simone Weil, Echar raíces, pág. 149.

³⁹² Mariá Corbí, Óp. Cit., pág. 43.

³⁹³ Simone Weil, Echar raíces, pág. 149.

permanente contradicción. La misión de la filosofía es criticar cualquier ideología, y toda ideología intenta poner a cualquier filosofía a su servicio.”³⁹⁴ **Karel Kosík rechaza la ideología por la misma razón que Simone Weil rechaza a los partidos políticos, como vimos, porque impiden el pensamiento y solamente agitan las pasiones colectivas, la mistificación y el fanatismo.**

Entonces se trata de encontrar raíces, pero no en un nacionalismo, en una ideología totalitaria. Necesitamos el acceso a una sabiduría que sí pueda ser alimento del alma e inspiración. La educación y el acceso a la cultura para las masas, critica la pensadora francesa, dan una papilla de cultura en lugar de saberes: “Lo que hoy llamamos instrucción de masas consiste en tomar esta cultura moderna elaborada en un ámbito así de cerrado, de viciado, de indiferente a la verdad, quitarle aún cuanto pueda contener de oro puro, operación denominada vulgarización, y hornear el residuo tal cual en la memoria de los desgraciados que desean aprender, a la manera que se da alpiste a los pájaros.”³⁹⁵

¿Qué pensaría nuestra autora si hubiera conocido una época que, pretenden algunos, es de la “postverdad”? ¿Qué, de una instrucción pública que entrena para resolver exámenes formados por reactivos que se responden por “opción múltiple”? ¿Cómo vería la filósofa francesa a niños y jóvenes cuyas nanas han sido la televisión y la internet, con una cotidiana sobredosis de utopías de fuga y evasión? En su tiempo, Simone Weil pretendía que los obreros podrían entender mejor que nadie a los poetas griegos, pues **por su personal experiencia del dolor, la clase trabajadora entendería mejor que un estudioso erudito a Antígona.**

La propuesta de Simone Weil en *Echar raíces* nos puede parecer débil: insuflar inspiración al pueblo francés tras la liberación de la ocupación nazi lo tendría que hacer el gobierno francés. Y su lista de necesidades debería orientar las obligaciones del gobierno y de todos los franceses para evitar que los tesoros de su pasado volvieran a ser perdidos como un niño que deshoja una flor y los educandos fueran instruidos como quien da alpiste a los pájaros.

Paulo Freire y quienes con él participaron en su proyecto educativo en Brasil tuvieron conciencia de que este es un tema que la educación liberadora tiene que afrontar deliberada y programáticamente: “Una de las preocupaciones fundamentales, a nuestro juicio, de una educación para el desarrollo y la democracia debe ser proveer al educando de los instrumentos necesarios para resistir los poderes del desarraigo frente a una civilización industrial que se encuentra ampliamente armada como para provocarlo [...]”.³⁹⁶ **Así como la pedagogía del oprimido, la democracia en la arquitectura participativa puede tener como preocupación importante el tema del desarraigo.**

En nuestro tiempo, el reto es más difícil, me parece, porque tenemos que lograr el arraigo local, vernáculo, al tiempo que la conciencia planetaria frente al inminente

³⁹⁴ Karel Kosík, Reflexiones antediluvianas, pág. 22.

³⁹⁵ Simone Weil, Echar raíces, pág. 53.

³⁹⁶ Paulo Freire, La educación como práctica de la libertad, México, 1996, pág. 84.

desastre del cambio climático global, necesaria consecuencia del desastre capitalista global. La pandemia de Covid19 es apenas un inicio de una suerte de ajuste de cuentas por el tóxico metabolismo humanidad- naturaleza que hemos impuesto al mundo.

Y como nuevo espectro que recorre el mundo, el capital se vuelve otra vez colonizador del mundo de la vida, la ciudad, la arquitectura y la vivienda mediante la financiarización. Escribió Raquel Rolnik: “En las últimas décadas hemos vivido un proceso planetario, el surgimiento de un nuevo imperio colonial sin bandera ni rostro: las finanzas globales. *Desterritorializado* y abstracto, ficticio, especulativo por naturaleza –porque éste es el carácter del mercado financiero, el juego de las expectativas y apuestas futuras–, este nuevo poder colonial ocupa ciudades, se materializa espacialmente en *paisajes para la renta*, capaces de garantizar un flujo de remuneración futura relacionado con el lugar, bajo la forma de intereses.”³⁹⁷ **Es muy grave el desarraigo que engendran ese colonialismo y el predominio del dinero en la financiarización y la especulación, esa acumulación por desposesión**, como que llama David Harvey a la acumulación originaria que dijera Marx.

En la arquitectura, es crucial la responsabilidad de los arquitectos para no convertirse en agentes del desarraigo, con crujías modulares, subordinados a la financiarización de la vivienda y a la ciudad mercancía. Esta responsabilidad puede quizá hallar inspiración en Simone Weil, especialmente en su parte crítica y destructiva. Tal vez su utopía reformadora tiene demasiados aspectos no factibles y con un cariz autoritario, como encontró en la tradición clásica de las utopías Lewis Mumford. Sin embargo, Simone Weil, en la mejor tradición de las utopías de reconstrucción, nos hace reflexionar en la totalidad concreta, en el todo social complejo. Al menos, **nunca estará completa la reflexión si omitimos su diagnóstico de desarraigo y su postulado de que necesitamos dónde poder echar raíces.**

³⁹⁷ Raquel Rolnik, “Esto no es un prólogo” en Manuel Martín Hernández y Vicente Días García (editores), *Visiones del hábitat en América Latina, Participación, autogestión, habitabilidad*, Ed. Reverté, Barcelona, España, 2018, pág. 7. Subrayados de Raquel Rolnik.

Economía política, política económica y producción de arquitectura

“Porque el tiempo es vida. Y la vida reside en el corazón.

“Y nadie lo sabía tan bien, precisamente, como los hombres grises. Nadie sabía apreciar tan bien el valor de una hora, de un minuto, de un segundo de vida, incluso, como ellos.

Claro que lo apreciaban a su manera, como las sanguijuelas aprecian la sangre, y así actuaban.” Michael Ende.³⁹⁸

En **algunos** arquitectos de aquellos que se preocupan por la vocación social de la arquitectura puede observarse un cierto idealismo voluntarista, una actitud heroica y bien intencionada, pero desinformada de cómo funciona el mundo humano, la sociedad humana moderna. Especialmente ignoran qué es el capitalismo.

En consecuencia, imaginan poder ayudar a las personas de escasos recursos económicos, quizá las palabras “pobreza” y “miseria” les resultarían demasiado duras, a tener una vivienda “digna”, una vivienda que mejore sus vidas, es decir, su manera de vivir, su calidad de vida, mediante un diseño, es decir proyectando una casa que, por sus “valores arquitectónicos”, sea productora de una mejor vida para sus habitantes.

Algunas de las premisas que subyacen a esa generosa e idealista intención son: a) uno de los más graves problemas de las casas “indignas” y precarias de los pobres es su carencia de diseño, los errores constructivos, la falta de planeación y proyecto, es decir, no haber sido diseñada por un arquitecto, b) el diseño del proyecto de una casa, económica, de interés social, bien intencionada pues, es un factor clave que, por sí mismo, puede elevar el nivel de vida de sus habitantes, c) el arquitecto sabe cómo proyectar esa casa digna, es el experto, d) en la medida en que sabe cómo es, cómo debe diseñarse, proyectarse y construirse una vivienda “digna”, el arquitecto es una suerte de maestro del buen vivir, un civilizador.

Algunas de las consecuencias de esa ideología arquitectónica, bien intencionada, si bien paternalista y autoritaria, son: a) considera que un grave problema de las viviendas y de los barrios es la “autoconstrucción”, como suele denominar erróneamente a la autoproducción, b) observa como “no arquitectura” las precarias viviendas y los precarios barrios autoproducidos (puede incluso seguir viéndolos precarios incluso cuando ya no lo son, cuando se han consolidado), prácticamente lo horrorizan como una expresión de barbarie, c) minimiza otros factores (económicos, sociales, políticos, culturales) ante la importancia de la “carencia de diseño” de las viviendas autoproducidas, d) por encima de muchos otros factores, el común de bien intencionados piensa y expresa que la diferencia entre esa vivienda sin “valores arquitectónicos” (i. e. sin proyecto) y una casa “digna” es el proyecto profesional que sólo puede hacer un arquitecto.

³⁹⁸ Ende, Michael, Momo (o la extraña historia de los ladrones del tiempo y de la niña que devolvió el tiempo a los hombres), Alfaguara, México, 2004, pág. 63.

Estos arquitectos dan la espalda a la evidencia empírica de que en muchas ocasiones las viviendas (casas, pero sobre todo departamentos, condominios, unidades habitacionales, etc.) proyectadas por arquitectos no han sido apropiadas para los habitantes que no pertenecen a las clases medias y altas, sino que esas personas prefieren un lote en el cual puedan, gradualmente, ir produciendo y construyendo una vivienda a su gusto.

Si se vieran confrontados al hecho señalado en el párrafo anterior, lo más probable es que **estos** arquitectos atribuirían esa preferencia de las clases populares por sus viviendas autoproducidas a una carencia de cultura y buen gusto. Hay **implícita** una autoproclamación de los arquitectos profesionales de que ellos, la academia, son la autoridad y los jueces que tienen la última palabra sobre lo que es la calidad en arquitectura y el buen gusto en materia de objetos urbano-arquitectónicos.

El gusto de algunos arquitectos por cierta arquitectura sin arquitectos, es decir, arquitecturas vernáculas de constructores anónimos, no cuestiona su autoridad para ser jueces de la calidad, por el contrario: la refuerza, pues son ellos quienes deciden qué arquitecturas vernáculas son de calidad y especialmente, como observa el arquitecto Gustavo Romero, ponderan objetos de arquitectura vernácula de la gente adinerada. Incluso cuando no juzgan arquitecturas de autor, las preferencias de los arquitectos profesionales mayoritariamente se decantan por la arquitectura del poder.

Ciertamente hay, y no pocos, arquitectos que no son retratados por los párrafos anteriores, pero son los que están a contracorriente: el mainstream, la dominante en la arquitectura profesional comparte esa idea de que el diseño profesional, el proyecto de un arquitecto, es la línea que separa una vivienda “digna” de lo que no lo es, y a lo que muchos negarían el nombre de “arquitectura”.

En tanto, aun las mejor intencionadas políticas de los Estados (incluso en los mejores momentos del keynesianismo o estado de bienestar) no han alcanzado jamás a atender las necesidades de vivienda de los verdaderamente más pobres. Este hecho, que suele señalar en sus exposiciones Gustavo Romero, es poco reconocido, aunque lo ha puesto por escrito Mike Davis, quien además afirma que estudios profesionales lo confirman: “Con un puñado de excepciones el Estado poscolonial ha traicionado totalmente sus promesas originales en relación con la pobreza urbana. Hay un amplio consenso entre los estudiosos del tema de que la política de vivienda realizada en el Tercer Mundo ha beneficiado esencialmente a las clases medias y altas que esperan pagar impuestos bajos a cambio de niveles altos de servicios municipales.”³⁹⁹

Las clases pobres no solamente no son sujetas de créditos para viviendas, incluso “de interés social”, sino que no pueden muchas veces acceder a la autoproducción porque no tienen dónde construir. Los casos de invasiones son casos límite y no la norma.

³⁹⁹ Mike Davis, Planeta de ciudades miseria, Akal, Madrid, España, 2014, pág. 94.

La pobreza incide, de modos mucho peores que la ausencia de un arquitecto, en las limitantes de los más pobres que les impiden tener una vivienda y que, cuando con mucho esfuerzo logran hacerse una, marcan con el sello de la precariedad urbana y material sus viviendas autoproducidas.

En opinión de Patricia Olvera: “La crisis de la vivienda social tiene un carácter estructural, intrínseco a la sociedad capitalista. El sistema no puede conciliar la importancia central de la vivienda para la reproducción social, con la producción y consumo de la vivienda en las condiciones generales de las relaciones sociales capitalistas.”⁴⁰⁰

Por ello, la vivienda debe dejar de ser considerada como una mercancía más en el mercado capitalista y comenzar a ser tratada como un asunto especial de política social, como expresa Luis Alberto Salinas: “La vivienda no debe representar un tema de política económica, sino por el contrario debe ser considerada como parte de la política social. De ser así, más allá de generar mecanismos de generar mecanismos para la adquisición de vivienda en propiedad, sería importante considerar otras formas de acceder a la vivienda, que permita alejarse de la noción de entender la vivienda como un producto, una mercancía para la reproducción del capital, y sea considerada como un elemento esencial para las prácticas y relaciones sociales.”⁴⁰¹

Conocer un poco sobre la economía política que caracteriza al capitalismo y a las políticas económicas de los Estados bajo el capitalismo, hoy normalmente empaquetadas bajo el rótulo de neoliberalismo, ayudaría a los arquitectos y a todas las personas interesadas en el tema, a entender que hace falta mucho más que un buen proyecto arquitectónico para mejorar la vivienda de los más pobres: porque la pobreza en el capitalismo no es una “falla” del sistema que algún día éste pretenda superar, sino que es un producto deliberado del capitalismo y una condición necesaria de la riqueza de una pequeña minoría a nivel planetario.

Cuando el común de las personas piensa en capitalismo piensa en riquezas, ¿no alude a “la riqueza de las naciones” un libro clásico de Adam Smith?, aunque como comentara alguna vez en una clase Enrique Dussel, en el sur tendríamos que explicarnos “la pobreza de las naciones”, las nuestras. Cuando piensan en la pobreza y la miseria de las naciones del “Tercer Mundo”, estas mismas personas piensan que esa pobreza se debe a que les falta capitalismo, porque las naciones pobres o bien no son capitalistas o son capitalismo “subdesarrollados”, medido esto respecto a una meta: el capitalismo desarrollado. Inglaterra en el siglo XIX, los Estados Unidos en el siglo XX. **Esta visión simplifica y dogmatiza: capitalismo significa riqueza y prosperidad; la pobreza significa falta de capitalismo.**

⁴⁰⁰ Patricia Olvera, “Del problema de la vivienda a la lucha por la ciudad”, en Salinas Arreortua, Luis Alberto, y Ana Melisa Pardo Montaña (coords.) Vivienda y migración. Aportes desde la geografía crítica, Ed. Monosílabo, FFyL, UNAM, Conacyt, México, 2018, pág 137.

⁴⁰¹ Luis Alberto Salinas, “El Estado y el mercado en la construcción de vivienda en la ZMCM”, en Salinas Arreortua, Luis Alberto, y Ana Melisa Pardo Montaña (coords.) Vivienda y migración. Aportes desde la geografía crítica, Ed. Monosílabo, FFyL, UNAM, Conacyt, México, 2018, pág.126.

Si un crítico del capitalismo dice que, en el capitalismo, la riqueza de unos pocos se debe al despojo (acumulación por desposesión, cercados, colonialismo, trabajo esclavo y semiesclavo, trabajo femenino no asalariado, ecocidios, etcétera), a la explotación (trabajo impago, plusvalía) y la represión (violencia, disciplinamiento por la fuerza de los trabajadores y los colonizados, guerra, terror, “doctrina del shock”), quien ve al capitalismo como fenómeno natural y la única forma de llegar a “desarrollarse” atribuirá esas críticas a un maniqueísmo que divide al mundo en malvados (capitalistas) y buenos (trabajadores) y que utiliza la “autovictimización” (por ejemplo, la vieja “teoría de la dependencia”) en lugar de ser realista y reconocer y operar bajo las reglas del mercado: el dinero como motivación es la única forma inteligente y realista de afrontar los problemas. Normalmente este pensamiento que exalta el capitalismo atribuye la desigualdad no a explotación o cosa parecida sino a la capacidad del capitalismo para generar riquezas y, si se ve forzado a buscar otros motivos, pensará en: conocimientos, saberes, ciencias, tecnología, y acaso: disciplina, ahorro, trabajo, tenacidad. Lo más probable es que no pensará en la violencia.

Rasgar el velo ideológico que tiene así canonizado al capitalismo requiere pasar de la pseudoconcreción de la ideología liberal (el libre mercado, la ley de la oferta y la demanda, la libre competencia o libre concurrencia) a una mirada en el terreno de la producción, el trabajo, pues, aunque muchos no quisieran reconocerlo, operan en el mundo capitalista: explotación, despojo, represión, guerras, colonialismo y el aprovechamiento por el capital de las desigualdades de clase, etnia, género, edad, presentes ya antes del capitalismo, pero refuncionalizadas en favor de éste y su sistema de concentración de la riqueza y el poder en pocas manos.

Atribuir la desigualdad económica a las ideas y los conocimientos tiene el efecto de velar la violencia sobre la que la desigualdad se sostiene, y en todo caso, si esa violencia no puede esconderse, entonces se intentará justificarla porque hará parecer que favorece a los mejores, a quienes tienen el poder y la riqueza por sus mejores ideas, conocimientos, saberes. Una versión secularizada de la “predestinación” teológica en el luteranismo y el calvinismo que premia con bienes al discípulo fiel.

El marxismo es una verdadera herejía frente al liberalismo (y hoy el neoliberalismo) y las diferentes versiones de las apologías del capitalismo. Por ello dedicaremos algunas páginas a tratar de extraer las consecuencias para la producción de arquitectura y para la crítica de la ideología arquitectónica dominante del análisis de Karl Marx sobre el capital.

“Si la cuestión del sentido de la vida parece apremiarnos en una situación como la actual, ello se debe, entre otras cosas, a que todo este proceso de acumulación es, en última instancia, tan vano e inútil como la Voluntad schopenhaueriana. Al igual que la Voluntad, el capital adquiere un impulso propio, su existencia se justifica principalmente por sí misma y utiliza a los individuos como instrumentos de su propia evolución ciega. Comparte asimismo algo de la taimada astucia de la Voluntad, ya que persuade a los hombres y a las mujeres que emplea como instrumentos y herramientas suyos

haciéndoles creer que son valiosos, únicos y autónomos. Schopenhauer llamaba *Conciencia* a ese engaño: Marx lo denominó *ideología*.⁴⁰²

El fenómeno capitalista aparece como mundo de las mercancías. Es el mundo de la vida, o mejor, son los mundos de la vida colonizados y convertidos en mundo de las mercancías. Marx investigó la esencia de ese fenómeno, el capital. Por ello tuvo que comenzar analizando la mercancía: en su análisis encuentra el valor de uso, el aspecto cualitativo por el cual la mercancía interesa a su comprador para satisfacer una necesidad. Pero, puesto que es mercancía, es objeto de intercambio, compra-venta, y para realizar esa transacción necesitamos saber su valor de cambio: el aspecto cuantitativo por el cual se intercambia determinada cantidad de una mercancía por una cantidad equis de otra mercancía. No pueden intercambiarse las mercancías sin hacer abstracción hasta encontrar una sustancia que es la base de todo valor de cambio de toda mercancía, esta sustancia es a la cual la abstracción reduce el valor es “a trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstractamente humano”.⁴⁰³

Contemporáneamente o poco después de Marx, diversos autores abordaron el tema del “valor”, desde el punto de vista idealista como Max Scheler o Hermann Lotze, o desde un punto de vista que oscila entre el materialismo y el idealismo como Friedrich Nietzsche, pero a diferencia de ellos, para Marx el valor está en objetos materiales, bienes de uso, y es producido por el trabajo humano que transforma la naturaleza: su fuente es el trabajo humano, el trabajo vivo, en el valor se materializa vida humana, tiempo de vida humana.

La vivienda es un bien cuyo valor de uso es habitar, sirve para poder vivir, y el origen de su valor de uso de su valor arquitectónico, es el trabajo de quienes la construyeron. Para el mercado, tiene un valor de cambio y, en consecuencia, un precio. Si el fin es al habitar (producción social del hábitat). tiene como fin a sus habitantes; pero si el fin es la ganancia, lo demás se vuelve un medio para ese fin y puede sacrificarse: especulación, urbanización salvaje.

Esta operación, la distinción de Marx entre valores de uso y de cambio, es al mismo tiempo una gran abstracción, pero también un paso a la concreción: la mercancía debe dejar de ser un misterio (estar mistificada, fetichizada), algo que oculta las relaciones humanas detrás de una “cosa” (reificación), y el camino de la dialéctica de Marx la regresa a su origen humano y social: el trabajo. Por debajo de la abstracción de los valores, abstracción en la cual permanecen, en una pseudoconcreción, los economistas liberales: la esfera de la circulación, los famosos “mercado, libre mercado y economía de mercado” con los que siguen los ideólogos, incluso hoy día, escondiendo la explotación del trabajo en la producción, por debajo de esa apariencia fenoménica y en lo esencial del proceso de producción capitalista están la producción social y el trabajo vivo.

Ya desde este primer paso, la definición del valor como trabajo humano abstracto, se traza el camino de lo que hasta hoy seguimos entendiendo por marxismo: una inmersión

⁴⁰² Terry Eagleton, *El sentido de la vida*, Paidós, Barcelona, España, 2008, págs. 146-147.

⁴⁰³ Karl Marx, *El Capital*, Tomo I, Vol. 1, Libro primero, *El proceso de producción del capital*, Siglo XXI, México, 2008, pág. 47.

en la esencia del capital, y del sistema capitalista, la producción de mercancías, de valores de uso con sus respectivos valores de cambio, cuya producción es imposible sin el trabajo humano. El capital: dinero, industrias, maquinaria, herramienta, es trabajo pasado, trabajo cristalizado.

Al igual que en la dialéctica hegeliana, en este inicio altamente abstracto ya está presente el concepto que luego habrá de desarrollarse, pasando por sus contradicciones y síntesis a un grado mayor de concreción. La teoría del valor, de la explotación, de la subsunción formal y la subsunción real del trabajo por el capital, la lucha de clases a que conducirá la contradicción entre capital y trabajo están implícitos y latentes en este primer momento de valor como trabajo abstracto: “Examinemos ahora el residuo de los productos del trabajo. Nada ha quedado de ellos salvo una misma objetividad espectral, una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado, esto es, de gasto de fuerza de trabajo humana sin consideración a la forma en que se gastó la misma. Esas cosas tan sólo nos hacen presente que en su producción se empleó fuerza humana de trabajo, se acumuló trabajo humano. En cuanto cristalización de esa sustancia humana social común a ellas, son valores.”⁴⁰⁴

Esa abstracción espectral es la que el idealismo había convertido en razón pura, en espíritu puro, en palabras que la ennoblecen como “cultura, civilización, valores ideales”, pero que ocultaban su origen mundano, material y explotadamente humano “el desgaste de la fuerza de trabajo”. Las metáforas con las que Marx expresa la objetivación del trabajo humano, su materialización, en palabras como “gelatina” y “cristalización”, mantienen la abstracción en el terreno de lo material, tratan de ponerle la fuerza de gravedad y el peso que evite su regreso al reino de lo inmaterial y espiritual desde el cual Marx acaba de bajar la dialéctica al suelo de este mundo histórico- social.

Ahora la dialéctica no tiene como héroe a una abstracta razón o espíritu, sino que el protagonista es tan material como el cuerpo del trabajador explotado, el espíritu ha encarnado: ahora es un cuerpo vivo, pensante, sintiente, y con el desgaste de su fuerza de trabajo, el desgaste de su vida biológica, su mortificación, produce las mercancías.

Además, el concepto de producción social no desaparece, se vuelve más concreto y detallado para poder cuantificarse: la teoría del valor no tendrá el carácter solamente de una arenga humanista contra la explotación de los trabajadores, tendrá el carácter matemático de un ajuste de cuentas, lo cuantitativo será aquí un argumento para probar matemáticamente la injusticia, por ello se necesitan conceptos claros, precisos y medibles, operables matemáticamente: “Cada una de esas fuerzas de trabajo individuales es la misma fuerza de trabajo humana que las demás, en cuanto posee el carácter de fuerza de trabajo social media y opera como tal fuerza de trabajo social media, es decir,

⁴⁰⁴ Ibídem.

en cuanto, en la producción de una mercancía, sólo utiliza la fuerza de trabajo promedialmente necesario, o tiempo de trabajo socialmente necesario.”⁴⁰⁵

El concepto de valor es tan claro cualitativamente que es cuantitativamente medible y tiene a la vez la capacidad de llevar la discusión sobre la justicia en la relación salarial a los términos más clásicos de una balanza y, asimismo, no mistifica el origen del valor: es tiempo de vida del trabajador. “Es sólo la cantidad de trabajo socialmente necesario, pues, o el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un valor de uso, lo que determina su magnitud de valor. [...] “En cuanto valores, todas las mercancías son, únicamente, determinada medida de tiempo de trabajo solidificado”.⁴⁰⁶

El materialismo de Marx no postula una abstracta y metafísica “materia”,⁴⁰⁷ sino que parte de la experiencia cotidiana y vivida por los trabajadores: la praxis y el trabajo humano. Así lo expresa Alfred Schmidt al esclarecer el concepto de “naturaleza” en Marx: “No lo abstracto de la materia sino lo concreto de la praxis social es el verdadero objeto de la teoría materialista.”

Para expresarlo en términos de una fenomenología, la de Marx no se queda en el primer aspecto fenoménico: las mercancías y su circulación, la tautología de los valores de cambio y su mágico engendrar riqueza autógena, como los panes de Evangelio que milagrosamente se multiplican; la fenomenología de Marx desciende a la producción del valor en el muy material proceso de producción y en lugar de ser una fetichizada y pseudoconcreta fenomenología de las mercancías y su mundo, **es una fenomenología del trabajo, su objetivación y enajenación y la posibilidad de recuperarse, emanciparse de lo que lo explota, para volver a ser producción social de trabajadores libres que pueden apropiarse socialmente del producto de su trabajo y dirigir democráticamente el mundo que producen. Es importante esa liberación porque la praxis, que es esencial aunque no únicamente trabajo, es también la nota fundamental de la condición o naturaleza o esencia humana.**⁴⁰⁸

Esta fenomenología del capital que encuentra detrás de la apariencia fenoménica del intercambio entre equivalentes en el mercado, el robo del tiempo de vida del trabajador, es tan crucial que precisamente por ello se ha oscurecido y negado a Marx atribuyéndole toda suerte de “doctrinas” ajenas completamente a su verdadero pensamiento y obra. Algunas veces, en la literatura se han encontrado maneras metafóricas y alegóricas para expresarlo, incluso, por ejemplo, en la literatura

⁴⁰⁵ Karl Marx, *Ibíd.*, pág. 48.

⁴⁰⁶ Marx, *Ibíd.*, pág. 49. De hecho en la parte final Marx se está citando a sí mismo, de su Contribución a la crítica de la economía política, que precedió a la escritura de *El Capital*.

⁴⁰⁷ Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI, Madrid, 1976, pág. 76.

⁴⁰⁸ Santander, Jesús Rodolfo, *Trabajo y praxis en El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, Un ensayo de confrontación con el marxismo, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1985, págs. 39 y ss.

“juvenil” como en la “novela- cuento de hadas” Momo de Michael Ende⁴⁰⁹ y en el cuento “para niños” El sueño de Lu Shzu.⁴¹⁰

Esa misma fenomenología desmistificadora está por hacerse respecto a los “valores arquitectónicos” que la ideología arquitectónica dominante hace aparecer, casi mágicamente, en el momento artístico del diseño y el proyecto, mediante un fiat lux intelectual del arquitecto (idealizado, que no corresponde al de carne y hueso, muchas veces él mismo un trabajador explotado) como traídos de un Olimpo de los valores en sí para ser el aderezo cosmético de la “arquitectura de calidad”: una fenomenología materialista de los valores haría descender la genealogía de los valores (de uso y de cambio) en una vivienda, un edificio o cualquier objeto urbano-arquitectónico a su origen humano en el trabajo de arquitectos, ingenieros, diseñadores, contadores, abogados, trabajadores sociales, obreros y operarios de muy diversas profesiones y oficios: albañiles, carpinteros, tablarroqueros y pasteros, electricistas, plomeros y técnicos de muchas clases y en general a todo el trabajo humano socialmente necesario para producir el muy material valor de la arquitectura construida. Además de todos los actores, agentes, que participan en la producción social del hábitat, desde las autoridades del Estado hasta, desde luego, los habitantes y usuarios, con sus saberes. De hecho conceptos como “producción social del hábitat”, “construcción social de lo espacial habitable”, “producción social del espacio” e incluso “arquitectura participativa” apuntan a terrenalizar el tema de la arquitectura trayendo la génesis de sus valores al material mundo de la producción social. **Este es uno de los sentidos de la palabra genealogía, no sólo el rastreo de los antecedentes en el pasado de una entidad (filogénesis), sino el origen de su producción actual (ontogénesis).**

Y si alguien hace alusión a la inteligencia, los saberes, la ciencia, el oficio, la profesión y a la “sociedad del conocimiento”, será necesario hacer también la genealogía de todo saber, conocimiento y técnica o arte en el trabajo humano pasado, heredado, sistematizado. No hay tampoco ahí una invención genial salida de la nada de la inspiración, o en todo caso la inspiración es trabajo y más trabajo, si no se queda en mera ocurrencia que no trasciende. “Actividad social no es sinónimo de tarea en grupo y no importa que una tarea sea realizada solitariamente. La actividad productiva de los individuos es una actividad social. Es socialmente que los individuos producen su existencia.”⁴¹¹ Además, recordemos que los saberes mismos son productos del trabajo pasado, e incluso son puestos también como mercancía, con la exhortación bien intencionada a los profesionales de “saber venderse”.

Una vez que la mercancía es llevada al terreno de la producción, el materialismo del trabajo humano se vuelve completo y desmistificador de todo idealismo remanente en

⁴⁰⁹ Michel Ende, *Momo (o la extraña historia de los ladrones del tiempo y de la niña que devolvió el tiempo a los hombres)*, Alfaguara, México, 2004.

⁴¹⁰ Ricardo Gómez y Teresa González, *El sueño de Lu Shzu*, Edelvives,

⁴¹¹ Jesús Rodolfo Santander, Trabajo y praxis en El ser y el tiempo de Martin Heidegger, Un ensayo de confrontación con el marxismo, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1985, pág. 34.

cualquier profesión. La religión misma ha sido producida socialmente a incluso dentro de la teología se ha generado una lectura que la percibe como pensamiento potencialmente crítico, como sería la teología de la liberación: dejar de ser opio (consuelo) para tratar de engendrar conciencia y emancipación.

Karl Marx escribe en un momento en que aún los valores de uso no han sido totalmente subsumidos como mercancías al valor de cambio, situación que hoy es cada vez más marginal: “Una cosa puede ser valor de uso y no ser valor [de cambio]. Es éste el caso cuando su utilidad para el hombre no ha sido mediada por el trabajo. Ocurre ello con el aire, la tierra virgen, las praderas y bosques naturales, etc. Una cosa puede ser útil, y además producto del trabajo humano y no ser mercancía. Quien, con su producto, satisface su propia necesidad, indudablemente crea un valor de uso, pero no una mercancía. Para producir una mercancía, no sólo debe producir valor de uso, sino valores de uso para otros, valores de uso sociales.”⁴¹²

La extensión del dominio del capital sobre el planeta, colonizando pueblos, culturas, mundos de la vida, territorios, ha expandido su dinámica de volver mercancías todas las cosas, de manera que ya casi no quedan tierras vírgenes, praderas o bosques naturales que no haya conquistado, colonizado y mercantilizado el capital, y en el caso del aire, quizá no han encontrado la manera de volverlo escaso y poder venderlo, aunque ya han hallado la manera de ponerle valor de cambio al “servicio ambiental de captura de carbono” un paso adelante en la mercantilización de las áreas verdes, bosques y selvas, y manera de mercantilizar el viento para producir energía eólica como hacen en el Istmo de Tehuantepec; sin embargo, aún existe, quizá marginal y relativamente, la producción para el propio consumo y la producción social del hábitat es producción de vivienda por su valor de uso –habitar- y no para venderse, aunque, por ser un valor de uso social, existe siempre para el valor de la ciudad y los bienes inmuebles, la presión del mercado para terminar haciendo mercancías incluso objetos inicialmente producidos para habitarlos y sin intención original de venderlos. Sin embargo, la consideración del valor de uso-habitar sigue siendo un referente para producir socialmente y no para la venta y la valorización del valor capitalista. Al respecto nos parece atinente lo expresado por David Harvey en entrevista, reivindicar el valor de uso en contra de la preponderancia capitalista del valor de cambio.⁴¹³

Una vez echada a andar la exploración por los avatares del valor, el trabajo humano cristalizado en la materialidad, la corporeidad, de las mercancías, seguir el hilo rojo del trabajo vivo objetivado nos lleva al secreto del incremento del valor para el capital

⁴¹² Karl Marx, *El Capital*, Tomo I, Vol. 1, Libro primero, *El proceso de producción del capital*, Siglo XXI, México, 2008, pág. 50.

⁴¹³ Fernando Arellano Ortiz, “Para superar el capitalismo, el valor de uso debe prevalecer sobre el valor de cambio: David Harvey”, en *Marxismo Crítico*, <https://marxismocritico.com/2012/10/29/para-superar-el-capitalismo-el-valor-de-uso-debe-prevalecer-sobre-el-valor-de-cambio/> publicado el 29/10/2012. Consultado el 11/11/2016.

mientras el obrero se ve empobrecido, en todos los sentidos de la palabra empobrecer: materialmente, físicamente y también espiritualmente o si queremos decirlo de un modo pedante: “ontológicamente”. La desigualdad del intercambio de la mercancía fuerza de trabajo –productora de valor– por un salario que apenas alcance a permitir la reproducción de la vida y la fuerza del trabajo del asalariado se centra en el plustrabajo, trabajo impago, que genera un plusproducto, cuya plusvalía realizada en su venta se convierte en ganancia- dinero. Y con ello, en nuevo valor del capital: **en esencia el capital es este proceso de extracción de plusvalía e incremento del valor del sujeto-capital a costa del empobrecimiento, de la esclavitud asalariada y el sometimiento de los trabajadores, quienes pierden su autonomía como sujetos y devienen engranes de una maquinaria que los aliena.**

No obstante, lo más importante de la enajenación del trabajo, del trabajador y del valor y el producto de su trabajo no es que gane más o menos salario, de hecho un salario alto no es suficiente para terminar con la enajenación y la explotación, porque lo que el trabajador asalariado no puede decidir es el destino de su vida, su trabajo y el futuro de la sociedad humana que resulta de esas relaciones sociales de producción. Dice Jesús Rodolfo Santander, comentando la concepción del trabajo en Marx: “Lo que en la alienación se juega es el ser del hombre.”⁴¹⁴ El trabajo enajenado produce una sociedad alienada, en la cual la propiedad privada somete al trabajo vivo. La emancipación del ser humano, de la sociedad entera, pasa necesariamente por la abolición del trabajo enajenado y de la explotación.

Al lado del concepto económico de trabajo, en el cual es meramente una mercancía de precio siempre precario, hay un concepto filosófico (ontológico) de trabajo: “cuando la filosofía marxista del trabajo pone a éste en relación esencial con el hombre no piensa tanto el trabajo como una particular actividad utilitaria sino como el fenómeno original de la existencia. Ello permite distinguir entre el concepto económico y el concepto filosófico del trabajo. Este último responde a la cuestión del sentido y función del trabajo en la existencia humana.”⁴¹⁵

¿Pero cómo se llega a esta situación de los dos polos asimétricos de la relación capital-trabajo? La acumulación originaria, acumulación primitiva, en la actualidad llamada por algunos “acumulación por desposesión”⁴¹⁶, es un concepto clave para entenderlo. Marx ha explicado de manera esencial cómo el trabajo en el capitalismo está enajenado y es esencial y necesariamente explotado de manera que la plusvalía genera la valorización del valor, pero esta situación, la reproducción de la forma de dominación del poder del capital supone ya la existencia de los trabajadores asalariados, con el salario como única forma de sobrevivencia, frente a los medios de producción separados de los trabajadores, enajenados de ellos como propiedad privada de la clase capitalista. “Todo el proceso –

⁴¹⁴ Jesús Rodolfo Santander, Trabajo y praxis en El ser y el tiempo de Martin Heidegger, Un ensayo de confrontación con el marxismo, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1985, pág. 74.

⁴¹⁵ Jesús Rodolfo Santander, *Ibid.*, pág. 39.

⁴¹⁶ David Harvey, El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión, revista Social Register 2004, CLACSO, México, 2005.

dice Karl Marx— , pues, parece suponer una acumulación originaria previa a la acumulación capitalista (“previous accumulation”, como la llama Adam Smith), una acumulación que no es resultado del modo de producción capitalista, sino su punto de partida.”⁴¹⁷

La explicación de esa acumulación previa que decía Smith, es una génesis histórica del capital, al final será tanto una genealogía de cómo hubo por primera vez capitalismo en Inglaterra tanto como la explicación de un mecanismo o estrategia permanente y recurrente del capital para enfrentar sus crisis sistémicas y así reproducir, en el literal sentido de volver a producir, y ampliar la separación entre trabajadores y medios de producción.

La explicación que da Marx dice: “El dinero y la mercancía no son capital desde el primer momento, como tampoco lo son los medios de producción y subsistencia. Requieren ser transformados en capital. Pero esta transformación misma sólo se puede operar bajo determinadas circunstancias coincidentes: es necesario que se enfrenten y entren en contacto dos clases muy diferentes de poseedores de mercancías, a un lado, los propietarios de dinero, de medios de producción y de subsistencia, a quienes les toca valorizar, mediante la adquisición de fuerza de trabajo ajena, la suma de valor de la que se han apropiado; al otro lado, trabajadores libres, vendedores de fuerza de trabajo propia, y por tanto, vendedores de trabajo.”⁴¹⁸

La estructura binaria descrita es económica, política, social, histórica y filosófica (el trabajo teórico de Marx es una transdisciplina), y su supuesto básico es: “La relación del capital presupone la escisión entre los trabajadores y la propiedad sobre las condiciones de realización del trabajo. Una vez establecida la producción capitalista, ésta no sólo mantiene esta división sino que la reproduce en escala cada vez mayor. [Veremos a los marxistas llamarla “reproducción ampliada”.] El proceso que crea a la relación del capital, pues, no puede ser otro que el proceso de escisión entre el obrero y la propiedad de sus condiciones de trabajo, proceso que, por una parte, transforma en capital los medios de producción y de subsistencia sociales, y por otra convierte a los productores directos en asalariados. La llamada acumulación originaria no es, por consiguiente, más que el proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción. Aparece como originaria porque configura la prehistoria del capital y del modo de producción correspondiente.”⁴¹⁹

Así ha quedado definida y explicada la acumulación originaria, la génesis histórica del capital y del capitalismo. La economía política liberal ha escondido que su origen es la violencia, por el contrario Marx subraya ese origen en el despojo violento: “En la historia real el gran papel lo desempeñan, como es sabido, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra la violencia. En la economía política, tan apacible, desde tiempos inmemoriales ha imperado el idilio. El derecho y el “trabajo” desde épocas

⁴¹⁷ Karl Marx, “La llamada acumulación originaria”, Libro I, Sección VII, de El Capital, en Marx, Antología, Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina, 2015, pág. 330.

⁴¹⁸ Karl Marx, *Ibíd.*, pág., 331.

⁴¹⁹ Marx, *Ibíd.*, pág., 331.

pretéritas los únicos medios de enriquecimiento, siempre a excepción, naturalmente, de “este año”. En realidad los métodos de la acumulación originaria son cualquier cosa menos idílicos.”⁴²⁰

La expulsión de los campesinos de sus tierras es siempre un punto de partida para esa proletarianización: “En la historia del proceso de escisión hacen época, desde el punto de vista histórico, los momentos en que se separa súbita y violentamente a grandes masas humanas de sus medios de subsistencia y de producción y se las arroja, calidad de proletarios totalmente libres, al mercado de trabajo. La expropiación que despoja de la tierra al trabajador constituye el fundamento de todo el proceso.”⁴²¹

Exactamente ese proceso de poner las tierras en el mercado de tierras y fomentar su acumulación en las manos de unos pocos que serán luego los capitalistas es el proceso que hemos observado en los tres siglos recientes, con el sólo paréntesis del ejido, producto de la Revolución Mexicana. Incluso el proceso de mercantilización y monopolio de la tierra amenaza con profundizarse en el futuro inmediato mediante una reforma estructural que promueve la privatización. Así la caracteriza el abogado indígena Carlos González García: “Se trata, sin dudar, de una continuación de las reformas estructurales impulsadas por el régimen saliente. Es, al parecer, el ejemplo palpable de que los grupos económicos y políticos que dirigen las riendas del país no tienen la intención de frenar la guerra capitalista impuesta, desde hace décadas, al México de abajo y a los pueblos que lo integran.”⁴²²

En esta explicación de la acumulación originaria, ésta es una crítica y corrección de las feministas, le hizo falta a Marx tomar en cuenta otro trabajo impago, el trabajo de las mujeres en la reproducción de la vida, y con ella de la fuerza del trabajo. Al respecto, Silvia Federici es una de las más lúcidas críticas y a la vez enriquecedoras de un marxismo-feminismo crítico.⁴²³

Las consecuencias en la vida miserable y la muerte prematura de la clase trabajadora explotada en la Inglaterra en plena industrialización capitalista fueron descritas por el colaborador de Marx, Federico Engels. Así sintetiza la descripción Jorga Fuentes Morua: “El hombre ha sido subordinado a la cosa, en un mundo que ha consumado la inversión que facilita el movimiento de individuos que se expresan como autómatas. En estas condiciones el hombre como fuerza productiva natural es degradado no solo moralmente sino en su materialidad, en su corporeidad. [...] La “nueva” ralea se caracterizaba por sufrir la violencia aun antes del nacimiento, a través de la desnutrición y de la insalubre

⁴²⁰ Marx, *Ibíd.*, pág. 331.

⁴²¹ Marx, *Ibíd.*, pág. 333.

⁴²² Carlos González García, abogado e integrante del Congreso Nacional Indígena, “Iniciativa de ley para el desarrollo agrario: nueva reforma estructural”, en *La Jornada*, 3 de noviembre de 2018: http://www.jornada.com.mx/2018/11/03/opinion/015a1pol?fbclid=IwAR0Og-mJrAUEv4FaVAJa_TGBJU56KgzRcocZsY7dZLKAVAZC_29RDnz9tY# Consultada el 2 de noviembre de 2018.

⁴²³ La obra de referencia es Federici, Silvia, *Calibán y la bruja, Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Historia 9, *Traficantes de sueños*. Además pueden verse en You Tube videos de conferencias de la académica, en español o traducida por un intérprete.

vida que padecía la madre, posteriormente el hambre, la enfermedad, precarias condiciones de vivienda, promiscuidad moral y sexual contribuían a asegurar que los individuos de la nueva especie tuvieran en promedio una vida corta. Los cuerpos de estos “nuevos hombres” expresarían las huellas del laboratorio social que les daba origen: cuerpos deformados y contrahechos, enfermedades de tipo nervioso y digestivo, frecuentes infecciones cutáneas, idiotismo; todo para desembocar en una muerte prematura, si se comparaba el promedio de vida de esta linaje degenerado con el que alcanzaban otras clases de la sociedad británica”.⁴²⁴

Sin embargo, este mecanismo no ocurrió solamente una vez en la “prehistoria del capital” sino que se repite continuamente conforme el modo de producción capitalista conquista y coloniza nuevos espacios, pueblos, culturas y va destruyendo o subordinando y fagocitando (subsumiendo) sus modos de producción para incorporarlos a la valorización del capital. Así lo explicó, interpretando este concepto de Marx, Rosa Luxemburgo: “El otro aspecto de la acumulación de capital [además de la explotación del trabajo asalariado y la extracción de plusvalía] se realiza entre el capital y las formas de producción no capitalistas. Este proceso se desarrolla en la escena mundial. Aquí reinan como métodos la política colonial, el sistema de empréstitos internacionales, la política de intereses privados, la guerra. Aquí aparecen, sin disimulo, la violencia, el engaño, la opresión y la rapiña. Por eso cuesta trabajo descubrir las leyes severas del proceso económico en esta confusión de actos políticos de violencia, y en esta lucha de fuerzas.”⁴²⁵

Ese proceso lo estamos viviendo actualmente en todo el mundo, en lo que académicamente se ha llamado “acumulación por desposesión”. Comentando a Luxemburgo, Massimo de Angelis escribió: “Luxemburgo señala que los esquemas de la reproducción ampliada elaborados por Marx constituyen una representación matemática de las condiciones que sólo tendrían validez en el caso hipotético de que existieran dos clases sociales. No obstante, la autora alega que la producción capitalista debe contar necesariamente con terceras partes (campesinos, pequeños productores independientes, etc.) que puedan convertirse en compradores de mercancías. En consecuencia, la imposición de relaciones de intercambio entre la producción capitalista y la no capitalista deviene necesaria para la realización de la plusvalía. No obstante, estas relaciones de intercambio se topan con relaciones de producción no capitalistas. Para superar la resistencia al avance del capital que surge de dicho choque, el capital debe recurrir a la violencia militar y política.”⁴²⁶

El proceso que Marx describió para su “modelo clásico” de análisis en Inglaterra: los “cercamientos” y la desposesión o despojo y proletarización forzada de los campesinos por la violencia, proceso que luego se repetiría en Francia, Alemania y en Europa

⁴²⁴ Fuentes Morua, Jorge, Marx-Engels. Crítica al despotismo urbano: 1839- 1846, Universidad Autónoma Metropolitana, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad Iztapalapa, México, 1991, págs- 96-97.

⁴²⁵ Rosa Luxemburgo citada por David Harvey, *Ibid.*, pág. 112.

⁴²⁶ De Angelis, Massimo, “Marx y la acumulación primitiva, El carácter continuo de los cercamientos capitalistas”, *Tehomai* 26, segundo semestre de 2012, pág. 4.

occidental para dar lugar a los capitales y la burguesía, por un lado, y los proletarios por otro, sumado al descubrimiento, conquista, colonización y saqueo de América, África y Asia como colonias, proveedoras de oro y plata, materias primas, mano de obra esclava y nuevos mercados, es después un modo recurrente del capital para superar sus crisis de sobreproducción y subconsumo o crisis de sobreacumulación de mercancías y capitales, conocidas como crisis de “desrealización” porque la única “realización” posible de la plusvalía es la venta y la ganancia monetaria. **La guerra, la conquista, la rapiña, la piratería, el extractivismo, los ecocidios, el crimen organizado y la formación, producción social, colonización de nuevos espacios y tiempos, y mundos de la vida, para la reproducción de la relación capitalista serán formas recurrentes de “acumulación previa”, “acumulación originaria” o “acumulación por desposesión”.**

La revolución conservadora (si se nos permite la expresión) que desmanteló el estado de bienestar e impuso el neoliberalismo en el mundo es una forma actual de acumulación por desposesión. La apariencia de libre competencia que le ha tratado de dar la ideología dominante es meramente un señuelo para la imposición de monopolios y oligopolios mundiales: Así lo entiende David Harvey: “que el neoliberalismo implica una competencia abierta antes que un control monopólico o competencia limitada dentro de estructuras oligopólicas es una idea fraudulenta que, como de costumbre, el fetichismo de la libertad de mercado enmascara. El libre comercio no significa comercio justo.”⁴²⁷ Por su parte, William J. Robinson lo dice así: “La economía neoliberal no es una economía de libre mercado en la que los precios, la asignación de recursos y demás estén determinados por las fuerzas del mercado, sino una economía oligopólica planeada.”⁴²⁸

Aprovechando los avances científicos y tecnológicos que el capitalismo promueve, estimula y financia, el sistema va monopolizando todo, incluso la manera de manipular los procesos de reproducción de la vida. “En materia productiva, los oligopolios localizados mayoritariamente en las regiones centrales capitalistas controlan efectivamente la producción de semillas, fertilizantes, productos electrónicos, programas de computación, productos farmacéuticos y productos del petróleo entre muchos otros. En estas condiciones, la mayor apertura mercantil no amplía la competencia sino que sólo crea oportunidades para la proliferación de los poderes monopólicos con todas sus consecuencias sociales, económicas, ecológicas y políticas.”⁴²⁹

Entre las consecuencias socioambientales está no solamente el despojo de la tierra sino su contaminación y, dada la relación metabólica entre la tierra y los seres humanos, esta degradación de la tierra forma parte también de la alienación humana bajo el capitalismo, desde sus inicios: “Engels caracterizó a la tierra como la raíz fundamental del hombre y que su inclusión en la circulación mercantil es parte del mismo proceso de degradación que ha convertido al hombre también en mercancía; así, la transformación de estos

⁴²⁷ David Harvey, El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión, revista Social Register 2004, CLACSO, México, 2005, pág. 109.

⁴²⁸ William J. Robinson, “La globalización como cambio de época”, en América Latina y el capitalismo global, Una perspectiva crítica de la globalización, Siglo XXI, págs. 51.52.

⁴²⁹ David Harvey, El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión, revista Social Register 2004, CLACSO, México, 2005, pág 109.

elementos naturales (tierra y fuerza de trabajo) en mercancías consumó el proceso de extrañamiento del hombre frente a la propia especie, como frente a la misma naturaleza.”⁴³⁰

Con la metáfora de los “cuatro elementos”: tierra (territorio), aire (viento), agua y fuego (energía), Adolfo Gilly y Rhina Roux han analizado esta acumulación por desposesión o por despojo en los años del neoliberalismo en el mundo y en México. “Mirada desde los tiempos largos de la historia y no sólo desde la economía y la política, la globalización aparece como la actualización infinitamente más compleja y sofisticada, de la múltiple y secular violencia que ha acompañado a la modernidad capitalista: violencia contra otras matrices civilizatorias, contra la naturaleza, contra el trabajo vivo; violencia en la competencia entre capitales, violencia como terreno de acumulación; y violencia –real o potencial– implícita en la lucha interminable del monopolio planetario de la coerción física.”⁴³¹

Un párrafo del ensayo de Gilly y Roux pareciera un resumen de la prensa de hoy: “Desamparo, migraciones bíblicas, retorno del trabajo infantil, destrucción de patrimonios culturales, calentamiento global, catástrofes ecológicas, hambrunas y una violencia cotidiana vuelta pandemia son algunas de las imágenes que acompañan a este cambio de época.”⁴³²

La ciudad es un territorio valioso para el capital, por ello usa en las ciudades todos sus recursos para valorizar el valor, comenzando por la acumulación por desposesión: “La desposesión es lo que se materializa cuando las personas pierden su tierra y sus medios de subsistencia, privándolos de su lugar y hogar, de los derechos de ciudadanía y las formas de pertenencia. Se articula a través de mecanismos progresivos de apropiación capitalista del espacio urbano y de áreas de la vida social aún no plenamente mercantilizadas, ejerciendo diversas y a menudo coercitivas formas de violencia material y simbólica. Como expresión de las consecuencias de la globalización neoliberal contemporánea, la desposesión, conjuntamente con la noción de 'acumulación por desposesión' se ha convertido en un discurso prominente en los estudios urbanos críticos.”⁴³³

Sin embargo, estos procesos son complejos. El despojo no se da siempre mediante la expropiación de las tierras. El capital, las grandes corporaciones y los Estados que les facilitan sus operaciones, han desarrollado nuevas formas de subsumir los territorios, las tierras y a los campesinos y comunidades mismas. Así lo expresa

⁴³⁰ Fuentes Morua, Jorge, Marx-Engels. Crítica al despotismo urbano: 1839- 1846, Universidad Autónoma Metropolitana, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad Iztapalapa, México, 1991, pág- 95.

⁴³¹ Gilly, Adolfo y Rhina Roux, “Capitales, tecnologías y mundos de la vida, El despojo de los cuatro elementos”, pág. 47.

⁴³² Ibídem.

⁴³³ Georgia Alexandri y Michel Janoschka, “¿Quién pierde y quién gana de una crisis de vivienda? Aprendizajes de España y Grecia para una comprensión matizada de la desposesión?” en Luis Alberto Salinas Arreortua y Ana Melisa Pardo Montaña (coords.) Vivienda y migración. Aportes desde la geografía crítica, Ed. Monosílabo, FFyL, UNAM, Conacyt, México, 2018, pág. 23.

Daniel Sandoval Vázquez: “Las tierras de los pueblos el día de hoy ya no son necesariamente expropiadas, enajenadas o embargadas para la implementación de los nuevos megaproyectos, pues a partir de una actualización en su estrategia, los gobiernos y las empresas han desarrollado la facultad de posesionarse en esos espacios y explotarlos, aun cuando sigan perteneciendo formalmente a las comunidades. La idea aquí es que al capital le interesa subordinar las formas de propiedad, pero sobre todo existe gracias a la subordinación del contenido de las relaciones y del uso del territorio.”⁴³⁴

El territorio como valor de uso es subordinado a las necesidades del capital, por lo que los usos del territorio alternos, como la autonomía de los pueblos y comunidades, la autoproducción para reproducir su vida, su cultura y su arraigo, son atacados para someterlos y explotarlos, pues la premisa sigue siendo la subordinación a la reproducción del capital: “Una de las tareas permanentes del capitalismo ha sido recomponer la vida social. Para poder existir, subordina constantemente y se apropia de todos los medios y procesos de trabajo que permiten a las personas la reproducción de la riqueza en general, destinándolos a la producción y consumo de mercancías.”⁴³⁵ **Los procesos de “acumulación originaria” son, en otras palabras, subsunción de territorios, recursos, naturaleza y bienes comunes de las comunidades para ingresarlos al ciclo de acumulación del capital.**

Políticas económicas neoliberales: la acumulación por desposesión en nuestros países

En el caso de nuestro país, a partir de 1982, con el gobierno de Miguel de la Madrid comenzó un periodo de desmantelamiento del estado de bienestar, la forma de administración keynesiana del capitalismo de posguerra que en México representó, como en el mundo, un breve paréntesis, antes de la reaparición del capitalismo de “acumulación originaria” o despojo. Aunque no ha sido el único gobierno neoliberal, el de Salinas de Gortari se volvió icónico de este proceso de derechización que en América del Sur representaron las dictaduras militares y en el norte del mundo Reagan y Thatcher. En México significó el fin del proyecto de nación que orientó a la elite del país entre Benito Juárez y los reformadores y Lázaro Cárdenas⁴³⁶ para ingresar en un modelo sin soberanía nacional, subordinado al llamado consenso de Washington, correspondiente al modelo industrial postfordista y al modelo de acumulación ya no internacional e imperialista sino “global” o “transnacional”.⁴³⁷ Así describe Andrés Lund Medina el proceso de acumulación

⁴³⁴ Sandoval Vázquez, Daniel, *Tren Maya, Sembrando Vida y Corredor Transístimco (impactos en el valor de uso territorial de las comunidades indígenas y campesinas)*, pág. 3., Centro de Estudios para el Cambio en el Campo (CECCAM), México, 2020. <http://ceccam.org/sites/default/files/Completo.pdf> Consultado el 9 de junio de 2020.

⁴³⁵ *Ibid*, pág. 1.

⁴³⁶ Rhina Roux, *El Príncipe Mexicano. Subalternidad, historia y Estado*. ERA, México, 2004.

⁴³⁷ Distinción entre etapas del capitalismo del siglo XX y finales del siglo XX y principios de este siglo XXI que nos parece muy bien argumentada en Robinson, William J., “La globalización como cambio de época”, en *América Latina y el capitalismo global, Una perspectiva crítica de la globalización, Siglo XXI*.

en pocas manos que podemos llamar, en México y en el mundo, oligarquía, plutocracia, plutonomía: “Como grupo que tiene en sus manos el poder económico, se ha vuelto una enajenada “personificación” del Capital, dedicada a velar por sus intereses. Por eso, maneja una política sin moral, pues no lo guían valores sino intereses estrechamente económicos; se trata de hacer negocios y sacar ganancias. Ello explica que esta alianza gobernante no tenga problemas en ceder la soberanía nacional a organismos financieros internacionales (BM y FMI) o en impulsar las “reformas estructurales”: privatizar, desregular, flexibilizar, permitir el saqueo de los bienes públicos y los recursos naturales de la nación, etc.”⁴³⁸

Lund Medina hace, además de un análisis desde México, una apuesta militante por un “ecosocialismo” (suma de ecologismo y socialismo): “Acabar con el Capital, desenajenar la economía y la política para ponerlas al servicio de las mayorías, liberar la existencia de opresiones y dominios para desarrollar nuestras potencialidades humanas, para gozar la vida, para reconciliarnos con nuestros hermanos y con la Naturaleza, para sobrevivir a la catástrofe que está en marcha [que incluye la posibilidad de una nueva era geológica sin la especie humana] y seguir construyendo una imperfecta, conflictiva y plural civilización humanizadora.”⁴³⁹ Probablemente además de una conciencia “anticapitalista” y “ecosocialista” haga falta una conciencia de especie y de ciudadanos de una tierra patria como proponen Edgar Morin y Anne Brigitte Kern en *Tierra Patria*.⁴⁴⁰

En México, en las más recientes elecciones más de 30 millones de personas votaron por un cambio, al menos un respiro, tras más de 30 años de neoliberalismo. Sin embargo, los poderes de facto que se benefician de la estructura neoliberal han blindado el sistema económico capitalista neoliberal, llamado por algunos “modelo” económico, especialmente por tres grandes premisas incuestionables del Estado capturado por el neoliberalismo: autonomía del banco central (Banco de México), tratados de libre comercio (México ha firmado 43 de ellos y acaba de firmar uno renovado que lo compromete más con Estados Unidos y Canadá, el TMEC) y libertad de los mercados financieros. En una conferencia sobre el tema, así lo expreso Fernando Escalante Gonzalbo: “Cuando desaparece prácticamente la posibilidad de plantear alternativas económicas, alternativas de política económica, pierde sentido la oposición política entre derecha e izquierda...”

“Los mecanismos son los siguientes: Autonomía al Banco Central... Si tiene autonomía el Banco Central para definir política monetaria, entonces cosas tan fundamentales como devaluar o revaluar la moneda y, por lo tanto, hacer más o menos competitiva la economía, los pierde el Estado, ya no puede hacer eso. Pero no sólo sino que todos los recursos de política monetaria industrial para incentivar la economía son neutralizados también, porque si el Estado decide ampliar el gasto para estimular la economía, el Banco

⁴³⁸ Lund Medina, Andrés, México en la discordancia de los tiempos y la urgente necesidad de otros tiempos y otra izquierda, anticapitalista y ecosocialista, UciRed y El Rebozo Palapa Editorial, Oaxaca y Monterrey, México, 2012, pág. 188.

⁴³⁹ Lund Medina, Ibíd., pág. 213.

⁴⁴⁰ Morin, Edgar, y Anne Brigitte Kern, *Tierra Patria*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires Argentina, 2004.

Central dice: “¡Uy, eso me va a producir inflación!, entonces restrinjo el circulante”, y puede contrarrestar las políticas.

“Si sumamos a esto, autonomía de Bancos Centrales para neutralizar políticas monetarias y fiscales, con Tratados de Libre Comercio de todo tipo que amarran y que impiden políticas, por ejemplo, de subsidios, en teoría, prohíben subsidios, prohíben toda forma de protección de la industria local, etcétera... sí, y la liberalización de los mercados financieros, entonces la política pierde sentido.

“De hecho el mecanismo básico es la liberalización de los mercados financieros que hace que todos los Estados estén sometidos a los movimientos de capital: tienes que bajar los impuestos a las empresas, porque si no los mercados se ponen nerviosos y el capital se va; no, no pongas mucha regulación ambiental porque se ponen nerviosos y se van; no, no... pero tienes que desregular el mercado laboral... y este nerviosismo de los mercados condiciona la política de todos los Estados.

“Junten estas tres cosas: 1) tratados internacionales, empezando por la OMC, 2) autonomía de los bancos centrales y 3) liberalización del sistema financiero internacional, y la política pierde contenido. Da exactamente igual qué les ofrezcan los políticos, pueden ofrecer que les van a regalar una palomitas, una papitas fritas... nada fundamental, como política económica.

“Y la oposición derecha/izquierda pierde sentido, se vacía de contenido, y el resultado a mediano paso es una deslegitimación brutal del sistema representativo. Porque terminamos pensando que son todos iguales. Y, guárdenme el secreto: tenemos razón, porque no hay nada como alternativa. El descrédito, la deslegitimación de la democracia, tiene que ver con la imposición del modelo económico.”⁴⁴¹

Los gobiernos que ganan elecciones con la bandera de izquierda terminan por prometer cosas imposibles, por contradictorias, para sus electores en la sociedad abajo y para los poderes de facto que los limitan desde arriba con la hegemonía neoliberal, como lo dice Francisco Castro Merrifield, explicando a Slavoj Zizek: la izquierda “termina aceptando el capitalismo global como la única regla posible del juego y opera la tramposa doble táctica de prometer a los empleados el mantenimiento de un máximo posible de Estado de Bienestar, y a los empleadores el pleno respeto de las reglas del juego del capitalismo global, acompañado de las firmes censuras de las demandas 'irracionales' de los empleados.”⁴⁴²

⁴⁴¹ Fernando Escalante Gonzalbo, ponencia “Neoliberalismo como proyecto cultural en América Latina”. Video: <https://www.youtube.com/watch?v=UYJj2d3bdY> Consultado el 1 de noviembre de 2018.

⁴⁴² Francisco Castro Merrifield “Zizek y la teoría del cine, Capitalismo, ideología y lucha de clases”, en Francisco Castro Merrifield y Pablo Lazo Briones (comps.), Slavoj Zizek: Filosofía y crítica de la ideología, Universidad Iberoamericana, México, 2011, pág. 24.

Algunas reflexiones para la arquitectura y los arquitectos desde la crítica marxista

La economía es una determinante de peso en la producción de arquitectura. En la concepción teórica del arquitecto José Villagrán García, el programa tiene tres determinantes: “Los tres determinantes [del programa arquitectónico] han sido el destino, la ubicación y la economía.”⁴⁴³ El destino del objeto que es su finalidad, el valor de uso-habitar (Villagrán lo llama “habitabilidad”), en el mercado capitalista se ve subordinado al valor de cambio, y por él, a la lógica de la ganancia, que en muchos casos somete al valor de uso a un deterioro muy grande (urbanización salvaje, por ejemplo). La ubicación geográfico-histórica (cronotópica, la llama Villagrán) sitúa a la producción arquitectónica en un sitio geográfico y un tiempo histórico: en nuestro tiempo, el tiempo histórico del capitalismo salvaje, con el cambio climático y otras crisis graves (energética, migratoria, etc.) como horizonte; y ya sea en un territorio privilegiado: metropolitano, con todo el lujo del capitalismo triunfador y monopolístico, o en un territorio sometido a todas las violencias coloniales: despojo, explotación, degradación ambiental. El determinante de la economía de los materiales suma a los dos anteriores la cereza del pastel: hay una arquitectura de elite, de la opulencia, con todos los recursos para ostentar el poder y la riqueza monopolizados, y, en el extremo opuesto, una precariedad que se hace patente en la materialidad del hábitat la exclusión, la explotación, la miseria producida por el capitalismo.⁴⁴⁴

El deterioro del hábitat y del habitar mismo de los seres humanos, urbanos y rurales, no es exclusivo de estos tiempos de “tardocapitalismo” y de cambio climático, fue observado por los fundadores del marxismo en el siglo XIX: “la vivienda del proletario, la perversión de sus necesidades, el deterioro de sus sentidos esenciales, la degradación de la naturaleza, todo ello forma parte del proceso de cosificación, característico del capitalismo.”⁴⁴⁵ Respecto a la degradación de la naturaleza y del hábitat obrero urbano, comenta Jorge Fuentes Morua: “Engels, desde 1839, percibió cómo el desarrollo de la industria textil, fundado en la fuerza hidráulica, descomponía y degradaba las aguas de los ríos alemanes [contaminadas con tintas y blanqueadores, como pasó, ya en el siglo XX y XXI, en México, en las maquilas de mezclillas en Tlaxcala], también señaló con trazos vigorosos la descomposición del medio ambiente característico de las ciudades industriales, las condiciones de barbarie que empujan a los moradores de la ruralidad hacia las congestionadas ciudades industriales, donde encuentran miserables condiciones de existencia.”⁴⁴⁶

⁴⁴³ Villagrán García, José, Teoría de la arquitectura, edición, prólogo, biografías y notas de Ramón Vargas Salguero, UNAM, México, 1988, pág. 239.

⁴⁴⁴ Un estudio de estos espacios de la miseria urbana en el capitalismo puede verse en Davis, Mike, Planeta de ciudades miseria, Akal, Madrid, España, 2014.

⁴⁴⁵ Jorge Fuentes Morua, Marx-Engels. Crítica al despotismo urbano: 1839-1846, Universidad autónoma Metropolitana, México, 1991, pág. 23.

⁴⁴⁶ Jorge Fuentes Morua, *Ibid.*, págs. 21-22.

Que la economía de mercado es una fuerte determinante de la morfología de la vivienda, e incluso de los cambiantes parámetros de supuesta habitabilidad, es algo que se aprecia desde las dimensiones de lo que se considera una vivienda mínima “digna” y “habitabile”. Así sintetiza y comenta Ángela Giglia un estudio de Guillermo Boils al respecto: “Boils da cuenta de cómo las dimensiones consideradas aceptables para la vivienda pública han ido disminuyendo inexorablemente desde los primeros diseños prototípicos de la vivienda obrera mínima de la década de los treinta del siglo pasado, hasta los departamentos de los años ochenta, que analiza detalladamente en su estudio. Estos cambios no se deben a que los habitantes hayan aprendido a vivir con menos espacio, sino que tienen que ver con el costo del suelo para construir y el consecuente costo de la vivienda y sobre todo con las ganancias que se quieren recabar de la producción de vivienda, aun cuando se trate de una vivienda de interés social. En otras palabras, la reducción del tamaño de las viviendas es una de las claves para abatir el costo de las mismas, llegando a veces a propuestas un tanto extremas, que se revelan más pequeñas de lo que lo que indican los parámetros vigentes en la ley.”⁴⁴⁷ Y unas páginas después afirma Ángela Giglia lapidariamente: “Es un hecho que ciertos parámetros y criterios teóricamente abstractos, en realidad evolucionan y cambian a lo largo del tiempo, más en función de las necesidades del mercado que en función de un cambio en las necesidades de los habitantes.”⁴⁴⁸

Apenas rozando superficialmente la manera como determinan la economía política y las políticas económicas a la morfología de la vivienda, se comienza a ver que la crítica marxista hace mucho más que decir que la vivienda en tanto mercancía tiene valor de uso (habitar) y valor de cambio. **Las “leyes del mercado”, también fetichizadas en el campo de los objetos urbano-arquitectónicos, ocultan el sacrificio de los valores de uso del hábitat construido a las ganancias, como en toda otra mercancía.**

El lenguaje tecnocrático, economicista y neoliberal del Instituto del Fondo Nacional de la Vivienda para los Trabajadores (Infonavit) en su Reporte anual de la vivienda 2019 hace patente que la vivienda es ante todo una mercancía y un insumo para hacer parte del Producto Interno Bruto, antes que un bien de uso o un derecho humano: “La actividad en el sector vivienda y en el de la construcción ha mostrado contracciones en el primer semestre de 2019, lo que está asociado a la desaceleración observada recientemente en la economía nacional.”⁴⁴⁹

El territorio, la tierra, los solares o lotes, los bienes inmuebles edilicios, la vivienda, la ciudad-mercancía, la especulación inmobiliaria, los materiales de construcción y sus costos, la explotación de la mano de obra en la construcción, el salario o los honorarios de los arquitectos y demás profesionales de la producción de arquitectura, el mercado de bienes urbano-arquitectónicos, accesible solamente a

⁴⁴⁷ Ángela Giglia, “Hacia una redefinición de la habitabilidad. Perspectivas teóricas y prácticas de los habitantes”, en Héctor Quiroz Rothe (compilador), *Aproximaciones a la historia del urbanismo popular. Una mirada desde México*, UNAM, México, 2014, pág. 75.

⁴⁴⁸ Ángela Giglia, *Ibid.*, pág. 16.

⁴⁴⁹ Instituto del Fondo Nacional de la Vivienda para los Trabajadores, *Reporte anual de la vivienda 2019*, Infonavit, México, 2019, pág. 6.

una parte de la población, son todos ellos valores claramente materiales, sometidos a estas leyes del proceso de acumulación capitalista de valor y despojo de lo común para monopolizarlo como propiedad privada. Lo morfológico de los objetos arquitectónicos y los “valores arquitectónicos” e incluso la ideología arquitectónica no están al margen de este proceso, aunque hacer las explicaciones a detalle de cada tema requiere un esfuerzo y un trabajo que desborda esta tesis. Apenas estamos roturando un campo que requiere más labor de investigación, divulgación y debate. Tenemos que preguntarnos muchas cosas, por ejemplo: ¿Es la fetichización del “espacio” y la “forma” en la arquitectura moderna el análogo de la fetichización de la mercancía y el dinero?

Si el capitalismo, y especialmente su modo quintaesenciado: el neoliberalismo, sigue prevaleciendo, el mundo de la arquitectura, la producción de arquitectura y ciudad, seguirá sometido al mecanismo ciego de la valorización del valor y, en ese sistema, la propuesta de producir vivienda y demás objetos urbano-arquitectónicos por su valor de uso: el habitar, seguirá siendo un horizonte utópico y, por ende, **implícitamente antisistémico**. Por ello, alguien interesado en que la arquitectura sea más para habitar que para monumento del poder y del dinero tendrá que actuar no solamente como arquitecto con una conciencia y una ética profesional, sino también como un ciudadano y un militante por la transformación emancipadora de la realidad humana.

Por lo pronto, aquí un lema análogo al juramento hipocrático que propone un arquitecto, Arif Hasan, para los profesionales del gremio.

“No realizaré proyectos que dañen irreparablemente la ecología y el medio ambiente del área donde se ubican; no realizaré proyectos que paupericen, que desplacen personas y destruyan el patrimonio tangible e intangible de las comunidades que viven en la ciudad; no realizaré proyectos que destruyan el espacio público donde se juntan personas de diferentes clases sociales y que violen las ordenanzas municipales acerca de los edificios y las normas de zonificación; y siempre me opondré a los proyectos insensibles que incurrir en todo lo anterior, siempre que pueda ofrecer al alternativas viables”.⁴⁵⁰

Es decir, para un arquitecto que pretende devolver su profesión al servicio del habitar humano, antes que el valorizar el valor del capital, no todo da igual, no todo se vale, sino que tiene que tomar partido, elegir una postura política y social.

⁴⁵⁰ Arif Hasan, “El concepto de ciudad de clase mundial y sus repercusiones en la planificación urbana para las ciudades de la región Asia Pacífico”, en Sugraynes y Charlotte Mathivet (editoras), Ciudades para tod@s, Por el derecho a la ciudad, propuestas y experiencias, Santiago de Chile, Habitat International Coalition, 2010, pág. 315.

A manera de conclusión. La crisis, la participación y el necesario diálogo de saberes

“El problema capital de la arquitectura de hoy es precisamente el problema mismo, porque su desconocimiento se constituye en el mayor problema actual... Lo que se predica no es una estética sino una ética profesional, la de una arquitectura que primero conozca a fondo su problema y después alcance su solución... Sin investigar es imposible imaginar auténticas soluciones; y el arquitecto, aislado de sus hermanos y de los demás especialistas hará su búsqueda inconsistente y sus conclusiones inoperantes.” José Villagrán.⁴⁵¹

El contexto en el que nos vemos obligados a vivir es una muestra patente de que asistimos a una crisis del habitar. Como seres que habitamos activa y productivamente hemos transformado el planeta de manera tan profunda y a una escala tal que estamos poniendo en riesgo la sostenibilidad de nuestra vida como especie.

La antropóloga Ángela Giglia escribió un artículo que invita a “repensar las ciudades desde el encierro doméstico”. En su reflexión, la doctora se pregunta: ¿Acaso la pandemia pudo haberse manejado de otra forma, si hubiéramos tenido otra ciudad, otras viviendas y otros espacios públicos? ¿Qué vivienda y espacios públicos necesitamos para la siguiente pandemia?”⁴⁵²

Si necesitamos repensar todo nuestro entorno construido y necesitamos pensar cómo debe ser ante la próxima pandemia, asumiendo con seguridad que la habrá, es porque hay emergencias en el planeta que ponen en cuestión nuestra manera de transformar la naturaleza para habitarla. Me refiero a fenómenos como el calentamiento global o “cambio climático”, la sexta extinción masiva de especies, el agotamiento de nuestras fuentes de energía fósiles y el hecho de que, incluso sumando todas las fuentes alternativas disponibles, no alcanzaríamos a producir la energía que consume la humanidad en el modo de producción capitalista. Y me refiero también a fenómenos como la emigración humana de países del sur a los del norte y la crisis económica en curso, probablemente mayor a la de 1929.

Tenemos que repensar críticamente nuestro modo de habitar, de vivir, de modificar nuestro entorno natural y de materializar nuestro entorno construido. No solamente estamos confinados en una vivienda: estamos encerrados en un planeta finito, al cual erróneamente durante mucho tiempo supusimos infinito, ilimitado en recursos o insumos para producir todo lo que deseamos.

La crisis no es nueva ni se generó súbitamente. Se fue alimentando de los acelerados cambios que la modernidad capitalista e industrial introdujo en el metabolismo entre nosotros y la naturaleza, la Tierra de la cual formamos parte pero olvidamos que no es simplemente nuestra sierva.

⁴⁵¹ José Villagrán, citado por Ramón Vargas Salguero, “50 años del Centro de Investigaciones de la Facultad de Arquitectura, En torno a la investigación y el ejercicio profesional”, 23 de agosto de 2017, original electrónico compartido por el autor.

⁴⁵² Ángela Giglia, “Repensar las ciudades desde el encierro doméstico”, página 10 del texto publicado en Academia.edu, disponible en pdf https://www.academia.edu/43024004/REPENSAR_LAS_CIUDADES_DESDE_EL_ENCIERRO_DOMESTICO Consultado el 15 de junio de 2020.

Para la producción de lo que llamamos hechos y fenómenos urbano-arquitectónicos, estos problemas y esta crisis se sitúan en el centro de las disciplinas, del trabajo productivo y, deberían estarlo, de nuestra reflexión. Por mencionar solo algunos hechos: la extracción y producción de los materiales de construcción sobreexplota y contamina, y los deshechos de la construcción también son contaminantes, incluso tóxicos. Un aspecto más: muy pocos han cuestionado cómo el entorno urbano se ha subordinado al imperio del automóvil y sus requerimientos: todos ellos contaminantes, desde la producción de los autos hasta su insaciable sed de energía y su acaparamiento de superficie para circular y estacionarse.

En una tesis titulada *Genealogía de la arquitectura participativa en la filosofía y el pensamiento crítico*, es ineludible meditar acerca del habitar y de nuestra crisis. El proceso de investigación y estudio de autores como Karl Marx, Simone Weil, Martin Heidegger e Iván Illich nos legó conceptos, reflexiones y miradas críticas que pueden iluminar esta crisis y alternativas para sortearla de manera menos opresiva.

Reuniré aquí algunos de estos pensamientos y sus aportaciones para proponer no solamente el diseño participativo, sino la arquitectura participativa, aludiendo con ella al proceso de producción del entorno construido como totalidad concreta, es decir, compleja. Según el Reporte anual de vivienda 2019 de Infonavit⁴⁵³, el 70% de los mexicanos construye su casa mediante lo que llama “autoconstrucción”, lo cual en realidad es autoproducción. El término “producción social del hábitat” usado por arquitectos, ONG hábitat y académicos para designar ese proceso autogestivo es indicio de un antecedente: Karl Marx.

El núcleo de lo que en tiempos de hegemonía del marxismo se llamó “materialismo” es el hecho de que los seres humanos producimos socialmente nuestro mundo: lo material y lo espiritual. No es el trabajo individual de un Robinson Crusoe, el átomo, el individuo, que luego necesita del dinero y el mercado para relacionarse con los demás humanos en sociedad y en política, mediante un “contrato”, palabra tomada de lo económico. Es el trabajo colectivo de muchos seres humanos, el trabajo socialmente necesario para producir lo que precisamos para la vida de nuestra sociedad, de la humanidad. **Ver cómo en este 2020 se paralizaron ciudades y se desaceleraron las economías debido al encierro de las trabajadoras y los trabajadores en sus casas fue asistir a una prueba empírica planetaria, a la comprobación de las tesis de Marx: sin el trabajo vivo no se mueve el mundo humano, económico y social.**

Reconocer que la producción de arquitectura y ciudad, la materialización de nuestro hábitat construido, es una producción social es un punto de partida para repensar el mundo en el que enfrentaremos no sólo las siguientes pandemias, sino el cambio climático planetario, la crisis socioambiental y, probablemente, un colapso de nuestro mundo.⁴⁵⁴

453 Reporte anual de vivienda 2019, documento en pdf disponible en <https://portalmx.infonavit.org.mx/wps/wcm/connect/6a22332f-f9fe-4f17-8d93-9efc959086b2/ReporteAnualVivienda2019.pdf?MOD=AJPERES&CVID=mW5tCKM> Consultado el 1 de junio de 2020.

454 Carlos Taibo, *Colapso, Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*, Libros de Anarres., Buenos Aires, Argentina, 2017.

Con el concepto “materialista” de producción social Karl Marx pensó no sólo la producción económica, es decir la de mercancías, como solemos entender. Con ese concepto también criticó el fetichismo de la mercancía, el hecho de que una vez presente la mercancía, mistifica: oculta detrás de su fascinante atractivo el proceso de producción social, la labor de los trabajadores que la producen. Repetimos la pandemia rasgó ese velo del fetichismo y nos recordó que el trabajo es el origen social-material de lo que consumimos. Además Karl Marx nos heredó el modo dialéctico de pensar esa producción social y el mundo capitalista en el cual habitamos. Los pares de conceptos contrarios, la contradicción y la dinámica en que las contradicciones se van desenvolviendo en un proceso que no cesa son el movimiento dialéctico del mundo social: La sociedad capitalista es una totalidad concreta en la cual totalidad y contradicción no se explican ni se entienden una sin la otra: cada fenómeno, cada hecho particular, solamente puede comprenderse si se ubica en ese todo y se analiza con todas las determinaciones que lo limitan y al mismo tiempo lo hacen posible. Cuando queremos entender y explicar un proceso atendiendo solamente a uno de los polos contrarios lo mistificamos, lo fetichizamos, como cuando queremos entender el mundo producido sin su productor: el trabajador. **Así, no podemos entender la vivienda sino en el contexto de la totalidad social de la ciudad o el poblamiento rural. Ni podemos entender una ciudad sin el entramado del complejo mundo capitalista actual. No podemos entender la arquitectura como una disciplina autónoma sin inscribirla en el todo social que la determina complejamente.** El arquitecto Gustavo Romero llamó a esa totalidad “construcción social de lo espacial habitable”. Henry Lefebvre usó el concepto “producción social del espacio”.

Pensada así, la arquitectura es una parte inserta en un todo, en medio de cuyas contradicciones y determinaciones es posible y sin las cuales no es posible: esa totalidad concreta es el mundo social, económico, político, histórico, antropológico y cultural. Todas esas determinantes hacen de la arquitectura lo que es y, por ende, no podemos entenderla sin ellas.

Así, cuando las ONG hábitat y los arquitectos que con ellas se acercaron al modo de producir vivienda y hábitat de las clases populares y encontraron eso que Christopher Alexander llama “modo intemporal de construir”, que John Turner vindica como “libertad de construir” y Jean Robert como “libertad de habitar”, los arquitectos de esas ONG lo denominaron con el concepto marxista “producción social del hábitat”. Así como recurrieron al concepto de “complejidad” que Edgar Morin y otros contemporáneos han propuesto, podrían haber usado el de “dialéctica”, el cual viene desde los presocráticos griegos y llegó a su madurez moderna con Hegel y Marx. Para fines didácticos, podemos entenderlo en el ensayo de Karel Kosík *Dialéctica de lo concreto*.

La complejidad, sea llamada dialéctica o complejidad, ha sido pensada desde hace mucho tiempo. Es justo que así sea porque el mundo jamás ha sido simple. El hombre solamente ha podido sobrevivir y prosperar porque ha sido capaz de moverse en la complejidad del mundo natural. Tal vez la complejidad del mundo social moderno capitalista es lo que ahora entra en crisis. Por ello aparecen conceptos como el de “descrecimiento”, que retan nuestro ideologizado sentido común. El mundo moderno está en un proceso que, de no cambiar el rumbo, lo hará colapsar, porque ya no hay reservas

de materiales ni de energía que den abasto a nuestro insaciable consumo. Me refiero a nuestro consumo como especie, aunque pueblos enteros o casi enteros del mundo viven en la miseria, fenómeno que Marx ayuda a explicar mediante el concepto de plusvalía, mucho más potente que el superficial término de corrupción.

En sus *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión*, una pensadora francesa que no alcanzó a ver el final de la segunda guerra mundial, Simone Weil, argumentó que no podemos suponer reservas infinitas de energía o de materiales, ni inventos técnicos que nos permitan encontrarla o extraerla de manera que podamos realizar la utopía de que el trabajo se libere de la opresión y se reduzca al mínimo o, en el extremo, desaparezca. Siempre existirán el trabajo y su dolor, con la opresión social que ejercen sobre los individuos humanos, solamente podemos tratar de paliarlos o aligerarlos.

Si permutamos la utopía que ella (erróneamente, porque Marx permite lecturas menos rígidas) supone en Marx: la desaparición del trabajo vivo, por la utopía capitalista del crecimiento y el desarrollo infinitos, el razonamiento de Simone Weil es matriz del pensamiento complejo que subyace a la idea de decrecimiento: no encontraremos fuentes infinitas de energía ni de materiales, ni podemos esperar hallarlas con los más sofisticados inventos técnicos. **Estamos ante un dilema: o reconocemos que el planeta es limitado y tenemos que decrecer para no colapsar o bien el planeta y su propia dinámica bioenergética nos harán decrecer de manera forzosa y brutal; con fenómenos como las pandemias y otros más graves como la extinción masiva de especies y el calentamiento global generado por la devastación ambiental, especialmente por el uso masivo de combustibles fósiles que producen gases de efecto invernadero.**

No es casual que Simone Weil haya pensado en la limitación de nuestros recursos y la complejidad de la realidad que limita nuestras utopías mientras la segunda guerra mundial asolaba Europa, le tocó atestiguar una lucha despiadada por combustibles, territorios, recursos naturales y mano de obra colonizada.

El posterior pensamiento ecologista, anarquista y marxista, así como las propuestas del decrecimiento, dan testimonio de que pensadoras como Simone Weil pusieron lúcidamente el dedo en la llaga. **No podemos pensar en una producción de arquitectura, y menos de arquitectura participativa, que no se haga consciente de estas ideas de complejidad y del límite infranqueable de los recursos del planeta,**

El otro concepto clave que Simone Weil aportó para que una arquitectura participativa reflexione sobre la producción de arquitectura y ciudad es el de “arraigo”. Nos legó su libro *Echar raíces*, obra inconclusa y póstuma.

La pensadora francesa observó que el exitoso ascenso del fascismo y la guerra fue posible porque el modo de vida moderno desarraiga: destruye la relación de individuos, sociedad y grupos humanos enteros con el suelo nutricio histórico-cultural que alimenta sus vidas. No solamente necesitamos el alimento del pan material, sino el pan espiritual, la cultura, los símbolos, las representaciones, que tienen un carácter local, histórico, están en el pasado compartido de nuestros pueblos.

Nos desarraigan, la guerra, la conquista y la colonización, pero también el dinero y la simplicidad rotunda sus cifras. **Los procesos de la financiarización de la vivienda, de**

las ciudades mercancía, los procesos de especulación con el suelo, las ciudades museo, la llamada gentrificación o encarecimiento y aburguesamiento de sectores mejor ubicados y equipados de la ciudad, todos ellos derivan en el desplazamiento forzoso de población y en la destrucción del patrimonio de los pueblos, o en su enajenación por la privatización y la exclusión. Todo ello es causa de desarraigo.

Esta idea está presente en reflexiones como las del arquitecto Alberto Saldarriaga Roa al criticar la “universalización” de una arquitectura de los países dominantes en detrimento de la cultura arquitectónica local. La “cualidad sin nombre” defendida por Christopher Alexander es tal porque corresponde a nuestro arraigo cultural local, el “modo intemporal de construir” de nuestra cultura, por ello nos hace sentir más plenamente vivos. Y a pesar de haber desigualdad de clases, en la ciudad precapitalista el habitante se reconoce en ella como obra (resultado de la producción social), tal es lo que en *El derecho a la ciudad* Henry Lefebvre llama “habitar”. Ese identificarse del ciudadano con la ciudad que habita es arraigo. Por oposición, lo que Lefebvre llama “hábitat” es la ciudad que ya excluye al ciudadano, lo desarraiga, le impide sentirse más vivo, porque ha destruido su cualidad sin nombre, lo ha despojado de lo que era suyo, y a la obra colectiva la ha privatizado, gentrificado, enajenado o deformado por la urbanización salvaje,

Martin Heidegger es un filósofo contemporáneo de Simone Weil, quien, a diferencia de ella, sobrevivió a la segunda guerra mundial y cuya influencia en los arquitectos y en los teóricos de la arquitectura es explícita, pues aunque no se refirió a la arquitectura sí se refirió al habitar.

El autor de *Ser y tiempo* defendió su arraigo, ya no digamos en Alemania o en la lengua alemana sino en la Selva Negra. Su meditación acerca del habitar, desde su muy personal estilo de filosofar, que él llamó “fenomenología hermenéutica”, es un explorar, reflexionar, como un arqueólogo de la lengua y la cultura, en el habitar según la lengua alemana, y las lenguas más antiguas que Heidegger considera sus orígenes, sus raíces, no sólo entomológicas sino, más ampliamente espirituales, el gótico y, sobre todo, el griego clásico.

La aportación de Heidegger fue preguntar por el sentido del habitar y encontrar que los contemporáneos lo hemos perdido u olvidado, así como Christopher Alexander dice que asistimos a un quiebre en el lenguaje de patrones por el cual tenemos que volver a cruzar el portal para reencontrar ese lenguaje y, con él, el modo intemporal de construir y la cualidad sin nombre.

El énfasis de Martin Heidegger en la productividad del habitar emerge de su raíz griega en la palabra “poesía” (poiesis), y del verso de Hölderlin “poéticamente habita el hombre”. Es un concepto central para entender la defensa que hace Iván Illich del derecho de habitar en nuestras propias huellas y la defensa de la libertad de habitar que hace Jean Robert, así como la que realiza John Turner de la libertad para construir. Heidegger nutre también la reflexión del arquitecto colombiano Saldarriaga Roa sobre la arquitectura como producción cultural y, como ya dijimos, la vindicación de Christopher Alexander del modo intemporal de construir.

Para Marx y marxistas como Lefebvre, el habitar es activo por ser obra de la producción social, el trabajo humano colectivo y social. Para Simone Weil y Martin Heidegger el habitar es importante por tener sus raíces ontológicas en la cultura local, histórica, en la

lengua propia. El arquitecto Jean Robert ensaya la fenomenología hermenéutica que el filósofo de la Selva Negra hizo con el alemán haciendo pequeñas fenomenologías del habitar en la lengua náhuatl y en el japonés. Gaston Bachelard hizo una fenomenología de *La poética del espacio* a partir de versos de poetas franceses.

Quizá esos ejemplos harán que no nos avergoncemos de las tradiciones culturales y locales propias para defender un patrimonio vivo, como hizo un movimiento ciudadano en Cuernavaca con el Casino de la Selva, el pueblo de Atenco y Texcoco frente al aeropuerto o hacen hoy los pueblos del Istmo y la región maya frente a los megaproyectos de desarrollo que amenazan sus comunidades, sus culturas, sus entornos naturales, su patrimonio vivo. Podemos y debemos transformar nuestro entorno urbano y arquitectónico, de hecho iniciamos este texto con la reflexión de Ángela Giglia afirmando que necesitamos repensar nuestras ciudades. **Siempre son mejorables nuestros entornos contruidos (y naturales) pero para mejorarlos debemos comenzar por no destruirlos.**

Otro concepto que aporta Heidegger es el de técnica. Él no se refiere simplemente a lo instrumental, sino al emplazamiento en que ponemos a los entes, a las cosas, naturales y sociales, cuando los pensamos técnicamente. Pensarlos y tenerlos presentes técnicamente es forzarlos, violentarlos y obligarlos a ser para nosotros energía, materiales, recursos para producir. Heidegger piensa que esta mirada instrumentalizante que llamamos técnica (lo que Max Horkheimer llamó “razón instrumental” y Edgar Morin: “inteligencia ciega”) sólo podrá cambiar si logramos relacionarnos de otra manera con el sentido del ser: no sólo el sentido de ser humanos (algo como la “cualidad sin nombre” que nos hace sentir más vivos, aunque implica un matiz de muerte, según Alexander) sino el sentido del ser de los entes.

Lo que Marx ve como ocultamiento o mistificación del trabajo humano o de la producción social por la fetichización de la mercancía y la opresión del capital sobre los seres humanos, Simone Weil lo ve como arrancar al ser humano de las raíces de su cultura y herencia espiritual viva, el desarraigo. Eso es muy parecido a lo que Martin Heidegger reflexiona cuando afirma que han caído en el olvido el sentido del ser y el sentido del habitar, que miramos a la naturaleza técnica e instrumentalmente. En los tres pensadores hay una ontología, una pérdida ontológica y la necesidad de recuperar una relación originaria.

¿Puede haber una arquitectura que no mistifique la producción social?, ¿una arquitectura que no desarraigue y destruya la herencia viva del pasado de las comunidades y sus pueblos?, ¿una arquitectura que no instrumentalice al entorno, sino que lo afinque en lo que Heidegger llama la “cuaternidad”: el suelo, el cielo, los mortales (los humanos) y los divinos (en una mirada laica, el legado espiritual de los pueblos que llamamos “cultura” y que en las clases populares y aun fuera de ellas tiene una expresión religiosa)?

Por su parte, Iván Illich asume, como Simone Weil y como Heidegger, un profundo respeto por el pensamiento antiguo y medieval, lo cual le da una distancia para pensar al mundo moderno, al igual que a los otros dos autores mencionados. Illich también reflexiona acerca del habitar. Él piensa que un mundo humano donde sean posibles la amistad y la justicia (ideal aristotélico de Iván Illich, equivalente al arraigo de Weil, al socialismo o la

emancipación en Marx y afín al ideal de serenidad y recuperación del sentido del ser y del habitar de Heidegger) es posible solamente si las herramientas no sobrepasan al ser humano y le hacen perder la convivencialidad.

Una herramienta como el teléfono de los tiempos de Illich era convivencial porque permitía a las personas comunicarse, pero no las hacía dependientes ni destruía su convivencialidad: su capacidad de relacionarse con otras personas humanamente, con amistad y con justicia.

Probablemente no podemos decir lo mismo de un smart phone, una Tablet o una computadora conectada a internet. Esta tecnología nos ha hecho perder el control sobre nuestros datos, vulnerables a la pérdida por robo y vulnerables a la violación de nuestra intimidad. Aparentemente la internet nos ha comunicado con personas de todo el planeta, pero frecuentemente nos ha incomunicado de quienes están a nuestro lado. A tal grado que desconectarnos de internet para convivir con nuestra pareja, hijos o amistades, a muchas y muchos nos implica un esfuerzo: uno de estos dispositivos no es ya una herramienta convivencial.

Una de las características que hace una herramienta convivencial a un libro o una máquina de coser individual, pero no convivencial al automóvil y su dependencia de las redes carreteras, es, como ha criticado Jean Robert, discípulo de Illich, porque esas herramientas devoran nuestro tiempo, nuestras vidas. Robert las llama cronófagos. Recordemos el tiempo que pasamos en el automóvil o en un transporte público, atorados en el congestionamiento vial, para ir del trabajo o la escuela a casa y viceversa. En sus *Reflexiones antediluvianas*, Karel Kosík escribió que la ciudad ha perdido su arquitectónica porque todo se ve como funciones, entre las cuales, la función imperante es el transporte. No dice *arquitectónica* en el sentido de su arquitectura, sino de la sabiduría en la cultura de los pueblos que les permite distinguir lo esencial de lo accesorio, las jerarquías de valores.

Iván Illich señaló que la hipertrofia de las herramientas, que no son sólo instrumentos, sino instalaciones o sistemas como la red carretera, los sistemas de salud o educación, aunque inicialmente y a cierta escala son convivenciales y mejoran nuestras vidas, cuando su escala se agiganta son contraproductivos y contraproducentes: impiden o limitan la convivencialidad e invierten fines y medios, tema caro a Simone Weil, y en cierta medida, como concepto de enajenación y de alienación, a Marx. Son no convivenciales, pues ya no somos los seres humanos quienes usamos a la herramienta sin perder nuestra autonomía, sino que ella nos esclaviza, nos desarraiga, nos hace olvidar el sentido del habitar. No es convivencial la herramienta, la instalación, el sistema, la red, la ciudad abstracta, instrumentalizada, ciudad mercancía, privatizada, gentrificada, o como diría Karel Kosík, sin arquitectónica, sin poética ni sentido de lo sublime, solamente de lo espectacular, de grandes bibelots.

La arquitectura participativa tendría que ser consciente de que es una producción social, la cual es dialéctica, y que trabajar con sus contradicciones y complejidades requiere del diálogo entre los actores de la producción y sus saberes. Tendría que ser una arquitectura que busque respetar el arraigo y no produzca desarraigo, que no olvide que produce en un planeta con energías y recursos materiales limitados, por más sofisticadas técnicas que ingenie. Sería una arquitectura preocupada por

no olvidar o por tratar de recuperar el sentido del habitar local, vernáculo, arraigado en la cultura y la lengua de los pueblos. Una producción arquitectónica que no imponga a la naturaleza comportarse como mera energía o insumos, sino que trate de producir como la naturaleza y no contra ella. Una arquitectura que procure no olvidar la escala de la convivencialidad; en la cual el habitante sea un fin y no un medio (un medio para la ganancia, como es en el mercado), y con escalas que no sean contraproducentes.

La influencia de estos pensadores es explícita en arquitectos como Christopher Alexander, Michael Pyatock, John Turner, Jean Robert y en escritores que han reflexionado sobre la arquitectura como el filósofo checo Karel Kosík. Así queremos asumirla explícitamente en la línea de investigación Arquitectura, Diseño, Complejidad y Participación. Para el diseño participativo de arquitectura y para la arquitectura participativa como producción social del hábitat asistida, estos autores son una invitación a la reflexión crítica y al diálogo. En ADCP; opinamos que es estos autores deben ser parte de la formación universitaria de los arquitectos.

El problema de nuestra crisis del habitar es demasiado complejo para que los especialistas lo puedan resolver solos. La crisis del habitar es la de nuestro sistema- mundo, de nuestra manera de producir y reproducir nuestra vida material y espiritual, incluido nuestro entorno construido.

Por ello no podemos descartar ni despreciar el saber de nadie, ni el de los arquitectos ni el de ningún otro participante. Necesitamos el concurso de todos. Así, en ADCP, pensamos que la participación en arquitectura no surge de la voluntad de algunos, resulta de lo complejo del problema del habitar.

Cuando la antropóloga Ángela Giglia nos invita a pensar de nuevo y con profundidad en nuestras viviendas y ciudades, nos parece que la respuesta a la invitación no puede ser solamente de los especialistas. **La respuesta tiene que ser de sociedades democráticas, sociedades en las cuales decidir colectivamente el futuro de nuestras ciudades, nuestros poblamientos rurales y territorios pueda beneficiarse de los saberes, opiniones y esfuerzos de todos los actores implicados y corresponsables.**

Bibliografía y mesografía

- Aguirre Rojas, Carlos, *Chiapas, planeta Tierra*, Contrahistorias, La otra mirada de Clío, México, 2006.
- Alexander, Christopher, "A city is not a Tree", *Design*, London: Council of Industrial Design, No. 206, 1966.
- Alexander, Christopher, *El modo intemporal de construir*, Barcelona, España, Ed. Gustavo Gili, 1981.
- Alexander, Christopher, entrevistado en *Función de la arquitectura moderna*, Navarra, España, Ed. Salvat, 1974.
- Alexander, Christopher, (2008). "La ciudad no es un árbol". *Cuadernos de Arquitectura y Nuevo Urbanismo* (5) págs. 33- 34.
- Alexander, Christopher, *Un lenguaje de patrones*, Barcelona, España, Ed. Gustavo Gili, 1980.
- Alva Martínez, Ernesto, "La enseñanza de la arquitectura, en González, Gortázar, Fernando, *Arquitectura Mexicana del siglo XX*, México, México, Conaculta,, 2004.
- Arellano Ortiz, Fernando, "Para superar el capitalismo, el valor de uso debe prevalecer sobre el valor de cambio: David Harvey, en *Marxismo Crítico*, <https://marxismoocritico.com/2012/10/29/para-superar-el-capitalismo-el-valor-de-uso-debe-prevalecer-sobre-el-valor-de-cambio/> publicado el 29/10/2012 Consultado el 11/11/2016.
- Ascher, Françoise, *Los nuevos principios del urbanismo*, Alianza, Madrid, España, 2004.
- Bachelard, Gastón, *La poética del espacio*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2000.
- Betto, Frei, "Posdemocracia", en la revista *Coyuntura, Pensemos en política*, Enero-junio de 2019, México, PRD.
- Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, Vol. I, Aguilar, versión en pdf.
- Boff, Leonardo, *El despertar del águila*, Trotta, Madrid, España, 2000.
- Bosquet, Michel - André Gorz, *Ecología y libertad. Técnica, técnicos y lucha de clases*, Gustavo Gili, Barcelona, España, 1979.
- Campuzano Montoya, Irma, *Sobre el populismo*, PRD, México, 2018.
- Calla, Hernando, "La convivencialidad de Iván Illich. ¿Una teoría general de las herramientas?", pág 4. Disponible en pdf en <https://www.ivanillich.org.mx/ideas.htm> Consultado el 3 de mayo de 2018.

Capella, Juan Ramón en el Prólogo a Simone Weil, *Echar Raíces*, Trotta, Madrid, España, 1996.

Castañeda Carmona, Ulises, *Fundamentos científico sociales del diseño participativo*, Tesis de maestría en la UNAM, en proceso de terminación (borrador facilitado por el autor).

Castro Merrifield, Francisco, y Pablo Lazo Briones (comps.), Slavoj Žižek: *Filosofía y crítica de la ideología*, Universidad Iberoamericana, México, 2011.

Constant, *La Nueva Babilonia*, Gustavo Gili, Barcelona, España, 2009.

Corbí, Mariá, *El conocimiento silencioso, Las raíces de la cualidad humana*, Fragmenta Editorial, Barcelona, España, 2016.

Cortés-Galán, Araceli, (coordinadora) *La participación de Israel en la militarización de México*, Stop The Wall y Para Leer en Libertad AC, México, 2019.

Davis, Mike, *Planeta de ciudades miseria*, Akal, Madrid, España, 2014.

De Angelis, Massimo, “Marx y la acumulación primitiva, El carácter continuo de los cercamientos capitalistas”, *Tehomai 26*, segundo semestre de 2012.
https://www.google.com.mx/search?source=hp&ei=lgkAXIOaAo2isAXCibGYDQ&q=De+Angelis%2C+Massimo%2C+%E2%80%9CMarx+y+la+acumulaci%C3%B3n+primitiva%2C+El+car%C3%A1cter+continuo+de+los+cercamientos+capitalistas&btnK=Buscar+con+Google&oq=De+Angelis%2C+Massimo%2C+%E2%80%9CMarx+y+la+acumulaci%C3%B3n+primitiva%2C+El+car%C3%A1cter+continuo+de+los+cercamientos+capitalistas&gs_l=psy-ab.3...825.825..2380...0.0..0.167.167.0j1.....0....1j2..gws-wiz.....0.HPVdok0Uu1U
 Consultado el 15 de noviembre de 2018.

Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Pre-textos, Valencia, España, 2002.

De Sousa Santos, Boaventura, *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, México, Siglo XXI, 2009.

Eagleton, Terry, *El sentido de la vida*, Paidós, Barcelona, España, 2008.

Ende, Michael, *Momo (o la extraña historia de los ladrones del tiempo y de la niña que devolvió el tiempo a los hombres)*, Alfaguara, México, 2004.

Enet, Mariana, Gustavo Romero, Rosas Olivera, *Herramientas para pensar y crear en colectivo en programas intersectoriales del hábitat*, Córdoba, Argentina, Red XIV.F “Tecnologías sociales y producción social del hábitat”: Subprograma XIV Tecnologías para viviendas de interés social HABYTED del Programa iberoamericano de ciencia y tecnología para el desarrollo CYTED, 2008.

Enet, Mariana, exposición para el segundo Congreso Nacional de Vivienda- Congreso Latinoamericano de Estudios Urbanos, material en PPT, Mayo de 2015.

Engels, Friedrich, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, 2011, Consultado el 7 de mayo de 2016, disponible en pdf en internet <http://old.cjc.es/wp-content/uploads/2011/05/La-situaci%C3%B3n-de-la-clase-obrera-en-Inglaterra.pdf>
 Esteva, Gustavo, “Escapar del horror”, en *La Jornada*, 16 de diciembre de 2019, <https://www.jornada.com.mx/2019/12/16/opinion/018a2pol> Consultada el 16 de diciembre de 2019.

Escalante Gonzalbo, Fernando, “Neoliberalismo como proyecto cultural en América Latina”. Video: <https://www.youtube.com/watch?v=UYJlj2d3bdY> Consultado el 1 de noviembre de 2018.

Escalante Gonzalbo, Fernando, “Senderos que se bifurcan, Reflexiones sobre neoliberalismo y democracia”, *Conferencias magistrales, Temas de la democracia 28*, INE, México, 2017. https://www.google.com.mx/search?ei=mwkAXP2BBoTmtQW-pqTwbQ&q=Escalante+Gonzalbo%2C+Fernando%2C+%E2%80%9CSenderos+que+se+bifurcan%2C+Reflexiones+sobre+neoliberalismo+y+democracia%E2%80%9D%2C+Conferencias+magistrales%2C+&oq=Escalante+Gonzalbo%2C+Fernando%2C+%E2%80%9CSenderos+que+se+bifurcan%2C+Reflexiones+sobre+neoliberalismo+y+democracia%E2%80%9D%2C+Conferencias+magistrales%2C+&gs_l=psy-ab.3...60162.60162..60586...0.0..0.0.0.....0....1j2..gws-wiz.WZ7HIGJEPTk Consultado el 15 de noviembre de 2018.

EZLN (Subcomandantes Galeano y Moisés), “300”. Primera parte: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/20/300-primera-parte-una-finca-un-mundo-una-guerra-pocas-probabilidades-subcomandante-insurgente-moisés-supgaleano/> Segunda parte: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/21/300-segunda-parte-un-continente-como-patio-trasero-un-pais-como-cementerio-un-pensamiento-unico-como-programa-de-gobierno-y-una-pequena-muy-pequena-pequenisima-rebeldia-subcomandante-insurgente/> Tercera parte: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/08/22/300-tercera-y-ultima-parte-un-desafio-una-autonomia-real-una-respuesta-varias-propuestas-y-algunas-anecdotas-sobre-el-numero-300-subcomandante-insurgente-moisés-supgaleano/> Consultados el 25 de octubre de 2019.

EZLN *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, blog *Zapateando*, zapateando.wordpress.com/sexta-declaracion-de-la-selva-lacandona/ Consultado el 8 de octubre de 2019.

Fazio, Carlos, “Tren Maya: la consulta y el despojo”, *La Jornada*, 6 de diciembre de 2019, <https://www.jornada.com.mx/2019/12/16/politica/016a1pol?fbclid=IwAR0YuEDcECxrlUzTE8wzy1lrKGuauOatO5paXadae2pOvseVd-loiW0CClI#.Xfer0SbBHHQ.facebook> Consultado el 6 de diciembre de 2019.

Federici, Silvia, *Calibán y la bruja, Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Historia 9, Traficantes de sueños. <https://www.google.com/search?q=Federici%2C+Silvia%2C+Calib%C3%A1n+y+la+bruja%2C+Mujeres%2C+cuerpo+y+acumulaci%C3%B3n+originaria%2C+Historia+9%2C+Trafi>

cantes+de+sue%C3%B1os&ie=utf-8&oe=utf-8&client=firefox-b-ab Consultado el 15 de noviembre de 2018.

Foucault, Michel, *Genealogía del racismo*, Editorial Altamira, La Plata, Argentina, 1976.

Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, México, México, Siglo XXI, 1970.

Freire, Paulo, *La educación como práctica de la libertad*, México, 1996.

Fromm, Erich, *El corazón del hombre: su potencia para el bien y para el mal*, FCE, México 1983.

Fromm, Erich, *Sobre la desobediencia*, Paidós, Barcelona, 1984.

Fuentes Morua, Jorge, *Marx-Engels. Crítica al despotismo urbano: 1839-1846*, Universidad autónoma Metropolitana, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad Iztapalapa, México, 1991.

García Vázquez, Carlos, *Antípolis, El desvanecimiento de lo urbano en el Cinturón del Sol*, Barcelona, España, Gustavo Gili, 2011.

Giglia, Ángela, "Hacia una redefinición de la habitabilidad. Perspectivas teóricas y prácticas de los habitantes", en Héctor Quiroz Rothe (compilador), *Aproximaciones a la historia del urbanismo popular. Una mirada desde México*, UNAM, México, 2014.

Giglia, Ángela, "Repensar las ciudades desde el encierro doméstico", página 10 del texto publicado en *Academia.edu*, disponible en pdf https://www.academia.edu/43024004/REPENSAR_LAS_CIUDADES_DESDE_EL_ENCIERRO_DOMESTICO Consultado el 15 de junio de 2020.

Gilly, Adolfo y Rhina Roux, "Capitales, tecnologías y mundos de la vida, El despojo de los cuatro elementos", Revista *Herramienta*, No. 40, 2009.

https://www.google.com/search?client=firefox-b-ab&ei=JwoAXMyRBYu0tQWFhZ7wBQ&q=Gilly%2C+Adolfo+y+Rhina+Roux%2C+%E2%80%9CCapitales%2C+tecnolog%C3%ADas+y+mundos+de+la+vida%2C+El+despojo+de+los+cuatro+elementos%E2%80%9D%2C+&oq=Gilly%2C+Adolfo+y+Rhina+Roux%2C+%E2%80%9CCapitales%2C+tecnolog%C3%ADas+y+mundos+de+la+vida%2C+El+despojo+de+los+cuatro+elementos%E2%80%9D%2C+&gs_l=psy-ab.3...39479.39479..41056...0.0..0.0.....1....1j2..gws-wiz.MFasFxmp_6M Consultado el 15 de noviembre de 2018.

Gómez, Ricardo y Teresa González, *El sueño de Lu Shzu*, Edelvives, Zaragoza, España, 2011.

González García, Carlos, "Iniciativa de ley para el desarrollo agrario: nueva reforma estructural", en *La Jornada*, 3 de noviembre de 2018:

http://www.jornada.com.mx/2018/11/03/opinion/015a1pol?fbclid=IwAR0Og-mJrAUEv4fAVAJa_TGBJU56KgzRcocZsY7dZLKAVAZC_29RDnz9tY# Consultada el 2 de noviembre de 2018.

- Gramsci, Antonio, "El príncipe moderno", en *La política y el Estado moderno*, Público, Madrid, España, 2009.
- Guzmán, Fernando, "Alerta sobre la sexta extinción masiva de especies en la Tierra", en *Gaceta UNAM* del 29 de abril de 2019, disponible en: <https://www.gaceta.unam.mx/gran-colapso-de-la-civilizacion-para-2050/> Consultado el 28 de octubre de 2019.
- Hardt, Michael, y Antonio Negri, *Imperio*, Paidós, Barcelona, España, 2005.
- Habraken, N. John, "Antes y después de la vivienda moderna", en Montaner, Josep Maria, *La arquitectura de la vivienda colectiva*, Editorial Reverté, Barcelona, España, 2015.
- Habraken, N. John, "Soportes. Una alternativa al alojamiento de masas" en Hereu, P., et. al., *Textos de arquitectura de la modernidad*, Madrid, España, Nerea, 1994.
- Harvey, David entrevistado por Fernando Arellano Ortiz, "Para superar el capitalismo, el valor de uso debe prevalecer sobre el valor de cambio: David Harvey, en *Marxismo Crítico*, <https://marxismocritico.com/2012/10/29/para-superar-el-capitalismo-el-valor-de-uso-debe-prevalecer-sobre-el-valor-de-cambio/> publicado el 29/10/2012. Consultado el 11/11/2016.
- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Ediciones Solar, Bogotá, Colombia, 1982.
- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio para uso de sus clases*, Alianza Editorial, Madrid, España, 2015.
- Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.
- Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, Alianza Editorial, Madrid, España, 2006.
- Heidegger, Martin, "Construir, habitar, pensar" en *Conferencias y artículos*, Odós, Barcelona, España, 1994.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, Edición Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Santiago de Chile, (Sin Fecha).
- Heidegger, Martin, "La pregunta por la técnica", *Conferencias y artículos*, Odós, Barcelona, España, 1994.
- Heidegger, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Editorial Trotta.
- Heidegger, Martin, "...Poéticamente habita el hombre...", en *Conferencias y artículos*, Odós, Barcelona, España, 1994.
- Heinz Holz, Hans, *De la obra de arte a la mercancía*, Gustavo Gili, Barcelona, España, 1979.
- Harvey, David, "El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión", revista *Social Register*, 2004, CLACSO, México, 2005.

<https://www.google.com/search?q=Harvey%2C+David%2C+%E2%80%9CEI+%E2%80%9Cnuevo%E2%80%9D+imperialismo%3A+acumulaci%C3%B3n+por+desposesi%C3%B3n%E2%80%9D%2C+revista+Social+Register%2C+2004%2C+CLACSO%2C+M%C3%A9xico%2C+2005&ie=utf-8&oe=utf-8&client=firefox-b-ab> Consultada el 2 de noviembre de 2018.

Hasan, Arif, “El concepto de ciudad de clase mundial y sus repercusiones en la planificación urbana para las ciudades de la región Asia Pacífico”, en Sugranyes y Charlotte Mathivet (editoras), *Ciudades para tod@s, Por el derecho a la ciudad, propuestas y experiencias*, Santiago de Chile, Habitat International Coalition, 2010.

Hass, Andrew W., *Hegel and the art of negation, negativity, creativity and contemporary toughness*, IB Tauris & Co Ltd, London, Great Britain, 2014.

Hereu, Pere, et al, *Textos de arquitectura de la modernidad*, Nerea, Madrid, España, 1994.

Hernández Alpízar, Javier, *Arquitectura, participación y epistemología en la Producción Social del Hábitat*, Tesis de Maestría, Facultad de Arquitectura, UNAM, México, 2016.

Hernández Alpízar, Javier, *Periodismo y filosofía, informe académico por actividad profesional*, UNAM, México, 2013.

Held, K., (2003), “La crisis del presente y el inicio de la filosofía. Acerca de la relación Husserl- Heidegger”, en Ángel Xolocotzi, coordinador, *Hermenéutica y fenomenología*, Primer coloquio, *Cuadernos de filosofía*, No. 34, Universidad Iberoamericana, México.

Hinkelammert, Franz, *Hacia una crítica de la razón mítica*, versión en pdf. Disponible en https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&sxsrf=ALeKk00lv7M3rmh_KTvlOpvME-novX9COA%3A1594326317028&ei=LX0HX4KgAYyasQXa-7mgAQ&q=Hinkelammert%2C+Franz%2C+Hacia+una+cr%C3%ADtica+de+la+raz%C3%B3n+m%C3%ADtica&oq=Hinkelammert%2C+Franz%2C+Hacia+una+cr%C3%ADtica+de+la+raz%C3%B3n+m%C3%ADtica&gs_lcp=CgZwc3ktYWIQAzoECAAAQR1C56I5YuepeYN_tXmgAcAN4AIABxQGIAcUBkgEDMC4xmAEAoAECOAEBqgEHZ3dzLXdpeg&sclient=ps-sy-ab&ved=0ahUKEwjC6qCugMHqAhUMTawKHdp9DhQQ4dUDCAs&uact=5 Consultado el 8 de junio de 2020.

Horkheimer, Max, y Theodor Adorno, (2002), *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, España, Editorial Trotta.

Horkheimer, Max, y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Ed. Trotta, Madrid, España, 2009.

Iglesia, Rafael E. J., *Habitar, diseñar*, Nobuko, Buenos Aires, Argentina, 2010.

Illich, Iván, *La convivencialidad*, en *Obras Reunidas*, Vol. 1., FCE, México, 2006.

Instituto del Fondo Nacional de la Vivienda para los Trabajadores, *Reporte anual de la vivienda 2019*, Infonavit, México, 2019, documento en pdf disponible en <https://portalmx.infonavit.org.mx/wps/wcm/connect/6a22332f-f9fe-4f17-8d93-9efc959086b2/ReporteAnualVivienda2019.pdf?MOD=AJPERES&CVID=mW5tCKM> Consultado el 1 de junio de 2020.

Jacobs, Jane, *Muerte y vida de las grandes ciudades*, Madrid, España, Capitán Swing Libros, 2011.

Janiaud, Joël, Simone Weil. *La atención y la acción*, Jus, México, 2010.

Jiménez Ocampo, Diego Armando, *Saber ambiental y restauración ecológica como parte de una aproximación a una propuesta didáctica para la línea de investigación Arquitectura; Diseño, Complejidad y Participación, Informe de investigación*, UNAM, México, 2019.

Kosík, Karel, *Dialéctica de lo concreto, Estudio sobre los problemas del hombre y del mundo*, Grijalbo, México, México, 1967.

Kosík, Karel, “El triunfo del método sobre la arquitectónica”, en *Reflexiones antediluvianas*, México, México, Ítaca, 2012.

Kosík, Karel, “La ciudad y la arquitectónica del mundo”, *Reflexiones antediluvianas*, México, México, Ítaca, 2012.

Kosík, Karel, *El individuo y la historia*, Buenos Aires, Argentina, Letra E., 1991.

Koolhaas, Rem, *Espacio basura*, Gustavo Gilli, Barcelona España, 2007.

Kraus, Arnoldo, “Ética para la ciencia”, *Nexos*, Mayo de 2018, Núm. 485, Año 41, Vol. XL.

Kroll, Lucien, “Todo es paisaje”, documento traducido del texto *Tout est paysage*, Editions Sens et Tonka, París, 2001. Documento parte de los materiales del DVD de la línea de investigación ADCP. Una versión en video, traducida al italiano puede encontrarse en <http://www.esamearchitetto.info/lucien-kroll-tutto-e-paesaggio/> (Consultado el 29 de mayo de 2017).

Le Corbusier y Françoise de Pierrefeu, *La casa del hombre*, Barcelona, España, Apóstrofe, 1999.

Le Corbusier, “Estética del ingeniero, arquitectura”, en Pere Hereu et al, *Textos de arquitectura de la modernidad*, Madrid, España, Nerea, 1994.

Lefebvre, Henry, *El derecho a la ciudad*, Barcelona, España, Ediciones Península, 1969.

Lefebvre, Henry, *La producción del espacio*, Capitán Swing, Madrid, España, 2013

Lefebvre, Henry, *La revolución urbana*, Alianza Editorial, España, 1972.

- Lefebvre, Henry, *Síntesis del pensamiento de Marx*, Editorial Nova Terra, Barcelona, España, 1976.
- Lenin, Vladimir Illich, “En torno a la dialéctica”, *Obras*, Tomo IV, Ed. Progreso, Moscú, URSS.
- Levinas, Emmanuel, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Editorial Síntesis, Madrid, España, 1967.
- Livingston, Rodolfo, *Arquitectos de familia: el método*, Nobuko, Buenos Aires, Argentina, 2002.
- López, Patricia, “El cambio climático, síntoma del crecimiento humano desmedido”, en *Gaceta UNAM* del 3 de diciembre de 2018 disponible en <https://www.gaceta.unam.mx/el-cambio-climatico-sintoma-del-crecimiento-humano-desmedido/> Consultado el 28 de octubre de 2019.
- López Rangel, Rafael et al, *La complejidad y la participación en la producción de arquitectura y ciudad*, México, México, UNAM, 2014.
- Lund Medina, Andrés, *México en la discordancia de los tiempos y la urgente necesidad de otros tiempos y otra izquierda, anticapitalista y ecosocialista*, UciRed y El Rebozo Palapa Editorial, Oaxaca y Monterrey, México, 2012.
- Marcos, Subcomandante, *Escritos sobre la guerra y la economía política*, Pensamiento Crítico Ediciones, México, 2017.
- Marina, José Antonio, *El vuelo de la inteligencia*, Debolsillo, Barcelona, España, 2000.
- Martín Juez, Fernando, *Contribuciones para una antropología del diseño*, Gedisa, Barcelona, España, 2002.
- Marx, Karl, “Crítica de la dialéctica y la filosofía hegeliana en general”, en *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, Grijalbo, México, 1958.
- Marx, Karl, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Biblioteca Nueva, Madrid, España, 2010.
- Marx Karl, *El Capital, Crítica de la economía política, Libro primero, El proceso de producción de capital*, Siglo XXI, México, 2008.
- Marx, Karl, “El porvenir de la comuna rural rusa”, en *Antología*, Selección e introducción de Horacio Tarcus, Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina, 2015.
- Marx, Karl, “Epílogo a la segunda edición” de *El Capital, Crítica de la economía política, Libro primero, El proceso de producción de capital*, Siglo XXI, México, 2008.
- Marx, Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, México, 1982.

Marx, Karl, "La llamada acumulación originaria" Libro i, sección VII de *El Capital*, en Karl Marx, *Antología*, Selección e introducción de Horacio Tarcus, Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina, 2015.

Marx, Karl, "Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política", en Karl Marx, *Antología*, Selección e introducción de Horacio Tarcus, Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina, 2015.

Massé Narváez, Carlos, "La complejidad en la totalidad dialéctica", *Sociologías*, Porto Alegre, Año 8, No. 15, enero-junio de 2006, págs. 56-87.

Massolo, Alejandra, "Memoria del Pedregal, memoria de mujer", *Mujeres para el Diálogo*, México, 1988.

Maupassant, Guy de, *El Horla*, Ed. Alianza, México 1994.

Miranda, José Porfirio, *Apelo a la razón, Teoría de la ciencia y crítica del positivismo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, España, 1988.

Miranda, José Porfirio, *Hegel tenía razón, El mito de la ciencia empírica*, UAM Iztapalapa, México, 1988.

Mongin, Olivier, *La condición urbana. La ciudad en la hora de la mundialización*, Paidós, Buenos Aires, Argentina, 2006.

Montaner, Josep Maria, et al, *Arquitectura y política, Ensayos para mundos alternativos*, Ed. Gustavo Gili, Barcelona, España, 2011.

Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, España, Gedisa, 1998.

Morin, Edgar, y Anne Brigitte Kern, *Tierra Patria*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires Argentina, 2004.

Moro Abadía, Óscar, *La perspectiva genealógica de la historia*, Universidad de Cantabria, Santander, España, 2008.

Mumford, Lewis, *Historia de las utopías*, Pepitas de Calabaza Ed., La Rioja, España, 2013.

Muñoz Cosme, Alfonso, *El proyecto de arquitectura, Concepto, proceso y representación*, Barcelona. España, Editorial Reverté, 2008.

Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral, Un escrito polémico*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1996.

Ortiz, Enrique, *Producción Social de la Vivienda y el Hábitat. Bases conceptuales y correlación con los procesos habitacionales*, México, México, Habitat International Coalition, 2012.

- Ortuño, Antonio, "Historia", en Daniel Saldaña París, *Un nuevo modo. Antología de narrativa mexicana actual*, UNAM, México, 2012.
- Palazón Mayoral, María Rosa, "Rebelión de los diseñadores. Lo útil y lo placentero", en *Archipiélago, Revista cultural de Nuestra América* No. 77, julio- septiembre de 2012.
- Pallasmaa, Juhani, *Habitar*, Gustavo Gili, Barcelona, España, 2016.
- Pyatok, Michael y Hanno Weber. "Reaprendiendo a diseñar en arquitectura, una alternativa educativa frente al cambio, en *Arquitectura y autogobierno* 1, Escuela Nacional de Arquitectura Autogobierno UNAM, octubre, 1976.
- Robert, Jean, A reflection on "the idea of a town" and on the reality of cities in an uncertain time, 2012, *Grain*, Consultado el 6 de mayo de 2016, https://www.grain.org/bulletin_board/entries/4596-a-reflection-on-the-idea-of-a-town-and-on-the-reality-of-cities-in-an-uncertain-time
- Robert, Jean, "El análisis del fetichismo de las mercancías, aportación primordial de Karl Marx" intervención en el CIDECI de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, el 2 de enero de 2011. Disponible en el sitio *Bienvenidos a una lectura con Iván Illich*, en la sección "Ideas" <http://www.ivanillich.org.mx/ideas.htm> Consultado el 8 de mayo de 2018.
- Robert, Jean, *La libertad de Habitar*, México, México, Habitat International Coalition, 1999.
- Robinson, William J., "La globalización como cambio de época", en *América Latina y el capitalismo global, Una perspectiva crítica de la globalización*, México, 2008, Siglo XXI.
- Rolnik, Raquel, "Esto no es un prólogo" en Manuel Martín Hernández y Vicente Días García (editores), *Visiones del hábitat en América Latina, Participación, autogestión, habitabilidad*, Ed. Reverté, Barcelona, España, 2018.
- Romero Fernández, Gustavo, José U. Salceda Salinas, Javier Hernández Alpízar y Ulises Castañeda Carmona, "El diseño participativo: de la crítica a la praxis", en Manuel Martín Hernández y Vicente Días García (editores), *Visiones del hábitat en América Latina, Participación, autogestión, habitabilidad*, Reverté, Barcelona, España, 2018.
- Romero, Gustavo, Rosas Olivera, Rosendo Mesías, Mariana Enet et al, *Herramientas de planeamiento participativo para la gestión local y el hábitat*, La Habana, Cuba, Red XIV.F Tecnologías sociales y producción social del hábitat: Subprograma XIV Tecnologías para viviendas de interés social HABYTED del Programa iberoamericano de ciencia y tecnología para el desarrollo CYTED., 2007 ENET
- Romero, Gustavo y Rosendo Mesías (coordinadores), *La participación en el diseño urbano y arquitectónico en la producción social del hábitat*, La Habana, Cuba, Red XIV.F "Tecnologías sociales y producción social del hábitat": Subprograma XIV Tecnologías para viviendas de interés social HABYTED del Programa iberoamericano de ciencia y tecnología para el desarrollo CYTED, 2007, págs.69 y ss.

Romero, Gustavo, *Participación, hábitat y vivienda, ensayo para la maestría*, Facultad de Arquitectura, UNAM, México, 2012.}

Roux, Rhina, *El Príncipe Mexicano. Subalternidad, Historia y Estado*. ERA, México, 2004.

Sandoval Vázquez, Daniel, Tren Maya, Sembrando Vida y Corredor Transístimco (impactos en el valor de uso territorial de las comunidades indígenas y campesinas), Centro de Estudios para el Cambio en el Campo (CECCAM), México, 2020.
<http://ceccam.org/sites/default/files/Completo.pdf> Consultado el 9 de junio de 2020.

Sanoff ,Henry, *Participatory Designes, Theorie & Techniques*, North Carolina State University, USA; 1990.

Salceda Salinas, José Utgar, *Arquitectura participativa, Una propuesta etnológica y fenomenológica para la construcción de una multi ciencia de la materialidad del hábitat humano*, tesis de doctorado, FA, UNAM, México, 2016.

Salceda Salinas, José Utgar, *Contribuciones para una multicencia de la materialidad del hábitat humano*, tesis de maestría, FA, UNAM, México, 2005.

Saldarriaga, Alberto, *Arquitectura para todos los días. La práctica cultural de la arquitectura*, Bogotá, Colombia, Universidad Nacional de Colombia, 1988.

Saldarriaga Roa, Alberto, *Habitabilidad*, Escala Fondo Editorial, Colombia, 1975.

Saldarriaga Roa, Alberto, *La arquitectura como experiencia*, Villegas Editores, Bogotá, Colombia, Universidad Nacional de Colombia, 2002

Salinas Arreortua, Luis Alberto, y Ana Melisa Pardo Montaña (coords.) *Vivienda y migración. Aportes desde la geografía crítica*, Ed. Monosílabo, FFyL, UNAM, Conacyt, México, 2018.

Salíngaros, Nikos, *Arquitectura y deconstrucción. El triunfo del nihilismo*, Madrid, España, Mairea Libros, 2014.

Salíngaros, Nikos, "Lenguaje de patrones y diseño interactivo". *Cuadernos de Arquitectura y Nuevo Urbanismo* (5) 50-55, 2008.

Santander, Jesús Rodolfo, *Trabajo y praxis en El ser y el tempo de Martin Heidegger, Un ensayo de confrontación con el marxismo*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1985.

Saravia Madrigal, Manuel, "El significado de habitar", en el boletín *Ciudades para un futuro sostenible*, Valladolid, España, marzo de 2004. Disponible en el sitio *Bienvenidos a una lectura con Iván Illich*, en la sección "Ideas" <http://www.ivanillich.org.mx/ideas.htm> Consultado el 8 de mayo de 2018.

Schmidt, Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx*, Silgo XXI, Madrid, España, 1976.

- Schwartzbeck, Humberto, "La subversión de Illich", en *Letras libres*, enero de 2003, México.
- Serna, Enrique, *Genealogía de la soberbia intelectual*, Taurus, Madrid, España, 2014.
- Sicilia, Javier, "La destrucción de lo habitable" en *Proceso* 1335, 2 de junio de 2002, págs. 31 y 32.
- Sugranyes, A. et al, (editoras), *Ciudades para tod@s, Por el derecho a la ciudad, propuestas y experiencias*, Habitat International Coalition, Santiago de Chile, 2010.
- Taibo, Carlos, *Colapso, Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*, Libros de Anarres,, Buenos Aires, Argentina, 2017.
- Tarcus, Horacio, "Prólogo" a Karl Marx, *Antología*, selección e introducción de Horacio Tarcus, Siglo XXI, México, 2015.
- Tizón, Jorge L., *Psicopatología del poder, Un ensayo sobre la perversión y la corrupción*, Herder, Barcelona, España, 2015.
- Tribunal Permanente de los pueblos Capítulo México en el documento "El despojo y depredación de México, Libre comercio y desviación de poder como causas de la violencia estructural, la impunidad y la guerra sucia contra los pueblos de México" disponible on line en [http://www.frecuencialaboral.com/multimedia/Acusaci%c3%b3n-General-Introductoria-TPP-Cap%c3%adtulo-M%c3%a9xico-Versi%c3%b3n-corta-sin-anexos%20\(1\).pdf](http://www.frecuencialaboral.com/multimedia/Acusaci%c3%b3n-General-Introductoria-TPP-Cap%c3%adtulo-M%c3%a9xico-Versi%c3%b3n-corta-sin-anexos%20(1).pdf) (Consultado el 25 de mayo de 2017)
- Tse-tung, Mao, "Sobre la contradicción", *Obras escogidas*, Tomo I, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, China, 1968, págs. 333-370.
- Turner, John F.C., *Housing by People, Towards Autonomy in Building Environments*, Ideas in Progress, Open Forum, Maron Boyars Publishers Ltd., London, England, 1976.
- Turner, John FC y Robert Fichter(coord.), *Libertad para construir: el proceso habitacional controlado por el usuario*, México, México, Siglo XXI, 1976.
- Turner, John. F.C., *Vivienda, todo el poder para los usuarios. Hacia la economía en la construcción del entorno*, Hermann Blume ediciones, Madrid, España, 1977.
- Vasconcelos, José, "Libros que leo sentado y libros que leo de pie", *Divagaciones literarias*, Asociación Nacional del Libro AC, México, 2002.
- Ward, Bárbara, "Discurso de Estocolmo", en Maurice F. Strong (compilador), *¿Quién defiende a la Tierra?*, FCE, México, 1984.
- Walzer, Harald, *Guerras climáticas. Por qué mataremos y nos matarán en el siglo XXI*, Katz, Buenos Aires, Argentina, 2010.

Weil, Simone, "Ciencia y percepción en Descartes", en *Sobre la ciencia*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, Argentina, 2006.

Weil, Simone, *Echar raíces*, Editorial Trotta, Madrid, España, 1996.

Weil, Simone, "La Ilíada o el poema de la fuerza" en *La fuente griega*, Sudamericana, Buenos Aires, Argentina, 1981.

Weil, Simone, "Notas sobre la supresión general de los partidos políticos", en http://www.dooos.org/articulos/textos/Simone_Weil.htm Consultado el 1 de mayo de 2019.

Weil, Simone, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*, Premiá Editora, México, 1978

Villagrán García, José, *Teoría de la arquitectura*, edición, prólogo, biografías y notas de Ramón Vargas Salguero, UNAM, México, 1988.

Villagrán, José, citado por Ramón Vargas Salguero, "50 años del Centro de Investigaciones de la Facultad de Arquitectura, En torno a la investigación y el ejercicio profesional", 23 de agosto de 2017, original electrónico compartido por el autor.

Vittorio Aureli, Pier, *Menos es suficiente*, Gustavo Gili, Barcelona, España, 2016.

Vitruvio Polión, Marco, *Los diez libros de arquitectura*, Libro i, capítulo 1, parágrafo 2, Madrid, Imprenta Real, 1787.

Xirau, Ramón, "Iván Illich (1926-2002)" en *Letras libres*, enero de 2003, México.

Zardoya Rubén, "La producción espiritual en el sistema de la producción social", pág. 1. Disponible en pdf en <https://marxismocritico.files.wordpress.com/2014/11/la-produccion-social-espiritual-en-el-sistema-de-la-produccion-social.pdf> Consultado el 3 de noviembre de 2017. También está en video el programa "La producción social como hecho central en la vida del hombre. Producción, distribución, cambio y consumo ": Rubén Zardoya, en la página web *Marxismo crítico, praxis, conciencia y libertad*. <https://marxismocritico.com/2015/08/17/la-produccion-social-como-hecho-central-en-la-vida-del-hombre-produccion-distribucion-cambio-y-consumo/> Consultado el 3 de noviembre de 2017.

Zibechi, Raúl, *Movimientos Sociales en América Latina, El "mundo otro" en movimiento*, Ediciones Desde Abajo, Primeros Pasos, Bogotá, Colombia, 2017.

Zirión Quijano, Antonio, "La noción de fenomenología y el llamado a las cosas mismas", en Ángel Xolocotzi (coordinador), *Hermenéutica y fenomenología*, Primer coloquio, *Cuadernos de filosofía* No. 34, Universidad Iberoamericana, México, 2003.