

CIUDAD ELUSIVA: FORMAS DE VIDA Y MODOS DE EXISTENCIA

<https://dx.doi.org/10.12795/astragalo.2017.i23.01>

Decía Lefebvre que sólo una palabra se convierte en concepto cuando pierde sus referentes, y debe ser reconsiderada. Lo elusivo sobre la multiplicidad argumental de la vida, sea forma o sea modo, es el enfoque a poner en reconsideración para este número de Astrágalo 23.

En relación a la ciudad, independientemente de sus atribuciones culturales y geográficas, el sentido del apotegma “formas de vida” no se ha reflexionado *in extenso* para y desde la arquitectura. Lo ha eludido. La ciudad no se ha hecho cargo de resolverlo. Metáfora de uso y coaccionadora de tipologías, una forma de vida “diferente” históricamente adquirió especial excitación cuando se encumbraron los denominados “Estudios Culturales”, al decir de François Cusset. Sin embargo, aún sobrenadamos sobre las premisas que se inician con aquella enigmática aserción de Mies:

“La vivienda, hoy como en 1927, necesita receptor transformaciones conceptuales, estructurales y de fondo. Necesita la revalorización de las ideas de diseño flexible y adaptabilidad, reinterpretadas desde las nuevas necesidades y posibilidades la lucha por la nueva vivienda sólo es una escaramuza más de la gran lucha por las nuevas formas de vida”. Mies Van der Rohe. Prólogo del catálogo oficial exposición sobre la vivienda. Werkbund Stuttgart, 1927.

Retenidos en la aduana del pensamiento renovador que aquí custodia Mies, sin que tengamos más datos para poder entablar una diferencia entre modos de vida y formas de vida en su época, en el texto para el catálogo al Werkbund se nos ofrece un tiempo para reconsiderar casi un siglo de estar evitando, eludiendo, el definir-

nos en nuestras diferencias, y afirmándonos al constituir un ser humano formalmente único, con modos de existir diversos.

Cerrando ese tiempo que se nos da a reflexionar, en eso que decimos que es nuestro presente, tales afirmaciones contrastan, del anhelo a la estupefacción, con un anuncio hecho en 2010 por John Craig Venter, biólogo y presidente de Celera Genomics. Venter comunicó haber creado la primera forma de vida con genoma sintético, una bacteria que llevaba codificado en su ADN todo lo necesario para vivir, además de varias direcciones de correo electrónico y una frase premonitoria de James Joyce: *“vivir, errar, caer, intentar y, después, crear vida a partir de la vida”*. Tal excentricidad era en parte una medida de seguridad para saber distinguirla de formas de vida naturales en caso de fuga o tal vez extracción fraudulenta. Con ello, el biólogo se hace cargo del diseño de vida a la carta, microbios con genomas programados para realizar funciones aún impensables, u otras más declarables, como producir fármacos o combustible a bajo coste, y más eficaces.

Con anterioridad a esa franja de tiempo de cien años que nos hemos concedido como marco de estudio, entre ese Mies y ese Venter, puede señalarse que, como fuerza de choque violentando lo que se creía inamovible y como yendo al encuentro de un Mies perspicaz, en 1839, se produjo un giro epistémico sobre la idea científica del concepto de vida. El profesor de la Universidad de Standford, Nicholas Jenkins en sus textos de 2007 hizo recaer la atención en ese año por el encuentro que Samuel F. B. Morse tuvo con Louis Daguerre en París. Hasta ese año, la vida para los científicos era la comprensión de los “sistemas mayores compuestos de fibras y átomos”, pero en ningún

caso unidades menores, sin atribución de vida en sí mismas, independientes. En ese año, sucedió que el zoólogo alemán Theodor Schwann publicó en Berlín sus “*Microscopical Researches*”. Desde ese momento, debido a que asignó a una unidad menor, la célula, la unidad base de la vida, vida en sí misma, se reformó drásticamente la concepción de lo que es la vida: una célula es en términos biológicos equivalente a un individuo, a una vida humana completa. Que Daguerre pudiera acoplar una lente a su invento fotográfico permitió ver estructuras totalmente nuevas de la materia, como dijo Walter Benjamin y, a la inversa, sentir que aquellas formas de vida devolvían la mirada al observador haciéndole entender su pérdida de referentes, abriendo de nuevo la posibilidad de definir la vida como concepto.

La vida, así vista, quedaba desasida de un sentido cerrado, y se unía a lo científico por lo que los poetas le concedían. Recuérdese que el Poeta Wallace Stevens escribió un poemario que se tituló *“Life consists of propositions about life”* en «*Men made out of words*» *Collected Poems reeditado en 1990. Sólo el título ya evidencia la disponibilidad conceptual. ¿Qué le proponemos a la vida para que sea? Esa sería la pregunta, antes que ¿qué es la vida?’. Y es que hay tres funciones para hablar de “vida”: relación, nutrición y reproducción. Siguiendo lo que Stevens sugiere, esas atribuciones funcionales serían meras connotaciones, convenciones no fijas, a la espera de encontrarnos con otros, los verdaderos “otros” diferenciados pero próximos, tal vez hasta el extremo imaginario en que aspiramos a encontrar formas de vida en otros planetas.*

La diferencia entre ser y vivir se hace a tal efecto presente y no acumula una centena, sino unos 2500 años, si recordamos la estrate-

gia aristotélica metafísico-política: “Ser para la vida es vivir”, como describe Giorgio Agamben en su libro IV de *Homo Sacer* “El uso de los cuerpos”, en el capítulo “formas de vida”, de reciente traducción al español. Para cuando llegó el inicio del siglo XX, la madeja en que la filosofía se había enredado, ese estado posterior a Hegel donde su condición se debatía entre sentirse epígono de lo ya dicho o su finalización, se halló a sí misma al superar esa dualidad: hacia el 1900 surgió, junto a las filosofías de la vida, una alternativa resultante de, según Sloterdijk (Derrida, un egipcio) “la combinación de la epigonalidad del punto de vista de la filosofía del espíritu, con la originalidad del punto de vista del sustrato vital del pensamiento, es decir, de la vida”.

Naturalmente, en ese intervalo que corre el salto entre dos siglos del XIX al XXI, investigar qué “ha sido” la vida, aporta percepciones de lo que aún es factible pensar. Así, el concepto de forma de vida en Wittgenstein en un intervalo histórico es una comprensión exhaustiva y amplia de toda realidad participada por los que forman una comunidad lingüística. No es casualidad que Sloterdijk dedique uno de sus gruesos volúmenes a precisamente diferenciar las formas de vida. En “Has de cambiar tu vida” Sloterdijk habla de ese Wittgenstein de 1937, citándolo: “*Que tu vida sea problemática significa que tu vida no se ajusta a la forma de la vida. Y entonces tú has de cambiar tu vida, y cuando se ajuste a la forma desaparecerá lo problemático*”. Para esclarecer estos tránsitos, este número de Astrágalo cuenta con un artículo (*Edificar formas de vida. Wittgenstein y Sloterdijk para la interculturalidad*) de Carla Carmona, de extraordinaria capacidad comunicativa y sintética, abriendo la definición de la vida a sus gestos, más allá del lenguaje. Cabría decir, la

gestualidad, problemática *en* arquitectura, deslumbrante *para* la arquitectura: formalismos en la vida de los edificios, formas para la vida revitalizando alma y cuerpo, relejendo a Lukács (El alma y las formas) y a Flusser (Los gestos), por poner algunos hilos genealógicos.

La vida, reconocida en sus gestos, articularía un sentido de lo común en la forma en que los humanos reconocen su grupo por esas expresiones. Un medio de aprendizaje social indirecto, de aprobación/reprobación de lo que asumen los hijos garantiza una mejora de las capacidades asociativas de cualquier antepasado homínido. Es lo que los hermanos Castro Nogueira llamaron el *Homo Suadens* (proveniente del latín significa aprobar, aconsejar, valorizar) y que retoma el artista e intelectual Juan Luis Moraza, con un artículo (*Habitantes de la ciudad del Futuro*) que acodala cada concepto definido hasta grabar un indeleble continuo argumental del que saldrán sin duda líneas de trabajo de a futuro en los distintos campos disciplinares comprometidos. Por encima del *Suadens*, Moraza recompone un *Homo Eludens* definido por una ecología de involución o retorno al estado del *Homo Sapiens*, y estudia la ciudad como una “paradójica antropogénesis” al esquivar su responsabilidad y reducir su autoría a una autoridad técnica sobre su artificio. A pesar de creerse autosatisfactoriamente que la ciudad contemporánea exhibe –y crea– formas diferenciadas de habitar en comunidades de destino, en la ciudad del futuro solo hay habitantes en su homogéneo mirar para otro lado.

¿Es hoy así en las ciudades que habitamos? Agamben, en “*Medios sin fin*” escribe:

“*Con el término forma-de-vida entendemos, por el contrario, una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es*

nunca posible aislar algo como una nuda vida. Una vida que no puede separarse de su forma es una vida que, en su modo de vivir, se juega el vivir mismo y a la que, en su vivir, le va sobre todo su modo de vivir. ¿Qué significa esta expresión? Define una vida -la vida humana- en que los modos, actos y procesos singulares del vivir no son nunca simplemente hechos, sino siempre y sobre todo posibilidad de vivir, siempre y sobre todo potencia. Los comportamientos y las formas del vivir humano no son prescritos en ningún caso por una vocación biológica específica ni impuestos por una u otra necesidad; sino que, aunque sean habituales, repetidos y socialmente obligatorios, conservan en todo momento el carácter de una posibilidad, es decir ponen siempre en juego el vivir mismo. Por esta razón -es decir en cuanto es un ser de potencia, que puede hacer y no hacer, triunfar o fracasar, perderse o encontrarse- el hombre es el único ser en cuya vida siempre está en juego la felicidad, cuya vida está irremediable y dolorosamente asignada a la felicidad. Y esto constituye inmediatamente a la forma-de-vida como vida política”.

Era obligada esta larga cita porque se ofrece una oportunidad a la definición de vida mientras es vivida y porque Forma y Modo no son la misma cosa, como ha escrito Tiqqun (La guerra civil, las formas-de-vida), con certeza leyendo a este Agamben.

Sin embargo, a pesar del alegato vital de Agamben, el habitante de la ciudad que ha evitado mirar a su otro como forma, para condicionarlo como modelo a tolerar, como mucho, se enfrenta a un desafío mayor cuando al conceptualizar en un marco holgado hemos de dar estatuto equivalente a cualquier utopía experimental, como las formas sintéticas de vida, sean las de Venter o las de la inteligencia artificial desde Marvin Minsky a Christopher

Langton. En “Exits to the Posthuman Future”, escrito por Arthur Kroker, en el capítulo “The cage of measurability” se dice:

“Es ampliamente sabido que los cofundadores de Google, Larry Page y Sergei Brin, imaginaron Google como una expresión dirigida a la nueva forma de vida de la inteligencia artificial como viva, un ser sentiente completo con redes neuronales artificiales (redes de profundo entendimiento) que pueden ser aplicadas al reconocimiento de imagen, modelizado de lenguaje y a la translación maquinaica”.

En este punto, el artículo de la profesora griega Polyxeni Mantzou (La ciudad post-alfabética) encara la situación mediológica de la ciudad actual, donde las conexiones, las relaciones, son el principal propósito consciente y causante inconsciente de una serie de tecnologías que reinventan las formas de vida.

En un intento de clarificar el uso de los conceptos y particularmente el de forma en su reunión con lo urbano, precisamente a partir de Lefebvre, el especialista en el sociólogo francés Ion Martínez Lorea, desambigua en su artículo (Sobre la forma urbana. Vida urbana y ciudad en Henri Lefebvre) el sentido de la utopía experimental. El profesor de la Universidad Pública de Navarra recuerda del autor de “El derecho a la ciudad” que se trata de ir más allá del marco sólo dictado por los expertos para centrar la mirada en “los usuarios y habitantes de la ciudad, en los deseos, en la aspiración a nuevas formas a crear desde la realidad concreta y desde sus prácticas presentes”.

En este artículo ya se abren las miras hacia la categoría del espacio, que evoluciona a

partir del paso de Lefebvre a Foucault en sus exploraciones de los hábitats ergonómicos y vacíos de resistencia por parte del texto que le sigue, de la mano de la profesora Beatriz Toscano (Vacuo abhorrêre: ergonomía de un espacio ocupado). Vacío como resistencia, vacío como oportunidad de surgimiento de vida, heterotópica, no, más aún, ilícita, pero vida al fin.

En la invitación que Astrágalo ha hecho a los autores que se convocan en su número 23, se ha trenzado un tramado relacional que va del concepto a la acción arquitectónica en la ciudad. El paso del concepto, que es sobrevuelo, a su diseminación, que desvela procesos atados al suelo, se encarga al profesor Plácido González (Shanghai, ¿Surprise?: Cinco actos en la Construcción de la Ciudad del Patrimonio en China). Como una mirada por lente de pez, los extrañamientos intencionales de su inquirir proveen un entendimiento de lo común en lo particular, y en ámbitos que son el crisol donde la globalización no sufre remordimientos y sí demanda derechos a transitar por la modernidad. Con la palabra *haipai* (literalmente traducida como cosmopolita) la cultura de Shanghai se ha construido para sí misma, desde la imagen cinematográfica, como sentido de lo identitario en la antigua colonia británica, por la patrimonialización de un sentir moderno que aún no se decanta cuando ya se recompone.

Todas estas transformaciones se obvian en los objetivos reflexivos de los arquitectos, no hay anticipación en la política y existe una escisión entre lo que viene y la resistencia a asumirlo. Todo lo más, las biomorfologías autistas inundan nuestras escuelas de arquitectura, sin saber a qué atienden. El aporte del profesor Fernández (Modos de existencia y modos de proyecto) sobre las lógicas del proyecto ar-

quitectónico, llevado a una instauración modal, entendida ésta como polifonía conceptual donde cada operador modal revela un sentir de verdad por la inserción de un conector de sentido, recalca en el desarrollo del número como un instrumental de precisión para quienes todavía operan con las herramientas de sus predecesores y presumen de que aun así les sobra una mano.

Ese texto abona el terreno para dos aportes que encajan en las definiciones que allí se hallan. En primer lugar, el profesor de la Universidade de Évora Daniel Jiménez (Una casualidad controlada: la primera vida posmoderna) lleva al espíritu de época a acomodarse en una casa de nueva factura con un presupuesto de menos de 5000 \$. Todo un reto arquitectónico si la vida se define por hacerle proposiciones sobre la vida y la que entra por la puerta es la de los que se saltan el final del Proyecto Moderno. En segundo lugar, el hipersensitivo texto del arquitecto y docente Ángel Martínez (Proyecciones efímeras. La ciudad al otro lado del velo), cuya presencia encaja como pieza hecha a medida en la estela que Moneo dejó al escribir sobre la vida de los edificios. Tal vez sea una herencia propia de la Ilustración el que la razón dictamine que a cada ser, vivo o no vivo, se le conceda un paralelo humano, y es sentiente, y cuasi consciente. Lo que sí puede decirse que es certera la estrategia de evacuación de todo aquello que no sea perteneciente a la arquitectura, que aparece desnuda, atrevida y desveladora.

Ambos artículos mientan a Mies como responsable de causas últimas y reafirman el origen dado a nuestro ámbito de esa centena de años donde formas son vidas. Además, dejan el hueco ajustado para que en el cierre sea invocado un Bruno Latour preocupado por la

república de los objetos y por los modos de existencia -Proyecto AIME, an inquiry on modes of existence-.

Para acabar, reservamos el artículo de Enrique España (Ciudad y mundo de la vida) dedicado a introducirnos en el libro de Hans Blumenberg publicado en español en 2013 “Teoría del mundo de la vida”. La propia contradicción de teorizar la vida es la que hemos evidenciado a lo largo de esta introducción al número y es la que Blumenberg destaca en el prólogo a la recopilación de 5 escritos diferentes. El desembarazo con que el investigador España trata el libro al conexionarlo con Lefebvre nos remite a un bucle de excitaciones sucesivas que no puede agotarse con todas las intervenciones aquí recogidas en la caracterización que hemos hecho desde Mies y su catálogo, hasta las cuestiones bioéticas que nos asaltan en los noticieros a diario. No obstante, sólo con lo aquí expuesto el debate no redundaría sobre el diagnóstico, no se elude evidenciar que la realidad no es la que se presenta, que la vida se morfosea por encima de las concesiones de decantación en modos, y que los conceptos sirven para precisamente reconsiderar lo dado.

TERATOLOGÍAS, DE DANIEL CANOGAR, 2001.

De entre todas las aproximaciones denodadas que en la historia eventualmente emergen para concertar una vinculación entre arquitectura y biología, cabría escoger, para ilustrar este número 23 de Astrágalo, la que protagonizaron naturalistas como Étienne Geoffroy Saint Hilaire y Georges Cuvier, enfrentándose en 1830 con tal grado de repercusión -hoy diríamos, mediática- como para atraer la atención de Balzac o de

Goethe. Se sabe que, de compartir amistad y pasión por su trabajo, pasaron a un desencuentro que fue en su época decantado a favor de Cuvier y, en la nuestra, de Geoffroy Saint Hilaire. Dos naturalistas que afrontaron dos visiones, una “fijista” o “funcionalista estricta”, la de Cuvier, que enmendaba el atrevimiento de su colega por decir que todos los animales comparten un *embranchement* común, sean vertebrados o insectos. Esa otra, la de Geoffroy, se contrapone por ser más formalista, más estructuralista, más Lamarckiana (Darwin no publica “El Origen de las especies por medio de la selección natural, o la preservación de las razas preferidas en la lucha por la vida” hasta 1859), es decir, ligada a una primera teoría de la evolución biológica. Estos momentos fundacionales, de facto y de teorización, se tornan cruciales para entender nuestra posición hoy y, de hecho, se atribuye a Lamarck ser el primero en usar el término “Biología” que, en boca de Geoffroy, denominaría a la ciencia que estudia la naturaleza como variación de un único modelo inicial.

Lo interesante de la cuestión, ya aparece aquí la arquitectura, es que Geoffroy usó la geometría proyectiva, o descriptiva, en una traducción más común desde el tratado de 1799 de Gaspard Monge, para demostrar que por efecto geométrico de la torsión, aplicado a la espina dorsal, se recorría en continuidad la historia de los seres vivos, de una rama de la clasificación de los animales a las otras, y ponía en un origen común a todas sus especies. Geoffroy aprendió geometría proyectiva de Monge, como es sabido, y merece recordarse su importancia a partir del extraordinario libro de Robin Evans, “The projective cast”. Lo cierto es que no hizo bien al comparar la torsión en las costillas de un vertebrado con los caparzones de los insectos para

su justificación, así lo ha descrito Bernard Cache en *Perspecta*, 33 en su artículo “Gottfried Semper: Stereotomy, Biology, and Geometry”. No obstante, fueron los biólogos E. M. Roberts y Yoshiki Sasaki en el año 1996 quienes encontraron un retorcimiento más profundo, genético, que explica que, torsionada la disposición del gen entre insectos y vertebrados, se acomodan los órganos correspondientemente, con lo que se resuelve que en algún momento de hace 540 millones de años, ambos grupos de especies poseían un desarrollo común. Y si aquí aparece la arquitectura es porque Cache explica que Gottfried Semper usó el régimen de torsión en su *Der Stil*, cuando comparó la composición de vectores biológicos en varias especies con el vector de gravedad en arquitectura. Geoffroy y Monge fueron expedicionarios científicos con Napoleón en Egipto, con tiempo de discutir sus posturas durante el viaje.

El diestro orador y erudito Cuvier (que venció en debate al propio Lamarck, como cuentan refiriendo el origen de la homología y de la analogía en *LUDUS VITALIS*, 32 de 2009 los sociólogos de la ciencia Carlos Ochoa y Ana Barahona) murió inesperadamente en 1832 y hasta ese año, Geoffroy y su hijo Isidore, buscando razones demostrativas a sus argumentos, se dedicaron a estudiar aquellos animales que por su individual anormalidad, no entroncan con ningún patrón dentro de su grupo de origen. Tal es la definición de Teratología. Deformaciones, mutaciones, monstruos, buscaba nuestro científico para recuperar su credibilidad ante la comunidad de expertos y ante la sociedad en general, que seguía el debate publicado en los diarios.

Monstruos: interrupciones, discontinuidades. Mucho cabría decir de ellos por voces

más autorizadas para describir el lapso temporal que abarca desde la tozudez de Geoffroy para demostrar su solidez investigativa hasta la asimilación hoy sin sorpresa de esos mutantes, o hasta la procura de ser un diferente enfrentado a la homogeneidad del ser. Recuérdese a Alfred Jarry conceptuando al monstruo: “es de uso común llamar *monstruos* a una concordia desconocida de elementos disonantes: el centauro, la quimera, se definen así para aquello sin comprensión. Llamo *monstruo* a toda la belleza inagotable original”. Sin embargo, esa rareza no logra el alcance que sí alcanzan los gemelos unidos de Nabokov en “Escenas de la doble vida de un monstruo”, lo abyecto en Julia Kristeva, el ciborg de Haraway o la exposición de 1993 del Whitney Independent Study Program, donde se inaugura una época inacabada de ojo inmune al asco.

Aún en el carácter meramente introductorio de estas líneas, permítasenos diseminar algunos asideros para garantizar el entendimiento de los supuestos que este número de *Astrágalo* indaga problematizando entre modos y formas de vida.

Uno de esos asideros sería otro de aquellos que aproximan arquitectura y biología, el conocido paleontólogo norteamericano Stephen Jay Gould. Polémico, como todo lo que trata de triunfar saltando sobre su neta metáfora, serviría no obstante para mantenernos un poco más a flote hasta el siguiente agarradero. Si es controvertible es porque basta repasar su idea de los *spandrels* o “enjutas” de la basílica de San Marcos en Venecia, que con su colega Richard Lewontin en 1979, Gould asoció a la biología evolutiva para describir aquellas carac-

terísticas o elementos de los organismos que no se han formado por adaptación biológica, sino por otras adaptaciones mediante selección natural. Un par de años antes de ese texto que se denominó “La adaptación biológica”, Gould escribió un breve ensayo que recordaba al genetista judío Richard Goldschmidt, refugiado en la Universidad de Berkeley de la locura nazi hasta su muerte en 1958. En ese texto, “The Return of Hopeful Monsters”, explicaba cómo Goldschmidt admitió que la gran mayoría de las macromutaciones sólo podían considerarse infaustas, a las que llamaba “monstruos”. Salvo porque, de vez en cuando, una macromutación podía, por mera buena suerte, adaptar un organismo a un nuevo *modo de vida*, un “monstruo esperanzador” en su terminología. La macroevolución procede por un raro éxito de estos monstruos esperanzadores, no por una acumulación de pequeños cambios dentro de las poblaciones.

Tal vez pudiera extraerse de ello que el empleo aquí de la palabra modo aún forma y función (las tesis de Geoffroy y Cuvier) en su distinguirse frente a sus predecesores y coetáneos y, más importante, que un sumatorio de “freaks” no hacen especie, como ya dijo Bataille y sus abyecciones en “Las desviaciones de la naturaleza” en 1930 en el nº 2 de *Documents*, aunque las principales transiciones estructurales pueden ocurrir rápidamente sin una serie uniforme de etapas intermedias. El artículo se detiene en evaluar en las consecuencias anti darwinistas del supuesto de Goldschmidt, que Gould no comparte, y que describirlas no es necesario para nuestros supuestos. A pesar de ello, cuando ponemos en línea a Goldschmidt y a Bataille, recomponemos la idea de que dentro de cada ser humano hay una suerte de incon-

gruencia elemental y constante o, dicho de otra manera, cada forma por separado, individual, no asume una medida común y es, en alguna medida, un monstruo.

Mucho antes de la pugna entre Cuvier y Geoffroy, los seres humanos demostraron estar anhelantes de pasmo en lo que se llamó la época de las calamidades públicas, al decir del propio Bataille citando el libro de Pierre Boaistuau de 1561, en la que se puso de manifiesto que cada tiempo reclama reconocer a sus monstruos. Más adelante, en 1616 Fortunius Licetus, publica sin imágenes “De Monstris”, que ya reaparecerá saciando apetitos visuales en 1665 con su juego ilustrado de admirables realidades otras, como fetos deformados, pigmeos, supuestas sirenas y demás maravillas naturales.

Según Colin Rowe, en el periodo comprendido entre 1520 y 1600 toda obra de arquitectura debe ser considerada manierista. Por Manierismo en el siglo XVI, dice Rowe, debe entenderse un inexcusable estado de conciencia que impide dar causa de capricho a una época por mero antagonismo con su pasado reciente o por ruptura con las normas establecidas. Al hacerlo, lo que se recibe del Primer Renacimiento por obra de Bramante se somete a la perfección, que es ahora el orden de lo preexistente, a un estado de inhibición acorde con lo que todo humano siente por el mero hecho de serlo, una suerte de hastío existencial. Para lograrlo, el conocimiento profundo de lo ortodoxo es condición ineludible para conseguir la ansiada heterodoxia. No hemos encontrado la palabra “monstruo” en Rowe, pero sí *broma* (tomada de Burckhardt), *aberración* o *violencia*, en su recorrer la historia desde ese XVI hasta la primera modernidad en arquitectura del XX. Muchos

otros han negado esa dependencia en negativo de la ortodoxia clásica, y otros tantos la han reafirmado, como Donald Kunze en los albores (1988) de la relación con lo virtual, tal y como hoy lo conocemos. En su texto “Architecture as Reading; Virtuality, Secrecy, Monstrosity” publicado en *Journal of Architectural Education*, 41, se inserta la imagen de la Esfinge de Giovio Vescovo di Nocera, *Dialogo dell’imprese militarai et amorose* (Lyon: Guglielmo Rovillio, 1574), al modo en que Licetus mostrará sus “Monstris”, para elucidar el sentido del manierismo histórico. Kunze debe mucho al trabajo de Marco Frascari de quien conoció sus investigaciones previamente a la publicación en 1991 de los resultados, que aparecieron con el título de “Monster of Architecture”, siendo el capítulo 2 “Monster and Semiotics: a Teratology” el más cercano a nuestros supuestos. De su lectura, podríamos sumar al Filarete o a Vico a esas aproximaciones entre biología y arquitectura de las que estamos dando alguna cuenta.

Neutralizar la historia en época de nuestros dos naturalistas enfrentados, se concibe en esa actitud manierista gracias a una acción de oposición donde la naturaleza alcanza plenitud en su idealismo, su absoluto matemático y platónico, que sólo es factible bajo la mirada del arte, como sigue diciendo Rowe.

Bajo el arte acaece, decimos, y su exacerbación desentraña descarnadamente nuestro diagnóstico de presente. En diálogo con Sylvère Lotringer, Paul Virilio se pregunta en su apartado *Teratología* (pág 121 de *Amanecer Crepuscular*) si la genética sigue formando parte de la física, de la medicina, de la biofísica, o es de hecho un arte. Porque si es un arte, dice Viri-

lio, entonces estamos en la posibilidad de crear especies, es decir, *estilos de vida*. Consecuentemente, la definición en Lamarck o en Geoffroy de Biología se desvía para poder equipararla con Teratología, y ésta, ciencia de lo genético, en una forma artística expresionista, todo un proyecto de conciencia, no un exceso, no una rareza, no una discontinuidad.

Todo lo anterior no necesita ser conocido para dar la justa importancia a la obra *Teratologías* (2001) que el artista madrileño Daniel Canogar ha querido aportar a este número de *Astrágalo*. Cuando uno repasa su obra y observa su proceso de creación, la especial sensibilidad con lo cotidiano de la información global, con lo tecnológico en su manipulación artesanal, con lo vivo en lo que no entra en las definiciones de biología, provee un despertar a una realidad que no es otra sino la que debe ser comprendida. Y crea estilos, diríamos mejor nosotros, proyecta formas, formas de vida. Tal vez su sumatorio no cree especie, pero subdivide la homogeneidad del humano medio, entresacando el monstruo que debemos llevar dentro.

Los monstruos proyectados espacialmente abren a la escala de lo semejante la idea de la fragilidad de la existencia al convivir con otras formas de vida, vidas otras que pertenecen al mismo ser o son susceptibles de ser asimiladas o fagocitadas sin la humanización del horror monstruoso. Si el aparato tecnológico del XIX fue el daguerrotipo, lo fue no sólo por la aparición y la diseminación de la cultura de la imagen, sino porque a los naturalistas se les ocurrió usarlo para observar la vida a través de una lente de aumento y definir la vida como unidades autónomas conectadas en un cuer-

po mayor. Era el año 1839. Canogar, en 2001, recompuso todas estas trayectorias con las nuevas tecnologías que como asideros hemos expuesto aquí, y nos vemos obligados a formu-

lar los límites de nuestra existencia junto con los límites a nuestra recién adquirida habilidad –apenas dos siglos- de torsionar a voluntad los códigos de relación entre lo vivo y lo no vivo.

Carlos Tapia,
Editor a cargo
de ASTRÁGALO 23

