

Richard Sennett

Construir y habitar

Ética para la ciudad

Traducción de Marco Aurelio Galmarini



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
Building and Dwelling. Ethics for the City
Farrar, Straus and Giroux
Nueva York, 2018

Ilustración: © Dmitri Popov / EyeEm / Getty Images

Primera edición: marzo 2019

Diseño de la colección: Julio Vivas y Estudio A

© De la traducción, Marco Aurelio Galmarini, 2019

© Richard Sennett, 2018

© EDITORIAL ANAGRAMA, S. A., 2019

Pedró de la Creu, 58

08034 Barcelona

ISBN: 978-84-339-6433-5

Depósito Legal: B. 4357-2019

Printed in Spain

Liberdúplex, S. L. U., ctra. BV 2249, km 7,4 - Polígono Torrentfondo
08791 Sant Llorenç d'Hortons

1. INTRODUCCIÓN: DEFECTUOSA, ABIERTA, MODESTA

I. DEFECTUOSA

En las primeras épocas del cristianismo, el término «ciudad» aludía a dos ciudades: la Ciudad de Dios y la Ciudad del Hombre. San Agustín empleó la ciudad como metáfora del plan divino de la fe, pero el lector antiguo de San Agustín que deambulaba por callejuelas, mercados y foros de Roma no tenía ninguna señal de cómo era Dios en calidad de planificador urbano. Pero aun cuando esta metáfora había perdido vigor, persistió la idea de que «ciudad» tenía dos significados muy distintos: por un lado, el de un lugar físico; por otro, el de una mentalidad compuesta de percepciones, comportamientos y creencias. El francés fue la primera lengua que hizo patente esta distinción mediante dos palabras diferentes, *ville* y *cité*.¹

En un comienzo, estos términos nombraban lo grande y lo pequeño: *ville* se refería a la ciudad en su conjunto, mientras que *cité* designaba un lugar en particular. En algún momento del siglo XVI, *cité* vino a significar la naturaleza de la vida de un barrio, los sentimientos que la gente albergaba acerca de los vecinos y los extraños, así como su apego al lugar. Esta antigua distinción se ha perdido, al menos en Francia. En nuestros días, *cité* alude casi siempre a esos lúgubres espacios que dan cobijo a los pobres en las afueras de las ciudades. Sin embargo, vale la pena rescatar el empleo más antiguo del término, porque descri-

be una distinción básica: una cosa es el medio construido y otra cómo vive en él la gente. Hoy, en Nueva York, los atascos de tráfico en los túneles defectuosamente diseñados pertenecen a la *ville*, mientras que la carrera de locos que impulsa a muchos neoyorquinos a los túneles al amanecer pertenece a la *cité*.

En la medida en que describe la antropología de la *cité*, el término remite a un tipo de conciencia. De las percepciones que sus personajes tienen de las diversas tiendas, pisos, calles y lugares en los que viven, Proust extrae un cuadro de París como un todo, con lo que crea una especie de conciencia colectiva de lugar. Esto contrasta con Balzac, quien nos cuenta lo que sucede realmente en la ciudad sin importarle lo que piensan sus personajes. La conciencia de *cité* también puede representar la manera en que la gente desea que sea su vida colectiva, como ocurrió durante los levantamientos del siglo XIX en París, en los que los sublevados reivindicaban demandas más generales que específicas sobre los impuestos o el precio del pan; defendían una nueva *cité*, esto es, una nueva mentalidad política. En efecto, *cité* se aproxima a *citoyenneté*, que es el término francés para ciudadanía.

La expresión inglesa que significa «medio construido», *built environment*, no hace justicia a la idea de la *ville* si el término «medio» se entiende como la concha de caracol que cubre el cuerpo urbano que vive en su interior. Raramente los edificios son hechos aislados. Las formas urbanas tienen su propia dinámica interior, como es la relación que los edificios tienen entre sí, con espacios abiertos, con estructuras subterráneas o con la naturaleza. Por ejemplo, cuando se proyectó la Torre Eiffel, los documentos de planificación de la década de 1880 examinaron lugares del este de París muy alejados de la torre antes de su construcción, tratando de evaluar sus efectos urbanos más amplios. Además, la financiación de la Torre Eiffel no explicaría por sí misma su diseño; la misma ingente cantidad de dinero se habría podido invertir en otro tipo de monumento, como una iglesia triunfal, que era el preferido de los colegas conservadores de Eiffel. Sin embargo, una vez escogida la torre, su forma, lejos de ser la simple respuesta a las circunstancias, implicaba

asumir la adopción de ciertos criterios. Así, las riostras rectas serían mucho más baratas que las curvas, pero la eficiencia por sí misma no era para Eiffel el factor más importante. Y esto es cierto en el sentido más amplio de que el medio construido es más que un mero reflejo de la economía o la política, pues más allá de estas condiciones, sus formas son el resultado de la voluntad de su creador.

Podría parecer que *cit e* y *ville* deberían acoplarse sin fisura, que la manera en que la gente desea vivir debería expresarse en la manera en que se construyen las ciudades. Pero precisamente a este respecto se plantea un gran problema. La experiencia en una ciudad, al igual que en el dormitorio o en el campo de batalla, raramente es simple, homogénea, sino que en general está llena de contradicciones y aristas.

En un ensayo sobre la vida cosmopolita, Immanuel Kant observaba en 1784 que «de la madera torcida de la humanidad, nada recto puede hacerse». Una ciudad es defectuosa (torcida) por su diversidad, con multitud de inmigrantes que hablan decenas de lenguas; por lo chocante de sus desigualdades, con elegantes señoras comiendo a unas pocas calles de exhaustos trabajadores de la limpieza del transporte público; por sus tensiones, como en la excesiva concentración de jóvenes graduados a la caza de puestos de trabajo demasiado escasos...  Puede la *ville* física solucionar esas dificultades?  Qu  lograrán en relación con la crisis habitacional los planes de peatonalización de una calle?  Aumentar  la tolerancia a los inmigrantes gracias al uso del cristal de borosilicato en los edificios? La ciudad parece defectuosa porque la asimetría afecta tanto a su *cit e* como a su *ville*.²

A veces es bueno que haya un desajuste entre los valores del constructor y los del público. Este sería el caso si los vecinos se negaran a vivir con gente que no fuera como ellos. Muchos europeos consideran inaceptables a los inmigrantes musulmanes, amplias franjas de angloamericanos sienten que los inmigrantes mexicanos deberían ser deportados, y, de Jerusalén a Bombay, quienes rezan a dioses distintos consideran difícil vivir todos en

el mismo lugar. Una consecuencia de este rechazo son las urbanizaciones cerradas que hoy representan en todo el mundo la forma más extendida de desarrollo residencial. El urbanista debería oponerse a la voluntad de la gente y negarse a construir urbanizaciones cerradas. Debería rechazarse el prejuicio en nombre de la justicia. Pero no hay manera directa de plasmar la justicia en una forma física, como muy pronto descubrí en un trabajo de planificación.

Al comienzo de la década de 1960 se pensó en una nueva escuela para una zona de clase trabajadora en Boston. ¿Sería una escuela con integración racial o segregada, como lo eran casi todas las zonas de clase trabajadora de la ciudad en aquellos días? En el primer caso, los planificadores debíamos disponer grandes aparcamientos para los autobuses que llevaran a los niños negros a la escuela y de regreso a su casa. Los padres blancos se resistieron de manera encubierta a la integración con la excusa de que la comunidad necesitaba más espacio verde, no zonas de aparcamiento para autobuses. La obligación de los planificadores es servir a la comunidad antes que imponer un conjunto extraño de valores. ¿Qué derecho tenía gente como yo —educada en Harvard, pertrechada de estadísticas sobre segregación y proyectos impecablemente realizados— a decir a los conductores de autobús, los obreros industriales o los trabajadores de la limpieza del sur de Boston cómo tenían que vivir? Me complace decir que mis jefes mantuvieron su posición, que no se conformaron con la mala conciencia de clase. Sin embargo, las asperezas entre lo vivido y lo construido no se resuelven con la simple exhibición de rectitud ética del planificador. En nuestro caso, esto solo sirvió para empeorar las cosas, pues nuestra demostración de moralidad provocó más ira en la población blanca.

Este es el problema ético de las ciudades de nuestros días. ¿Debe el urbanismo representar a la sociedad tal como es o tratar de cambiarla? Si Kant tiene razón, *ville* y *cité* nunca se soldarán sin fisura. Por tanto, ¿qué hacer?

II. ABIERTA

Creí haber encontrado una respuesta a este interrogante cuando enseñaba planificación en el MIT, hace veinte años. El Media Lab estaba cerca de mi despacho y era para mi generación un brillante foco de innovación en nueva tecnología digital, pues convertía sus ideas innovadoras en resultados prácticos. Fundado por Nicholas Negroponte en 1985, estos proyectos iban desde un baratísimo ordenador para niños pobres hasta prótesis médicas, como la rodilla robótica, y «centros digitales urbanos» para que la gente que vivía en zonas alejadas pudiera conectarse con las actividades del centro de la ciudad. La atención especial a los objetos construidos convirtió al Media Lab en el paraíso del artesano; esta espléndida operación implicó muchos y feroces debates, la inmersión en verdaderas madrigueras tecnológicas y un enorme volumen de despilfarro.

Sus investigadores, de aspecto descuidado y que al parecer nunca dormían, explicaban la diferencia entre un proyecto de «nivel Microsoft» y uno de «nivel MIT» de esta manera: el primero empaqueta conocimientos ya existentes, mientras que el MIT los desempaqueta. Un entretenimiento favorito del Lab consistía en engañar a los programas de Microsoft para que fallaran o se malogaran. Fuera justo o no, los investigadores del Media Lab, que en conjunto formaban un grupo audaz, tendían a menospreciar la ciencia normal como rutinaria y perseguían en cambio la innovación puntera. Según sus criterios, Microsoft piensa «de manera cerrada», mientras que Media Lab piensa «de manera abierta» y esta «apertura» hace posible la innovación.

En términos generales, cuando realizan un experimento para confirmar o rechazar una hipótesis, los investigadores trabajan en un medio trillado, la proposición original domina los procedimientos y las observaciones, y la finalidad del experimento consiste en determinar si la hipótesis es correcta o incorrecta. En otro tipo de experimentación, los investigadores se tomarán muy en serio la aparición de datos imprevistos que puedan mo-

verlos a salirse de las vías y pensar de forma creativa. Ponderarán contradicciones y ambigüedades, demorándose un tiempo en estas dificultades en lugar de tratar de resolverlas o descartarlas de inmediato. El primer tipo de experimento es cerrado en el sentido de que responde a una pregunta preestablecida: sí o no. Los investigadores del segundo tipo de experimento trabajan de modo más abierto en la medida en que formulan preguntas a las que no se puede responder de esa manera.

Aunque con una actitud más moderada que la del Media Lab, Jerome Groopman, médico de Harvard, ha explicado el procedimiento abierto en pruebas clínicas de nuevos medicamentos. En un «ensayo clínico flexible», los términos de la prueba cambian a medida que el experimento se desarrolla. Este no responde al vaticinio personal del investigador. Puesto que los medicamentos experimentales pueden ser peligrosos, el investigador ha de proceder con mucha precaución en la exploración de terrenos desconocidos, pero en un experimento flexible el investigador tiene más interés en encontrar sentido a cosas sorprendentes o intrigantes que en confirmar lo predecible de antemano.³

En un laboratorio, por supuesto, la aventura es indisociable de la tediosa y fatigante criba propia de la modalidad de sí o no. Francis Crick, descubridor de la estructura de doble hélice del ADN, destacó que su descubrimiento derivó del estudio de pequeñas «anomalías» en el trabajo rutinario del laboratorio. El investigador necesita orientación, que es lo que el procedimiento prefijado le proporciona. Solo entonces puede comenzar el trabajo autocrítico de exploración del resultado extraño, el efecto curioso. El desafío estriba en el compromiso con esas posibilidades.⁴

La «apertura» lleva implícito un sistema de encaje recíproco de lo extraño, lo curioso y lo posible. La matemática Melanie Mitchell ha descrito concisamente un sistema abierto como «aquél en el que grandes redes de componentes sin control central y sencillas reglas operativas dan origen a un comportamiento colectivo complejo, un sofisticado procesamiento complejo de la información y una adaptación mediante aprendizaje o evolu-

ción». Esto significa que la complejidad es resultado de la inmersión en un proceso de evolución y que, más que estar ya presente en las condiciones previas como en un *telos* preordenado y programado desde el comienzo, surge de la retroalimentación y la criba de información.⁵

Lo mismo ocurre con la idea de sistemas abiertos en lo relativo a la interacción de estas partes. «Las ecuaciones lineales», observa el matemático Steven Strogatz, «pueden dividirse en piezas. Es posible analizar y resolver por separado cada pieza y finalmente recombinar todas las respuestas aisladas [...]. En un sistema lineal, el todo es exactamente igual a la suma de las partes.» Por el contrario, las partes de un sistema no lineal, abierto, no pueden separarse de esa manera, sino que «ha de examinarse la totalidad del sistema a la vez, como una entidad coherente». Su idea resulta fácil de captar si se piensa en la interacción química para formar un compuesto, que se convierte en una sustancia nueva por sí misma.⁶

Estos puntos de vista tenían sólidos fundamentos en el MIT. El Media Lab se había erigido sobre los fundamentos intelectuales del Electronic Systems Laboratory, que Norbert Wiener, probablemente el mejor analista de sistemas del siglo XX, fundó en el MIT en la década de 1940. Wiener estaba en la cúspide de una era en la que las máquinas podían asimilar grandes volúmenes de información y exploró diferentes maneras de organizar ese proceso de asimilación. Le intrigaba en particular la retroalimentación electrónica, que, lejos de ser clara y directa, es por naturaleza compleja, ambigua o contradictoria. Si lo que él llamaba «máquina de conocimiento» pudiera hablar, diría: «No espero la aparición de X, Y o Z. Lo que ahora necesito es entender por qué y cómo reorganizarlo todo.» Esto representa un medio de fin abierto, aunque habitado por semiconductores y no por personas.⁷

¿Cómo podría relacionarse el ethos del laboratorio abierto con una ciudad? El arquitecto Robert Venturi declaró en una ocasión: «Me gustan la complejidad y la contradicción en arquitectura [...]. Prefiero la riqueza del significado a su claridad.»

Aunque cuestionaba gran parte de la arquitectura moderna por sus edificios funcionalistas de extremada sencillez, sus palabras calaron hondo. A él pertenece la proyección del Media Lab a una ciudad, es decir, la idea de que la ciudad es un lugar complejo, lo que significa que está lleno de contradicciones y ambigüedades. La complejidad enriquece la experiencia; la claridad la empobrece.⁸

Mi amigo William Mitchell, arquitecto que finalmente se hizo cargo del Media Lab, fue quien tendió concretamente el puente entre sistema y ciudad. *Bon vivant* que frecuentaba los locales de moda de la vida nocturna de Cambridge, Massachusetts (tal como eran en aquellos días), declaró: «El teclado es mi café.» Su *City of Bits* fue el primer libro sobre ciudades inteligentes. Publicado en 1996, es decir, antes de la era de los portátiles, los programas interactivos Web 2.0 y la nanotecnología, el libro de Mitchell deseaba dar la bienvenida a cualquier cosa que el futuro pudiera deparar. Imaginaba que la ciudad inteligente sería un lugar complejo, en el cual el hecho de compartir la información daría a los ciudadanos más oportunidades de elegir y de tener, por tanto, cada vez más libertad. Los edificios, las calles, las escuelas y las oficinas físicas de la *ville* serían componentes que podrían ser continuamente transformados y así evolucionar, de la misma manera en que lo hace el flujo de información. La ciudad inteligente sería cada vez más compleja en la forma, mientras que su *cité* sería más rica en significados.⁹

En cierto modo, esta fantasía tecnológica no era nada nuevo. Aristóteles escribió en su *Política* que «una ciudad está formada por diferentes tipos de hombres; gentes semejantes no pueden dar existencia a una ciudad». Los individuos son más fuertes juntos que separados. Por eso, en tiempos de guerra, Atenas dio protección a diversas tribus que huyeron del campo y trató como exiliados a los que luego se quedaron en la ciudad. Aristóteles llamó la atención sobre el hecho de que el comercio es más pujante en una ciudad densamente poblada que en una de escasa población, y no era, por cierto, el único que pensaba así, pues casi todos los autores antiguos que escribieron sobre la

ciudad observaron que las economías variadas y complejas eran más provechosas que las de monocultivo. Aristóteles también reflexionó acerca de las virtudes de la complejidad en relación con la política. En un medio heterogéneo, los hombres (en la época de Aristóteles, únicamente los varones) están obligados a comprender puntos de vista diferentes a fin de gobernar la ciudad. En resumen, a la reunión de personas distintas Aristóteles la llama *synoikismós*, de donde vienen las voces modernas «síntesis» y «sinergia». La ciudad, como las ecuaciones de Strogatz, es un todo mayor que la suma de sus partes.¹⁰

«Abierta» es una palabra clave en la política moderna. En 1945, Karl Popper, el filósofo austríaco refugiado, publicó *La sociedad abierta y sus enemigos*. Formulaba una pregunta filosófica acerca de cómo Europa había caído en el totalitarismo: ¿había algo en el pensamiento occidental que hubiera invitado a la gente a echar por tierra el debate racional entre grupos diferentes sobre la base de los hechos, para favorecer los seductores mitos urdidos por los dictadores como «somos uno» y «nosotros contra ellos»? El tema del libro es intemporal, aunque en cierto sentido *La sociedad abierta y sus enemigos* no es un título adecuado, puesto que Popper analizaba más un largo linaje de pensamiento político no liberal que acontecimientos concretos del presente. Con todo, el libro ejerció un enorme impacto en personas comprometidas con esas actividades, en particular en sus colegas de la London School of Economics que en esa época estaban gestando el Estado del bienestar británico, con la esperanza de trazar un plan que contribuyera a mantener flexible y abierta su burocracia, sin rigidez ni estrechez de miras. Un alumno de Popper, el financiero George Soros, dedicó más tarde grandes sumas de dinero a construir en la sociedad civil instituciones que reflejaran los valores liberales de Popper, como por ejemplo universidades.

Al parecer, los valores liberales de una sociedad abierta convienen a cualquier ciudad con gran diversidad de tipos de población en su seno, pues la tolerancia mutua es lo que les permite vivir juntos. Una vez más, una sociedad abierta sería más

igualitaria y más democrática que la mayoría de las actuales, con la riqueza y el poder repartidos en la totalidad del cuerpo social y no acumulados en la cúspide. Pero este ideal no tiene nada de específicamente urbano; los agricultores y la gente de los pueblos merecen la misma justicia. Cuando reflexionamos sobre ética urbana queremos saber qué es lo que hace urbana a la ética.

Por ejemplo, la libertad tiene un valor particular en la ciudad. De la Baja Edad Media proviene el adagio alemán *Stadtluft macht frei* («el aire de la ciudad libera»), que prometía a los ciudadanos la posibilidad de liberarse de una posición fija y heredada en el orden jerárquico económico y social, liberarse de servir a un solo amo. Eso no convertía a los ciudadanos en individuos aislados, pues podía haber obligaciones relativas a un gremio, a grupos de vecinos, a la Iglesia, pero estas obligaciones podían cambiar en el curso de la vida. En la *Autobiografía* de Benvenuto Cellini, el orfebre describe una metamorfosis que se produjo en él entre los veinte y los treinta años de edad, una vez acabado su aprendizaje. Aprovechó las diferencias en las leyes y las costumbres de las ciudades italianas en las que trabajó, lo cual le permitió adoptar diferentes personalidades para adaptarse a diferentes patrones; desempeñó una variedad de oficios —artesano del metal, versificador, soldado— a medida que se le presentaban. Su vida era más abierta que si se hubiera quedado en un pueblo, porque la ciudad lo liberaba de un yo simple y definitivo y le daba la posibilidad de convertirse en lo que deseara ser.

En el MIT tuve ocasión de ver cómo se encarnaba *Stadtluft macht frei* en la forma de un grupo de jóvenes arquitectos oriundos de Shanghái. Su ciudad natal es un ejemplo paradigmático de la explosión urbana que tuvo lugar en el actual mundo en desarrollo, lugar con una altísima tasa de crecimiento económico que atrae a su órbita a jóvenes de toda China. Aunque mi grupo de shanghaineses volvía a sus aldeas o pequeñas ciudades cada Año Nuevo, en la ciudad dejaban atrás sus visiones y hábitos locales. Algunos de los jóvenes arquitectos varones resultaron ser homosexuales y las arquitectas jóvenes posterga-

ban la maternidad o directamente la rechazaban, de modo que ambos sexos eran motivo de aflicción para sus respectivos hogares. Cuando di a conocer el adagio alemán al grupo, lo tradujeron al chino mandarín como «utilizar diferentes sombreros». La frivolidad de las palabras encerraba la profunda verdad de que cuando la vida es abierta, se estratifica. Como le ocurrió a Cellini.

El MIT me hizo pensar que tal vez todas estas facetas de lo «abierto» condujeran al enigma de la relación entre *cit * y *ville*. Más que tratar de enderezar esta relación, una ciudad abierta trabajaría con sus complejidades, produciendo, por así decir, una molécula compleja de experiencia. El papel del planificador y del arquitecto debería consistir tanto en estimular la complejidad como en crear una *ville* interactiva, sinérgica, mayor que la suma de sus partes y en cuyo interior unas bolsas de orden orientaran a la gente. Desde el punto de vista ético, una ciudad abierta debería tolerar las diferencias y promover la igualdad, por supuesto, pero en un sentido más específico debería liberar del corsé de lo preestablecido y familiar, creando un ámbito en el que sus habitantes pudieran experimentar y expandir su experiencia.

 Idealista? Por supuesto. Idealismo de tipo norteamericano, en el marco de la escuela filosófica pragmatista, cuya idea básica es que toda experiencia debe ser experimental. Sospecho que los principales exponentes del pragmatismo –Charles Sanders Peirce, William James, John Dewey– se habrían sentido muy cómodos en el Media Lab. Ellos mismos se resistieron a equiparar «pragmático» con «práctico», término que aludía precisamente a aquellos hombres fríos y prácticos que a finales del siglo XIX y comienzos del XX dominaban los valores del país con su desprecio de lo ambiguo o contradictorio y su exaltación de la eficiencia.

En mi pequeño rincón dentro del marco pragmatista, sin embargo, no me era tan fácil dejar de lado esos fríos valores prácticos. La mayoría de los proyectos urbanos costaban una fortuna. El principio de *Stadtluft macht frei* no indica al planifi-

gador urbano el ancho que han de tener las calles. Un planificador ha de hacerse responsable ante aquellos a quienes no les guste verse obligados a vivir en una constante improvisación o en una situación experimental que haya demostrado la existencia de un fallo importante. Ni Dewey ni James eran ingenuos a este respecto. Reconocían que el pragmatismo tenía que hallar una solución para pasar del experimento a la práctica. A la hora de desmontar una práctica establecida, la deconstrucción no indica cuál ha de ser el paso siguiente. James llegó incluso a sospechar que la mentalidad abierta, experimental –tan crítica con el mundo como es, tan convencida de que las cosas podrían ser distintas–, delata en realidad un temor al compromiso; en sus palabras, el eterno experimentador padece de un «terror a lo irrevocable que a menudo es el origen de un carácter incapaz de adoptar resoluciones rápidas y enérgicas». Libre de esa neurosis, el hombre de acción sigue un sendero torcido que va de lo posible a lo realizable.¹¹

La dificultad del pragmatismo para cristalizar una práctica abierta se le hizo presente de un modo muy particular a Mitchell. Unos años después de la aparición de *City of Bits*, Mitchell, junto con el arquitecto Frank Gehry, auspició un proyecto que aspiraba a diseñar un automóvil de alta tecnología y autoconducción que no fuera un mero continente mecánico, sino motivo de placer para quien viajara en él; Mitchell denominaba «estética del movimiento» al impreciso objetivo que se proponía lograr. Cuando lo presioné para que definiera esa frase, contestó: «Todavía no lo sé», respuesta característica de Media Lab. En mis esporádicas visitas al proyecto, observé que su personal parecía variar con mucha frecuencia, y cuando pregunté a un director por qué los asistentes de laboratorio abandonaban tan a menudo el trabajo, me explicó que muchas personas no entendían lo que se esperaba de ellas. «Todavía no lo sé» no proporciona orientación a los demás; el director del proyecto destacaba en pocas palabras (estábamos en presencia de Mitchell) que en ese experimento abierto el nivel de frustración era «anormal». Estos dos genios de la búsqueda de lo indefinible no se

proponían dar explicaciones a su personal, sino que esperaban que sus subordinados captaran intuitivamente la inspiración y se pusieran manos a la obra. De esta manera, el experimento abierto, pionero, oscilaba sobre el filo de lo disfuncional.

Mitchell murió de cáncer en 2010, así que no vivió para asistir a la realización de su idea visionaria, pero ya en los últimos años de vida el mundo tecnológico estaba en transición, pasando de una mentalidad abierta a una cerrada. Yochai Benkler escribe: «Lo que caracterizó el primer cuarto de siglo de internet fue el hecho de era un sistema integrado de sistemas abiertos [...] capaz de resistir la presión de cualquier tipo de autoridad centralizada», mientras que hoy «nos encaminamos hacia un internet que facilita la acumulación de poder de un conjunto relativamente pequeño de agentes estatales y no estatales con gran capacidad de influencia». Facebook, Google, Amazon, Intel, Apple son nombres que encarnan el problema que Benkler señala hoy: la era cerrada de internet consiste en la existencia de un escaso número de monopolios que producen las máquinas y los programas implicados en la extracción masiva de información. Una vez adquirida, la programación monopólica se hace cada vez más personalizada y con más capacidad de control.¹²

Pese a que Popper murió mucho antes del inicio de la era digital, su espectro podría declarar: «La conocí.» A Popper le inspiraban tanta aversión los monopolios económicos como temor los Estados totalitarios. Unos y otros formulan una misma promesa seductora, la de que la vida podría ser más simple, más clara, más amigable para el usuario –como suele decirse hoy en referencia a la tecnología– solo con que la gente se sometiera a un régimen que se encargara de la organización. Cada uno sabría a qué atenerse, porque las reglas de su experiencia le serían dadas. Sin embargo, lo que se gana en claridad se pierde en libertad. La experiencia será clara, pero cerrada. Mucho antes de Popper, el gran historiador suizo Jacob Burckhardt enunció el mismo peligro con la advertencia de que la vida moderna estaría regida por «brutales simplificadores», que era lo que significaban para él las seductoras simplicidades del nacionalismo. Tanto

para Popper como para Burckhardt, los latiguillos que se aplicaban a la experiencia abierta —«compleja», «ambigua», «incierta»— implicaban resistencia a un régimen de poder opresivo». ¹³

Las ciudades en las que hoy vivimos son cerradas de un modo que refleja lo que ha ocurrido en el mundo de la tecnología. En la inmensa explosión urbana de nuestros días en el Sur global —China, India, Brasil, México, países de África Central—, grandes compañías financieras y empresas de la construcción están estandarizando la *ville*; cuando un avión aterriza, es imposible distinguir entre Pekín y Nueva York. Tanto en el Norte como en el Sur, el crecimiento de las ciudades ha experimentado mucho con la forma. El área de oficinas, el recinto escolar o la torre residencial en un trozo de parque no son formas idóneas para el experimento, porque todas ellas son autosuficientes y no están abiertas a influencias e interacciones.

Mi experiencia en Boston, sin embargo, me previene contra la concepción de lo cerrado simplemente como el aplastamiento del Pueblo por el Gran Poder. El miedo a los otros o la incapacidad para lidiar con la complejidad son aspectos de la *cit * que también cierran la vida. Por tanto, como también descubri en Boston, los juicios según los cuales la *cit * ha «fracasado» en su apertura son bifrontes. En efecto, una cara de la moneda muestra el airado prejuicio populista, pero en la otra cara puede asomar una sonrisa de autocomplacencia, posturoo ético, de una élite. La *cit * cerrada es, en consecuencia, tanto un problema de valores como de economía política.

III. MODESTA

El término «hacer» es tan común que en general se usa sin pensar demasiado en él. Nuestros antepasados no eran tan displicentes. Los griegos se asombraban ante la capacidad para crear hasta las cosas más comunes. La caja de Pandora no solo contenía elixires exóticos, sino también cuchillos, alfombras y cacero-las; la contribución humana a la existencia consistió en crear algo

donde antes no había nada. Los griegos tenían una capacidad de asombro que ha disminuido en nuestra era, más saturada. Se asombraban ante el simple hecho de que las cosas existieran, de que un alfarero pudiera evitar que una vasija se rompiese, o del brillo de los colores con los que pintaban sus esculturas, mientras que nosotros nos asombramos únicamente ante cosas nuevas, como una nueva forma de vasija o un color desconocido.

En el Renacimiento esta celebración del hacer entró en un nuevo terreno. El adagio *Stadtluft macht frei* aplicaba la palabra «hacer» al yo. En su *Discurso sobre la dignidad del hombre*, el filósofo renacentista Giovanni Pico della Mirandola declaraba que «el hombre es un animal de naturaleza variada, multiforme y destructible»; en su maleable condición «le es dado tener lo que elige y ser lo que quiere». No se trataba de pura petulancia, sino más bien, como dijo Montaigne al final del Renacimiento, de que la gente construye su vida a partir de gustos, creencias o encuentros distintos. Librar una guerra contra el propio padre es una experiencia estrictamente personal, pero el valor para luchar en una guerra, sea cual fuere, se da o no se da en todos los individuos. Los ensayos de Montaigne ofrecen un contraste característico entre la personalidad, entendida como elaboración de la propia persona, y el carácter, constituido por creencias y comportamientos comunes a todos. Sin embargo, para Della Mirandola, que el ser humano pudiera hacerse a sí mismo era algo más que una cuestión de personalidad, pues condensaba el poder de Dios en el destino del hombre. Pico della Mirandola, creyente de intensa religiosidad, se pasó la vida tratando de reconciliarlos.^{14, 15}

Los filósofos del siglo XVIII trataron de aliviar la tensión centrándose en un aspecto del hacer: la tendencia a realizar un trabajo de buena calidad. Esta virtud del productor residía desde la Edad Media en ser aceptable ante la mirada de Dios, por lo cual el trabajo bien hecho era una señal de servicio y compromiso con algo objetivo que trascendía la mismidad personal. En el siglo XVIII los filósofos afirmaban en términos mundanos que las personas se realizaban a sí mismas cuando, como traba-

jadores, procuraban hacer un trabajo de buena calidad. Así se mostraba el *Homo faber* a los lectores de la *Encyclopédie*, de Denis Diderot, escrita entre 1751 y 1771, que, volumen tras volumen, enseñaba a trabajar bien, ya se tratara de un cocinero, un agricultor o un rey. La importancia que la *Encyclopédie* le daba al trabajo práctico bien hecho desafiaba la imagen de la madera torcida de Kant, pues el trabajador hábil es un ser cooperativo, que en el esfuerzo compartido por crear cosas bien hechas mejora sus relaciones con los demás.

En tiempos modernos, la creencia en el *Homo faber* se eclipsó. La industrialización oscureció la figura del trabajador orgulloso de su destreza en la medida en que las máquinas reemplazaron sus habilidades y las condiciones del trabajo en la fábrica degradaron su entorno social. Durante el último siglo, tanto el nazismo como el comunismo de Estado convirtieron al Hombre como Productor en una obscena arma ideológica. En la entrada de los campos de concentración se leía *Arbeit macht Frei* («El trabajo libera»). Hoy, aunque tales horrores totalitarios han desaparecido, nuevas formas de trabajo temporal de corta duración, más los avances de la robótica, han hecho imposible para gran número de individuos sentirse orgullosos de su condición de trabajadores.

Para comprender el papel del *Homo faber* en la ciudad, tenemos que pensar de otra manera la dignidad del trabajo. Más que por la adopción de una visión del mundo, el *Homo faber* se hace respetable en la ciudad mediante una práctica modesta: una pequeña renovación de su casa al menor coste posible, la plantación de árboles jóvenes en una calle o la simple provisión de unos bancos comunes y corrientes donde la gente mayor pueda sentarse con seguridad al aire libre. Esta ética de producir con modestia implica a su vez una determinada relación con la *cité*.

Como joven urbanista, estaba yo convencido de la ética de la producción modesta gracias a la lectura de un libro, *Arquitectura sin arquitectos*, que Bernard Rudofsky escribió en la década de los sesenta. Alejado de los problemas candentes en aquellos lejanos días de posmodernismo y teoría, Rudofsky do-