

Construir un comienzo: tareas de la filosofía de la arquitectura

Ludger Schwarte. Kunstakademie Düsseldorf (Alemania)

Traducido del alemán por Bernardo Ávalos

Recibido 23/09/2023

Resumen

Ludger Schwarte (Münster, 1965) es profesor de filosofía en la Kunstakademie de Düsseldorf. Es ampliamente considerado como uno de los representantes más importantes de la filosofía de la arquitectura, una disciplina que ha venido desarrollándose rápidamente en las últimas dos décadas y cuya actualidad es cada vez mayor. En su monumental libro *Philosophie der Architektur* (2009), desarrolla una filosofía política —y no meramente estética o simbólica— de la arquitectura. Su original planteamiento consiste en entender la arquitectura, en primer lugar, como construcción de posibilidades, esto es, en su capacidad de instaurar, definir o movilizar los fundamentos del «mundo de la vida» vigente en cada caso a través de la producción de espacios, registros temporales y medios de interacción que determinan nuestra experiencia. En este sentido, para Schwarte la filosofía de la arquitectura tiene una importancia fundamental en la medida en que ayuda a rastrear la génesis de una especie de «sentido fundamental» que constituye la raíz común de las formas de vida y de los órdenes lingüísticos. El presente artículo, la primera traducción del autor alemán al español, ofrece una síntesis de su proyecto de una filosofía de la arquitectura.

Palabras clave: filosofía de la arquitectura, teoría de la arquitectura, filosofía política, mundo de la vida, *sentido fundamental*, experiencia.

Abstract

Building a beginning: tasks of the philosophy of architecture

Ludger Schwarte (Münster, 1965) is a professor of philosophy at the Kunstakademie in Düsseldorf. He is widely considered one of the most important representatives of the philosophy of architecture, a discipline that has been developing rapidly in the last two decades and whose relevance is increasingly increasing. In his monumental book *Philosophie der Architektur* (2009), he develops a political—and not merely aesthetic or symbolic—philosophy of architecture. Its original approach consists of understanding architecture, first of all, as the construction of possibilities, that is, in its capacity to establish, define or mobilize the foundations of the «world of life» in force in each case through the production of spaces, temporal records and means of interaction that determine our experience. In this sense, for Schwarte the philosophy of architecture has a fundamental importance to the extent that it helps to trace the genesis of a kind of «fundamental meaning» that constitutes the common root of forms of life and linguistic orders. This article, the first translation of the German author into Spanish, offers a synthesis of his project for a philosophy of architecture.

Key words: Philosophy of architecture, Architectural theory, Political philosophy, World of life, *Fundamental meaning*, Experience.

Construir un comienzo: tareas de la filosofía de la arquitectura

Ludger Schwarte. Kunstakademie Düsseldorf (Alemania)

Traducido del alemán por Bernardo Ávalos¹

Recibido 23/09/2023

§ 1. La arquitectura en la filosofía temprana

La necesidad y las leyes de la naturaleza gobiernan el cosmos desde siempre. O eso creemos, ya que así lo ha enseñado la filosofía desde sus inicios. Sin embargo, si no fuese por la filosofía, no sabríamos absolutamente nada del orden fundamental al que se remiten todos los fenómenos; ni podríamos investigarlo, ni tendría el mismo efecto.

Si se examina más de cerca el inicio de la filosofía, se puede comprender también el tipo de contingencias a las que responde, así como las concepciones contra las que se dirige: contra la idea de un dios creador que interviene espontáneamente en el curso del mundo, contra una multiplicidad incomprensible de acontecimientos y contra formas habituales de pensamiento como aquellas que establecen algo aleatorio (preferentemente lo propio) como principio (como lo real).

Quienes se forman en el pensamiento filosófico son capaces de encontrar detrás de las oscilaciones de los acontecimientos naturales una explicación a partir de principios que gobiernan los elementos, de leyes que rigen con necesidad el devenir y lo particular. Este tipo de explicaciones, al igual que la enseñanza del pensamiento filosófico en general, sirve de guía para la acción. Los acontecimientos naturales y sociales se inscriben así en el mismo horizonte. En el pensamiento europeo temprano, la física sirve, hasta cierto punto, de base para la política. El cosmos representa el orden equitativo, la estrella guía del derecho es la equidad atemporal.

¹ N. del T.: El presente artículo es la traducción del texto de Ludger Schwarte, «Einen Anfang bauen. Aufgaben der Architekturphilosophie», publicado originalmente en S. Hauser (ed.), *Architektur in transdisziplinärer Perspektive. Von Philosophie bis Tanz. Aktuelle Zugänge und Positionen*. Bielefeld, transcript Verlag, 2015, pp. 8-17. Agradecemos al profesor Schwarte su gentileza al permitirnos publicar la presente traducción.

El curso del mundo parece seguir así un plan y, por lo tanto, sustraerse a nuestra injerencia; es fundamental relacionarse con él de un modo comprensivo. En este sentido, el primer postulado de la filosofía temprana sostiene que el mundo no tiene principio. Toda causa está subordinada al cosmos. El cosmos rige el tiempo. Pero esto no es solo un postulado, sino que sienta las bases para una arquitectura integral del «mundo de la vida» [*Lebenswelt*] que surge bajo la influencia de esta filosofía.

Esto se muestra claramente en las sentencias de Heráclito (ca. 520 hasta 460 a. C.). Heráclito subraya una y otra vez el carácter diverso de las formas de vida así como de los valores y de las relaciones con el entorno que se vinculan con ellas: «Si la felicidad estuviera en los deleites del cuerpo, llamaríamos felices a los bueyes cuando encuentran legumbres para comer [...] Los asnos elegirían las barreduras antes que el oro [...]. Los cerdos gozan con el cieno más que con el agua pura [...]. Los cerdos se lavan con el cieno, las aves de corral con el polvo y la ceniza» (Heráclito, 1997: 7, 9, 17; B 4, 9, 13, 37)². Heráclito contrapone el cosmos a esta multiplicidad:

Este cosmos, uno mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido, es y será fuego eternamente viviente que se enciende según medidas y se apaga según medidas. Transformaciones del fuego: primero el mar, luego, del mar la mitad tierra y la mitad vapor inflamado. [La tierra] vuelve a derramarse en el mar y tiene su medida en la misma razón [*lógos*] que tenía antes de volverse tierra. [Heráclito, 1997: 15; B 30, 31]

El cosmos no se puede conocer haciendo una lista de los efectos de los elementos en un sinnúmero de acontecimientos particulares, sino en la medida en que nos remontamos a lo Uno: a una voluntad transpersonal, a un programa mundial, a una cibernética cósmica. En este punto, la filosofía no sólo se separa de la teología³, sino también de las ciencias empíricas y de la erudición histórica:

² *N. del T.*: Las traducciones de obras referidas en español son responsabilidad de sus autores y sus ediciones correspondientes se detallan en la bibliografía.

³ «Y dirigen oraciones a estos simulacros, tal como si uno dirigiese la palabra a mansiones sin conocer a los dioses ni héroes quienes son» (Heráclito, 1997: 9; B5). Estos y otros pasajes similares que se encuentran ya en los inicios de la filosofía no sólo articulan una crítica de la religión, sino un nuevo conocimiento, una nueva forma de pensar de la que, a diferencia de lo que a menudo se afirma, sería más adecuado decir que se distingue de la teología que del mito.

La mucha erudición no enseña a tener inteligencia; pues se lo habría enseñado a Hesíodo y Pitágoras, y aun a Jenófanes y Hecateo. Una sola cosa es lo sabio: conocer la Razón [*lógos*], por la cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas. [Heráclito, 1997: 17; B 40, 41]

Desde el punto de vista de la filosofía temprana, el tiempo es la medida de los acontecimientos. Sin embargo, es la propia filosofía la que, en primer lugar, entroniza el tiempo. De este modo, las siguientes sentencias de Heráclito deben entenderse simultáneamente como razonamientos y como postulados:

El tiempo es un niño que juega y desplaza los dados; de un niño es el reino. [...]. Maestro de los más es Hesíodo: creen que tenía la más grande sabiduría, éste que ni siquiera conoció el día y la noche, pues son una sola cosa. [...] Todas las cosas las gobierna el rayo [...]. Es preciso saber que la guerra es común [a todos los seres], y la justicia es discordia, y todas las cosas se engendran por discordia y necesidad. [Heráclito, 1997: 19, 21, 23, 27; B 52, 57, 64, 80]

El juego del tiempo ocurre en un destello, pero no a ciegas sino en un «tender en direcciones opuestas» (Heráclito, 1997: 18; B 51): «[Lo que es] se compone y se disuelve, viene y se va. (Nada permanece)» (Heráclito, 1997: 29; B 91). En este sentido, la filosofía temprana establece un orden del mundo organizado eficientemente que sirve como criterio de orientación para el hombre en cuanto ser racional, y que es independiente tanto de la forma de vida correspondiente en cada caso como de las circunstancias históricas:

Un día es igual a cualquier otro. [...] Ser sabio es virtud máxima, y sabiduría es decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza escuchándola. Común a todos es la inteligencia. Los que hablan con inteligencia es menester que se fortalezcan con lo que es común a todos, así como una ciudad con la ley, y mucho más fuertemente. Pues todas las leyes humanas son alimentadas por la única ley divina: ésta, en efecto, impera tanto cuanto quiere, y basta a todas las cosas y las trasciende. [Heráclito 1997: 33, 35; B 106, 112, 113, 114]

En el mundo de Hesíodo (tal y como Heráclito lo caricaturiza) cada día es diferente, nuevo, único, posee una duración e intensidad distinta y lo sucede la noche con sus propias leyes y acontecimientos. En el mundo de Heráclito, por el contrario, cada día tiene veinticuatro horas. «Si no hubiese sol, por lo que depende de los otros astros sería noche» (Heráclito, 1997: 29; B 99). La entronización del tiempo sitúa la vida humana

sobre una nueva base que no está exenta de implicaciones normativas: «Es menester que el pueblo luche por la ley así como por los muros de su ciudad» (Heráclito, 1997: 17; B 44). Dicho de un modo más preciso, podríamos afirmar que la filosofía temprana inscribe la vida humana en una arquitectura.

Arquitectura es una palabra latina (*architectura*) de origen griego: el sustantivo *architektón* (ἀρχιτέκτων) refiere al «maestro de obras [...] que ordena hacer algo y lo ejecuta» (Wilhelm, 1908: 366). *Arquitectura* significa la construcción (*tektainomai*) de un comienzo, un fundamento o un principio (*archè*), así como también el descubrimiento de una fuente. La palabra latina *architectura* remite al descubrir y cubrir, erigir y techar, revestir y pintar del *archè*.

En griego, *archè* significa 'principio, origen o fuente'; luego también 'causa, razón, principio' y, por último, 'liderazgo, mando, gobierno'. Proviene del verbo *archein* (ἀρχεῖν), que significa 'comenzar, causar, preceder e intentar'. Desde el primer uso filosófico de la palabra por parte de Anaximandro (ca. 610 hasta 545 a. C.), cuyo pensamiento ejerció una gran influencia en Heráclito, este comienzo se entiende como un fundamento y punto de partida físico y político. El primer comienzo es la combinación de la política y la física por medio del logos.

En su escrito *Sobre la naturaleza* (*Peri physeós*), Anaximandro define el comienzo, *archè*, como *to apeiron*⁴. La palabra *apeiron* se puede traducir como 'lo ilimitado', 'lo infinito indeterminado' o 'lo infinitamente indeterminado'. Gracias a esta ambigüedad, Anaximandro puede concebir el presupuesto del desarrollo natural (ontológico) y lógico como uno y el mismo. El *apeiron*, lo ilimitado, según Anaximandro, es lo que abarca y controla todo (cf. Diels, 1956: 89). De acuerdo a su significado principal, el *apeiron* puede entenderse como el tiempo eterno en el que el devenir y perecer ocurre y se vuelve calculable. Es válido incluso para aquello que se encuentra más allá de los límites de nuestro entendimiento y con lo que no tenemos nada en común. El *archè* determina la frontera con lo indeterminado.

Según Diógenes Laercio, Anaximandro no sólo acuñó el término *apeiron*, sino que también inventó el *gnomon*: un modelo del cosmos del que se sabe muy poco, pero cuyas distintas partes incluían, al parecer, una esfera celeste, un mapamundi y un reloj

⁴ Cf. Anaximandro (2007: 34-49) y Gemelli (2007: 52, 54).

de sol (Diógenes, 1967: 73)⁵. La capacidad de predicción que consiguió con él va de la mano de la modelización de la esfera humana como un gran mecanismo de relojería⁶.

Este modelo era a la vez un instrumento para el conocimiento, ya que permitía predecir los movimientos celestes, y para el teatro, ya que mostraba al observador el orden del mundo en cuyo centro se encontraba. El acontecimiento del encuentro entre modelo y entorno, entre predicción y realización no sólo depende, por lo tanto, de la construcción del modelo, sino también de los movimientos de los planetas y del observador. El hombre vive tanto más en un modelo, en un edificio teórico, cuanto más alinea su forma de vida con la medida del tiempo obtenida de un diseño espacial arquitectónico.

Desde una perspectiva política, el *archè* corresponde a la instauración de un orden civil, de una constitución. El *archè* es lo que trasciende los límites, lo ilimitado. A diferencia de las formas de pensamiento que intentan comprenderse a sí mismas partiendo de sus orígenes, el comienzo crea algo de la nada, subraya la falta de fundamento de la multiplicidad que es articulada en cada caso⁷. El *archè* ya no se basa en un mito, sino en nexos de fundamentación recíproca⁸.

El contexto político al que Anaximandro aplica su concepto no gira en torno a una sola persona en la cúspide de la organización social. Él se concentra más bien en mostrar los fundamentos sobre los que descansa la vida común. En la dimensión política, el *archè* significa la distribución de la vida pública en un espacio común cuya medida es el centro de la polis, su *meson*, y cuya simetría vincula a todos los ciudadanos como iguales. El *archè* es la instauración de una medida común, la *isonomia*. Esta medida que garantiza la igualdad es el punto de partida de las constituciones de las ciudades. Con esta concepción del *archè*, Anaximandro traslada su modelo del mundo al plano de la construcción de la ciudad.

El *gnomon* de Anaximandro es el instrumento utilizado en la construcción de ciudades para diseñar redes de calles en forma de tablero de ajedrez con cuadrículas regulares, en función de la posición del sol. En las ceremonias de fundación de las

⁵ Siguiendo a Teofrasto, Simplicio se refiere a Anaximandro como el autor del término *archè*, cf. Diels (1956: 83, 89).

⁶ Cf. McEwen (1993: 19 y s.) y Hahn (2001: 6, 13). Sobre la importancia del *gnomon* para las matemáticas, cf. Serres (1994: 109-175).

⁷ Cf. Cacciari (1990) y Angehrn (1996: 101).

⁸ Cf. Vernant (1975: 23, 112 y s.) y Payot (1982: 54).

ciudades griegas y romanas se determinaba la intersección central de las calles con ayuda del *gnomon*. Esta intersección marcaba el cruce de los puntos cardinales y relacionaba lo social con los acontecimientos cósmicos. En Plinio se encuentra una descripción exacta de este ritual⁹. En toda ciudad hipodámica o romana existe la intersección del *cardo* (eje norte-sur) y el *decumanus* (eje este-oeste). Por esta razón, la calle está siempre orientada hacia un movimiento que se encuentra fuera del orden social; a lo largo de las líneas de las calles trazadas de esta manera, las personas se mueven en un modelo del cosmos. Pero el poder performativo de la arquitectura también actúa en la dirección contraria: la organización del mundo según este modelo es precisamente lo que da su evidencia a las concepciones y cálculos del cosmos. La arquitectura del «mundo de la vida» es capaz de demostrar el dominio del tiempo y la regularidad del orden natural.

§ 2. Arquitectura, Estado y política

Se puede comenzar así a comprender mejor el modo en que la filosofía y la arquitectura se han compenetrado desde sus inicios. Sin embargo, sigue siendo una tarea pendiente para la investigación seguir las huellas del pensamiento arquitectónico en la historia de la filosofía. A continuación, intentaremos mostrar de forma esquemática, a partir de algunos escritos de tres filósofos —Platón, Aristóteles y Hegel—, lo que se puede descubrir cuando se presta atención a las reflexiones sobre la arquitectura que se encuentran en los textos clásicos de la filosofía.

Las descripciones de las ciudades ideales de Platón y Aristóteles ponen de manifiesto sus concepciones divergentes de lo que constituye una ciudad. Para Platón, el fundamento de su ciudad es la regulación de las necesidades de cada ciudadano. Esta regulación se asemeja a lo divino en la medida en que es administrada aritméticamente. Para Aristóteles, en cambio, la vida común está vinculada a la experiencia colectiva de lo bello.

El concepto platónico de ciudad contempla la satisfacción de las necesidades de todos los ciudadanos siempre y cuando cumplan sus tareas en el sitio específico que les corresponde. En este sentido, es crucial que todos los ciudadanos experimenten la

⁹ Cf. Platón (1991: 735c) y Foucault (1974: 15 y s.).

totalidad funcional de la ciudad como algo sagrado. El fundamento de la construcción de la ciudad platónica es así el espacio sagrado. Este se crea, sobre todo, a través de una parcelación geoméricamente uniforme¹⁰. La distribución de las parcelas puede acentuarse y lucir más majestuosa, según Platón, si cada distrito se encuentra bordeado y delimitado por imágenes, obeliscos, oráculos, templos y recintos sagrados. Los recintos sagrados (*témenos exairétos*)¹¹ cumplen tres funciones: los ciudadanos pueden reunirse en determinados momentos, pueden adquirir cosas para la satisfacción de sus necesidades y pueden conocerse los unos a los otros (Platón, 1991: 738d). La ciudad ideal de Platón tiene una forma circular, está construida sin ningún tipo de murallas en un entorno similar a un desierto y no tiene ninguna marca visible que remita al pasado (Platón, 1991: 704c). La protección de la ciudad frente a influencias externas se basa en la elección de una zona favorable en lo que refiere a viento y fuentes de agua y que esté lo suficientemente alejada de la costa en donde desembarcan los extranjeros (Platón, 1991: 747d). La identidad de la ciudad de Platón reside en el culto a los dioses que se encarna en la acrópolis. Su libro *Leyes (Nomoi)* contempla la construcción de una ciudad que parte de la acrópolis como centro con el objetivo de que el espacio urbano coincida con el barrio de los templos y refleje el orden cosmológico en la tierra. Platón insiste en la importancia de que el mercado esté rodeado de santuarios y altares que, por su parte, se encuentren junto a edificios administrativos, escuelas y teatros.

Uno de los objetivos de esta concepción de la ciudad como una casa organizada según reglas geométricas es la comunitarización de todo lo que se consideraba antes como propiedad personal, de tal modo que «ojos, orejas y manos parezcan ver, oír y actuar en común» (Platón, 1991: 738c-d). Unido por la ley, el cuerpo colectivo «alabará y criticará al unísono» (*ibid.*). En este sentido, el urbanismo —tal y como se encuentra en *Nomoi* de Platón— hace posible la experiencia de una idea de justicia basada en la igualdad¹².

¹⁰ Cf. Gaius (1967: 235) y Rykwert (1976: 48 y s.).

¹¹ El verbo griego *temnein* evoca la proyección de un radio espacio-temporal, la inscripción de un orden superior, la fijación de un horizonte de sentido durante el ritual de consagración de un templo antiguo. Cf. Heidegger (1977: 27 y s., 68 y s.; 1983: 153, 200, 286).

¹² Ahí radica también la conexión histórica entre la idea pitagórica de la construcción numérica del universo y el urbanismo hipodámico. Cf. Aristóteles (1995: 1267b).

En su *Política (Politeia)*, por el contrario, Aristóteles sostiene que toda ciudad debe desarrollarse en función de su entorno. Con ello se refiere tanto a las condiciones climáticas y geológicas del lugar como a sus condiciones históricas. También toma en cuenta el carácter plural de las condiciones políticas y distingue, según el tipo de constitución correspondiente en cada caso, entre un urbanismo oligárquico, aristocrático y democrático. Este último se caracteriza por su apertura. En contraposición a Platón, Aristóteles considera que los ciudadanos no viven en las ciudades para satisfacer sus necesidades básicas, sino sobre todo para disfrutar del esplendor de su belleza. De este modo, a diferencia de Platón, a Aristóteles no le interesa ni suprimir las diferencias en materia de propiedad, ni distribuir equitativamente la tierra, ni unir a los ciudadanos mediante la religión. Más bien, se encarga de separar la esfera política de la económica. Esto se muestra especialmente en el hecho de que concibe dos plazas centrales para la ciudad: un mercado y un «ágora libre» dedicado a la política y administración y al que no tienen acceso los ciudadanos comunes y corrientes. Estos dos lugares forman parte de un programa que tiene como objetivo facilitar el control de la ciudad. La idea de fondo es que el área debe dificultar la entrada de extranjeros, pero facilitar la salida de los residentes. Las masas y plazas deben poder ser controladas de un solo vistazo. Aristóteles sostiene que en caso de confusión y hacinamiento, resultaría fácil para los extranjeros y los metecos colarse en la asamblea ciudadana. El transporte debe ser rápido, la transmisión de información fácil y el cuerpo de los ciudadanos debe estar señalizado según su posición social. Los extranjeros deben poder ser reconocidos en todo momento (Aristóteles, 1995: 1326b, 1327a). En el transcurso de su construcción, los elementos constitutivos de la ciudad «panóptica» deben ubicarse en el espacio de acuerdo con la ley; la disposición del espacio debe ajustarse a la ley y facilitar una división clara de poderes entre gobernantes y gobernados (Aristóteles, 1995: 1326a)¹³.

Aristóteles critica el concepto de ciudadanía de Platón: cualquiera que, como Platón, determine la ciudadanía según la *causa materialis*, que depende de la *chôra*, del espacio, termina concediendo automáticamente este derecho a huéspedes, residentes y esclavos. Aristóteles añade, además, que no basta con rodear el Peloponeso con una

¹³ El concepto de Foucault de «ciudad panóptica» se ha aplicado al planeamiento urbanístico de Aristóteles, cf. Bertrand (1997: 60).

muralla para hacer de sus habitantes una ciudad. La muralla, el límite de una ciudad, se debe buscar más bien en su centro: la acrópolis constituye la unidad de la ciudad. Las fronteras exteriores de la ciudad-Estado no deben considerarse como simples líneas (Aristóteles, 1995: 1276a 24-30)¹⁴. Dos pueblos no conforman un espacio unificado por el mero hecho de estar rodeados por una muralla. En este sentido, Aristóteles define la esencia del espacio urbano desde un punto de vista político, según la *causa formalis*, como la unidad de los ciudadanos basada en ciertos derechos (Aristóteles, 1995: 1275b 1-2). Vivir en un lugar es sólo la condición material. Pero la creación de un estilo de vida común, el sacrificio público y el compartir trascienden esta condición (Aristóteles, 1995: 1280b 17-38).

Aristóteles es lo suficientemente generoso como para no sólo permitir a las personas libres y cultas disfrutar del teatro catártico en su ciudad, sino que también permite a las masas incultas asistir a las competiciones gimnásticas (Aristóteles, 1995: 1342a 18-27). Su planeamiento urbanístico contempla instituciones distintas para cada clase. El objetivo de estas instituciones es educar a su público en lo que refiere al «término medio, lo posible y lo conveniente» (Aristóteles, 1995: 134b 34). Para Aristóteles es evidente que los menos privilegiados no se transforman en masa debido a su situación económica, sino únicamente porque son asignados a ciertos espacios de ocio y a ciertos tipos de gusto.

En ambos casos, tanto en el planeamiento urbanístico de Platón como en el de Aristóteles, la arquitectura no sólo debe seguir un ideal filosófico, sino que también tiene como objetivo hacer que el orden estatal parezca tan ineludible como plausible.

Ni para Platón ni para Aristóteles la arquitectura entendida como el arte de la construcción entra en el ámbito de la estética; sólo se toma en cuenta como un instrumento político en la medida en que sirve para apoyar un programa filosófico específico. Ahora bien, en la historia de la filosofía también se encuentran huellas de un pensamiento sobre la arquitectura que difiere significativamente del programa filosófico en el que aparece. En efecto, a menudo ha sido precisamente la atención a cuestiones arquitectónicas lo que ha permitido que surjan otros acentos y posibilidades de desarrollo dentro de filosofías que han instaurado una tradición; por ejemplo, Platón exige una igualdad radical en la distribución de la tierra, y Aristóteles sostiene

¹⁴ Cf. Vilatte (1995: 114).

que una casa es una «comunidad constituida naturalmente para la vida de cada día» (Aristóteles, 1995: 1252b 13-14); al principio las comunidades domésticas compartían mesa y fogón y sólo después, bajo la autoridad patriarcal de un rey, se dispersaron:

Y eso es lo que dice Homero: «Cada uno es legislador de sus hijos y esposas», pues antiguamente vivían dispersos. Y todos los hombres dicen que por eso los dioses se gobiernan monárquicamente, porque también ellos al principio, y algunos aún ahora, así se gobernaban; de la misma manera que los hombres los representan a su imagen, así también asemejan a la suya la vida de los dioses. [Aristóteles, 1995: 1252b 23-26]

Las personas libres e iguales viven en casas distintas y bajo un cielo diferente. En las consideraciones de Georg Wilhelm Friedrich Hegel sobre la arquitectura se puede apreciar una contradicción entre las leyes del desarrollo artístico que postula y sus preferencias arquitectónicas reales. Esta divergencia nos permite reconstruir un ideal urbanístico también en Hegel, pero que, debido a que se inscribe en el contexto de su estética, está en cierta tensión con los principios de su filosofía política expuestos en otros escritos.

Hegel describe tres etapas del desarrollo de lo arquitectónico que se articulan según su concepción de la función como finalidad: a) la arquitectura simbólica se establece sin concebir una separación entre función y medio, b) la arquitectura clásica consigue un equilibrio entre ambos, y c) la arquitectura romántica trasciende el dominio de la función¹⁵. En el transcurso de estas tres etapas, que Hegel diferencia sistemática e históricamente, el diseño se orienta cada vez más hacia la mediación entre lo espiritual y lo material a través de la expresión: la primera etapa se alcanzaría con la transformación de la materia en simple signo por medio del símbolo, la segunda etapa con el uso de este símbolo para significados externos, y la tercera etapa con la autonomía del signo reflexivo.

Ahora bien, en la obra de Hegel también se encuentran pasajes en los que reflexiona sobre la materialidad de la arquitectura sin tomar en cuenta esta teleología. Hegel habla, por ejemplo, de una expectativa irónica, elocuente y antieconómica de la nada

¹⁵ «La arquitectura [...] es el arte en lo exterior, de modo que aquí las diferencias esenciales consisten en si esto exterior tiene en sí mismo su significado, o es tratado como medio para un fin distinto a ello, o bien en esta instrumentalidad se muestra al mismo tiempo como autónomo» (Hegel, 1970: 271 y 2007: 466).

que se manifiesta entre las columnas de los templos, de la que surge una tensión entre interioridad y exterioridad¹⁶. La posibilitación del paso, de la apertura y del dirigir la mirada hacia el exterior pone de manifiesto la capacidad de la arquitectura para generar y marcar el ritmo de este tipo de experiencias elementales. Así, estos pasadizos ofrecen un espacio de encuentro en el que el devenir no termina de ser suprimido asimétricamente en favor del ser o de la conciencia.

En estos próstilos y anfipróstilos, en estas columnatas simples y dobles, que conducen inmediatamente al aire libre, vemos a los hombres deambular abierta, libremente, agruparse diseminada, contingentemente; pues las columnas en general no son nada enclaustrante, sino una delimitación que permanece absolutamente franqueable, de modo que [...] puede por doquier salirse inmediatamente al aire libre. Del mismo modo, también las largas paredes tras las columnas no permiten ninguna aglomeración en un punto central [...]; la vista por el contrario es más bien desviada de tal punto de unidad a todos los lados, y, en vez de la representación de una reunión con un fin, vemos la orientación hacia fuera y solo obtenemos la representación de un ocio carente de seriedad, sereno, desocupado, locuaz. [Hegel, 1970: 320 y s. y 2007: 495]

Lo que Hegel bosqueja aquí no sólo muestra la medida en que una socialización exitosa depende de la arquitectura, algo que ya había sido señalado por Platón y Aristóteles, sino que también apela a un posible desarrollo de la arquitectura y del urbanismo según parámetros distintos a los de la expresión (subjetiva) y la clasificación cultural; hacia una organización libre, dispersa y orientada en función del entorno. Esto contrasta radicalmente con las conocidas posturas políticas de Hegel.

El pueblo, tomado *sin* sus monarcas y sin la *articulación* del todo que se vincula necesaria e inmediatamente con ellos, es una masa carente de forma [...]. Al surgir en un pueblo el momento que corresponde a una organización, a la vida del Estado, aquél deja de ser la indeterminada abstracción que se denomina con la palabra «pueblo» en la representación meramente general. [...] En un pueblo [...] que se piense como una verdadera totalidad orgánica, desarrollada en sí misma,

¹⁶ «En el interior del recinto es ciertamente presumible una más profunda seriedad, pero también aquí encontramos un entorno más o menos —y particularmente en los edificios más desarrollados enteramente— abierto hacia fuera, que indica que tampoco se debe ser muy riguroso con esta seriedad. Y así, pues, la impresión de estos templos resulta también ciertamente simple y grandiosa, pero al mismo tiempo serena, abierta y placentera, pues todo el edificio está más preparado para un estar alrededor, un andar de acá para allá, un ir y venir, que para el concentrado recogimiento interno de una asamblea encerrada por todas partes, separada de lo externo» (Hegel, 1970: 320 y s. y 2007: 495).

la soberanía existe como personalidad del todo, y ésta, en la realidad que corresponde a su concepto, como la *persona del monarca*. [Hegel, 1995: 245 y 1999: 426]

Se puede comprobar así que, desde Anaximandro y Heráclito, pasando por Platón y Aristóteles, hasta Hegel, la pregunta acerca de la arquitectura surge en diversos contextos. El concepto de arquitectura se perfila y enriquece de distintas maneras según aparezca en el marco de la cosmología, de la política o de la estética, y la sensibilidad para reconocer las enormes repercusiones que tienen las elecciones arquitectónicas se agudiza, en este sentido, en el espejo de los textos filosóficos.

Los ejemplos elegidos muestran lo que habría que hacer y lo que se ganaría si decidiéramos seguir las huellas del pensamiento arquitectónico en la maraña de la historia de la filosofía. Jörg Gleiter, por ejemplo, utiliza el pensamiento arquitectónico tardío de Nietzsche para mostrar cómo se puede llevar a cabo una relectura de este tipo (cf. Gleiter, 2009). En mi opinión, algo similar podría hacerse con el *Libro de los pasajes* de Walter Benjamin, que se centra en París como capital del siglo XIX. Pertenecería así a los textos fundadores de la filosofía de la arquitectura, al igual que los escritos de Michel Foucault, *La locura y la sociedad*, *Vigilar y castigar*, *El nacimiento de la clínica* y *De los espacios otros*.

§ 3. Filosofía de la arquitectura: una disciplina en formación

La filosofía de la arquitectura no debe confundirse con la teoría de la arquitectura. La primera lleva apenas unas décadas desarrollándose dentro de la filosofía, mientras que la segunda se remonta a una tradición milenaria. A grandes rasgos podría decirse: la teoría de la arquitectura responde a la pregunta «¿cómo debemos construir?», mientras que la filosofía de la arquitectura plantea la pregunta «¿qué significa arquitectura?». Por lo general, la teoría de la arquitectura parte del supuesto de que la arquitectura consiste en planificar y construir con habilidad; para ella la arquitectura es un «arte de la necesidad» (Nouvel, 2004: 89). La filosofía de la arquitectura, en cambio, se pregunta si esto es así —y por qué— y cómo podría ser de otro modo. En otras palabras, no asume sin más que la esencia de la arquitectura sea la planificación y construcción de edificios.

En el año 2009, propuse entender la arquitectura como *construcción de posibilidades*, o de un modo más preciso, y con el objetivo de subrayar el aspecto performativo, como *posibilitación* [*Ermöglichung*] (cf. Schwarte, 2009: 20). En este sentido, a diferencia de la teoría de la arquitectura, la filosofía de la arquitectura tendría la función de investigar los fundamentos de las posibilidades de construcción e interacción, así como de reflexionar sobre la negación de la construcción y la arquitectura negativa para intentar comprender sobre esta base la configuración del «mundo de la vida» que se lleva a cabo a través de la arquitectura.

Ahora bien, al principio las reflexiones filosóficas sobre la arquitectura surgieron en el marco de estudios sistemáticos que abordaban cuestiones arquitectónicas desde una perspectiva filosófica y ponían de relieve tanto la naturaleza específica de la arquitectura en relación con otras artes y técnicas como el significado general de sus interrogantes. Este el caso de *Eupalinos o el arquitecto* (1921) de Paul Valéry y de *Construir, habitar, pensar* (1951) de Martin Heidegger.

En el caso de la filosofía de la arquitectura en sentido estricto se puede identificar una fase de formación que, en mi opinión, dura aproximadamente desde 1968 hasta 2001. En esta fase aparecen estudios filosóficos fundamentales dedicados exclusivamente a cuestiones arquitectónicas¹⁷. Se trata de una fase en la que prácticamente cada una de estas publicaciones subraya la urgencia de examinar la arquitectura en el seno de la filosofía, abordando el tema de forma original y sin referirse a otras publicaciones. A los autores no parece importarles ni lo que ya se ha dicho sobre la arquitectura en la historia de la filosofía, ni demostrar la relevancia de sus afirmaciones para los arquitectos.

Hoy en día existen varias asociaciones y redes dedicadas a investigar las relaciones entre la arquitectura y la filosofía desde distintas perspectivas intelectuales. En la mayoría de los casos, la arquitectura se trata como una aplicación específica de disciplinas filosóficas muy especializadas, como la estética o la ética¹⁸. Además, ya no faltan balances de los enfoques existentes¹⁹. La toma de conciencia del hecho de que la

¹⁷ Cf. Lefèbvre (1968); Panagiotis (1963) y (1974); Scruton (1979); Payot (1982); Agacinski (1992); Karsten (1997); Attali (2001); Goetz (2002).

¹⁸ Cf. Hill (1999); Carlson (2000); Führ (2000); Dalibor (2004); Böhme (2006); Fewings (2009); Baumberger (2010); Düchs (2011).

¹⁹ Cf. Leach (1997); Winters (2007); Illies (2009); Hauser (2011); Baumberger (2013).

filosofía de la arquitectura, quizá de un modo similar a la fenomenología o a la teoría de los medios de comunicación en su momento, también irradia metodológicamente hacia los más diversos campos filosóficos se puede percibir tanto en los enfoques sistemáticos²⁰ como en los trabajos que abordan cuestiones filosóficas de carácter general a partir de la arquitectura²¹.

§ 4. Tareas de la filosofía de la arquitectura

Es sólo en los últimos años que filósofos de distintas disciplinas (estética, ética, técnica, economía) han comenzado a prestar atención a los problemas específicos de la arquitectura y a investigar y sistematizar distintos enfoques. Algunas de las tareas de investigación que se le plantean a la filosofía de la arquitectura son las siguientes:

1) Historia: como intentamos mostrar mediante los ejemplos anteriores, habría que seguir las huellas de la arquitectura en la historia de la filosofía. Sin embargo, sería inútil buscar simplemente la aparición de los términos *arquitectura* y *construcción* en todos los textos de la historia. Un enfoque filosófico tiene como objetivo más bien explorar diversos campos temáticos fundamentales, diferenciar entre lo que se dice en la tradición sobre la agricultura, la orientación cósmica, la construcción de casas, el planeamiento, la acción (como *dēmiourgós* o *architektón*), la planificación de ciudades ideales y las relaciones con el entorno.

2) Relaciones entre arquitectura y filosofía: la arquitectura y la filosofía se han tocado y enriquecido a lo largo del tiempo. Platón e Hipodamo, Fichte y Schinkel, la *bauhaus* y el círculo de Viena se relacionan entre sí de múltiples maneras. Existen varias obras importantes sobre estas relaciones y constelaciones históricas, como las de Peter Bernhard y Petra Lohmann²².

3) Afición jovial: con frecuencia ha habido filósofos «arquitectos» (como Ludwig Wittgenstein) y arquitectos que filosofan (como Peter Eisenman o Rem Koolhaas) para quienes el paso a la otra disciplina, al otro sistema de pensamiento, a las otras formas de trabajo supuso una importante liberación e inspiración. Habría que examinar, en

²⁰ Cf. Mitias (1994); Benjamin (2000); Kremer (2011).

²¹ Cf. Grosz (2001); Kwinters (2011); Sloterdijk (2004).

²² Cf. Bernhard (2005: 29-34); Lohmann (2010); Galison (1990); Schabert (1997).

términos generales, qué ha aportado en cada caso la formación previa de los autores y qué tipo de interacciones y repercusiones pueden ser constatadas²³.

4) Entrelazamiento de las dimensiones prácticas y simbólicas de la construcción: para reflexionar sobre la influencia mutua de las dimensiones prácticas y simbólicas de la arquitectura, sería necesario, como muestran los importantes trabajos de Indra Kagis McEwen (*cf.* McEwen, 1993) o, de una forma completamente diferente, los de Pierre Bourdieu (*cf.* Bourdieu, 1972), llevar a cabo investigaciones que vayan más allá de los textos y discursos y analicen la cultura material, la historia de la tecnología y de la cultura, las prácticas políticas y religiosas de un lugar y una época determinada.

5) Sistematizaciones: en mi opinión, la filosofía de la arquitectura es una disciplina transversal que no sólo enriquece los campos tradicionales de la filosofía con una línea de investigación completamente novedosa, sino que también los vincula de nuevas maneras. Podría esperarse, además, que las investigaciones en el campo de la filosofía de la arquitectura que se remitan a una única subdisciplina filosófica con una visión sistemática representen una gran ganancia intelectual tanto para dicha subdisciplina como para la filosofía de la arquitectura en su conjunto. Esto ya se ha demostrado en el marco de la filosofía práctica a través de trabajos sobre la estética y la ética de la arquitectura que, a su vez, han sido complementados con posiciones centradas en el ámbito de la política o de la teoría de la acción. Algo similar podría esperarse en el caso de que se examine sistemáticamente los campos de la filosofía teórica bajo la lupa de la filosofía de la arquitectura: especialmente la ontología, la epistemología o la teoría de la percepción aparecerán bajo una nueva luz.

Ahora bien, las preguntas que hemos planteado generan rápidamente dudas acerca de este tipo de intentos de delimitar sistemáticamente el campo de tareas pendientes de la filosofía de la arquitectura. Pues todo esfuerzo por definir las relaciones entre la filosofía de la técnica y la filosofía del entorno o entre la física y la metafísica, o por considerarlas desde un punto de vista arquitectónico, conducirá, en primer lugar, a dificultades conceptuales. En segundo lugar, existen teorías que pertenecen a la epistemología en un sentido más amplio que parecen poder arreglárselas sin necesidad de un vocabulario arquitectónico-filosófico y que, sin embargo, se basan

²³ Los trabajos de Sabine Ammon también apuntan en esta dirección. *Cf.* Ammon (2013) y (2012).

esencialmente en un planteamiento similar; por ejemplo, las investigaciones sobre los sistemas experimentales en la filosofía de la ciencia o aquellas sobre los artefactos en la ontología social²⁴.

§ 5. Importancia fundamental

La filosofía de la arquitectura tiene una importancia fundamental por la sencilla razón de que ayuda a comprender la génesis de algo así como el «sentido fundamental», es decir, la raíz común de las formas de vida y de los órdenes lingüísticos. En su obra *Los diez libros de arquitectura*, Vitruvio señala que la arquitectura pone las ideas en una relación perceptible con las cosas (cf. Vitruvio, 1964: 22, 45, 143). En este sentido, podría decirse que la arquitectura hace patente lo que significa la filosofía. *La arquitectura realiza la filosofía*. Configura el mundo de una manera significativa en la medida en que alinea el «mundo de la vida» según modelos cósmicos. El modo en que las casas y las redes de calles están dispuestas crea posibilidades de orientación y organización, de medición de movimientos, de cartografiado de distancias, de alineación de las acciones con los fines.

El tiempo sólo se vuelve mensurable cuando el mundo se reconfigura y organiza según un modelo cósmico. Nos gobierna en la medida en que nos movemos en un modelo construido del tiempo de carácter perceptivo, en un mecanismo de relojería que nos permite estimar longitudes, tamaños y movimientos. La reconfiguración de la tierra según este modelo perceptivo ofrece el fundamento físico para la convertibilidad de estructura y esquema, de cuerpo y número, de movimiento espacial y orden cronológico. La evidencia de esta tierra transformada en medida, de esta geometría, se basa en el corte, lijado y pulido de las superficies del «mundo de la vida». La orientación trans-subjetiva y universal y la certeza de estructuras como el espacio y el tiempo no tienen su origen en un conocimiento *a priori* o en el esquema corporal. La espacialidad está pre-construida más bien por artefactos (cf. Janich, 1997: 113). Las estructuras espaciales y temporales de la percepción dependen de una *arquitectura geometrizarante*. En ella, el mundo es el lugar donde el tiempo cuenta. Los sujetos, para ser considerados como tales, deben orientarse en el mundo según el tiempo. De este

²⁴ Los trabajos de Peter Galison, Hans-Jörg Rheinberger y Bruno Latour son ejemplares en este sentido.

modo, los movimientos de los cuerpos se vuelven mensurables y las consecuencias juzgables. Esta organización es el presupuesto para que podamos actuar según un plan. Así pues, la arquitectura en la que vivimos es la manifestación de una filosofía hegemónica que Heidegger llama el «primer comienzo» (Heidegger, 1989: 178 y s.).

La tarea de la filosofía de la arquitectura consistiría, por el contrario, en poner de manifiesto, en un primer paso, las diferentes opciones y contingencias sobre las que se fundamentan las estructuras del «mundo de la vida» hegemónico en cada caso, así como también las posibilidades que excluye dicha arquitectura. Porque ella es precisamente la que establece: qué cuenta como una propiedad; cuáles son los parámetros de la apariencia y de la existencia; según qué coordenadas nos orientamos, por ejemplo, por medio del espacio, del tiempo y de los colores; cómo se articula la relación de los sentidos entre sí y con las dimensiones del sentido y de la experiencia; cuáles son nuestras posibilidades de acción.

A partir de estas preguntas se puede reflexionar sobre la construcción de otro comienzo o sobre diferentes maneras posibles de comenzar. La reflexión filosófica sobre la arquitectura podría llevarnos a una nueva forma de hacer arquitectura.

La arquitectura en la que vivimos organiza la vida cotidiana orientada por el lenguaje; demuestra la validez de los fines a través de la posibilidad de planificación, de la evidencia de indicios arquitectónicos y de la eficacia de declaraciones de intenciones. El cumplimiento de esta exigencia de planificación, de dar forma y guiar, es decir, el hecho de que la gente acepte la organización arquitectónica, descansa en un poder generado arquitectónicamente, es decir, en un mundo en el que las cosas no nos salen al encuentro como proposiciones, sino como mandatos, y en el que el actuar se concibe como un cierto hacer, como un ser capaz.

La arquitectónica como cristalización técnica del poder y de la capacidad en el horizonte de la experiencia cotidiana es la forma históricamente dominante del comienzo. Es una tecnología de poder que adiestra a los individuos, los convierte en masa y los hace susceptibles de ser controlados por unos pocos. Impone un comportamiento controlado, una forma determinada de sentir y pensar.

Ahora bien, también podría haber otros tipos de arquitectura, por ejemplo, una fundamentación que libere en lugar de fijar o imponer. Una arquitectura que —de un modo similar a las columnatas a las que se refiere Hegel— libere los impulsos

anárquicos inherentes a toda acción entendida como un acto espontáneo, libre e incontrolado, y los convierta en impulsos responsivos en lugar de impedirlos o condicionarlos. Esto presupone espacios abiertos. Una posibilidad ya no sería entonces un fin, un programa a realizar, una estructura que dirige nuestras capacidades, sino más bien un recurso concebido a partir de la interacción, la confrontación y la afectividad. La apertura de estos espacios se basa en asimetrías, es decir, en tensiones diseñadas, y se dirige hacia una libertad esencial de resultados y fines. El espacio abierto puede entenderse como un juego de asimetrías, porque sólo en él lo inconmensurable tiene la posibilidad de manifestarse. Habría que dejar de pensar en la arquitectura como el epítome de la habilidad, de la ejecución planificada y de la manifestación del orden, para pensar en ella más bien como posibilidad y recurso de emancipación.

Bibliografía

- Agacinski, S. (1992), *Volume. Philosophies et politiques de l'architecture*. Paris, Galilée.
- Ammon, S. (2012), «ANT im Architekturbüro. Eine philosophische Metaanalyse», en *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, 57, h. 1, pp. 127-149.
- Ammon, S. y Froschauer, E. (eds.) (2013), *Wissenschaft entwerfen. Vom forschenden Entwerfen zur Entwurforschung der Architektur*. München, Fink.
- Anaximander (2007), «Fragmente und Zeugnisse», en *Die Vorsokratiker. Griechisch – lateinisch – deutsch* (trad. M. Laura Gemelli Marciano). Düsseldorf, Artemis & Winkler, Bd. 1, pp. 32-51.
- Angehrn, M. (1996), *Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Aristoteles (1995), *Philosophische Schriften in sechs Bänden. Bd. 4: Politik* (trad. E. Rolfes). Hamburg, Meiner./Es.: *Aristóteles, Política* (trad. M. García Valdés). Madrid, Gredos, 1988.
- Attali, J. (2001), *Le plan et le détail. Une philosophie de l'architecture et de la ville*. Nîmes, Chambon.
- Baumberger, C. (2013), *Gebaute Zeichen. Eine Symboltheorie der Architektur*. Frankfurt a.M., Ontos.
- Baumberger, C. (ed.) (2013), *Architekturphilosophie. Grundlagentexte*. Münster, Mentis.
- Benjamin, A. (2000), *Architectural Philosophy*. London, Continuum.
- Bernhard, P. (2005), «Die Einflüsse der Philosophie am Weimarer Bauhaus», en C. Wagner (ed.), *Das Bauhaus und die Esoterik: Johannes Itten – Wassily Kandinsky – Paul Klee*. Bielefeld, Kerber, pp. 29-34.
- Bertrand, J.-M. (1997), *Cités et royaumes du monde grec. Espace et politique*. Paris, Hachette.
- Böhme, G. (2006), *Architektur und Atmosphäre*. München, Fink.
- Bourdieu, P. (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genf/Paris, Droz.

- Cacciari, M. (1990), *Dell'inizio*. Mailand, Adelphi.
- Carlson, A. (2000), *Aesthetics and the Environment: The Appreciation of Nature, Art and Architecture*. London/New York, Routledge.
- Diels, H. (1956), *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch* (ed. W. Kranz). Berlin, Weidmann.
- Diógenes, L. (1967), *Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Buch I-X* (ed. K. Reich y H. Günter Zekl; trad. O. Apelt). Hamburg, Meiner.
- Düchs, M. (2011), *Architektur für ein gutes Leben. Über Verantwortung, Ethik und Moral des Architekten*. Münster, Waxmann.
- Fewings, P. (2009), *Ethics for the Built Environment*. London/New York, Taylor & Francis.
- Foucault, Michel (1974), *Die Ordnung des Diskurses*. München, Hanser.
- Führ, E. (ed.) (2000), *Bauen und Wohnen*. Münster, Waxmann.
- Galison, P. (1990), «Aufbau/Bauhaus: Logical Positivism and Architectural Modernism», en *Critical Inquiry*, 16, h. 4, pp. 709-752.
- Gemelli Marciano, L. (2007), «Anaximander. Leben und Werk», en *Die Vorsokratiker. Griechisch – lateinisch – deutsch* (ed. y trad. L. Gemelli Marciano). Düsseldorf: Artemis & Winkler, Bd. 1, pp. 52-61.
- Gleiter, J. (2009), *Der philosophische Flaneur. Nietzsche und die Architektur*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Goetz, B. (2002), *La dislocation, architecture et philosophie*. Paris, Ed. de la Passion.
- Grosz, E. (2001), *Architecture from the Outside: Essays on Virtual and Real Space*. Cambridge, MIT Press.
- Hahn, R. (2001), *Anaximander and the Architects: The Contributions of Egyptian and Greek Architectural Technologies to the Origins of Greek Philosophy*. New York, Albany.
- Harries, K. (1997), *The Ethical Function of Architecture*. Cambridge, MIT Press.
- Hauser, S. y Kamleithner, C. (eds.) (2011), *Architekturwissen. Grundlagentexte aus den Kulturwissenschaften. 2 Bde.*, Bielefeld, transcript.
- Hegel, G. W. F. (1995), *Grundlinien der Philosophie des Rechts, in der Textedition von Johannes Hofmeister, fünfte, neudurchgesehene Auflage*. Hamburg, Meiner./Es.: *Principios de la filosofía del derecho* (trad. J. Vermal). Madrid, Edhasa, 1999.
- Hegel, G. W. F. (1970), «Das System der einzelnen Künste. Erster Abschnitt: Die Architektur», en *Werke. Bd. 14: Vorlesungen über die Ästhetik II*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 266-350./Es.: *Lecciones sobre la estética* (trad. A. Brotons Muñoz). Madrid, Akal, 2007.
- Heidegger, M. (1989), *Gesamtausgabe. 3. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge – Gedachtes. Bd. 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (ed. F.-W. von Herrmann). Frankfurt a. M., Klostermann.
- Heidegger, M. (1983), *Gesamtausgabe. 2. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Bd. 40: Einführung in die Metaphysik* (ed. P. Jaeger). Frankfurt a.M., Klostermann.
- Heidegger, M. (1977), «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Gesamtausgabe. 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Bd. 5: Holzwege* (ed. F.-W. von Herrmann). Frankfurt a.M., Klostermann, pp. 1-74.
- Heidegger, M. (1977), «Wozu Dichter?», en *Gesamtausgabe. 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Bd. 5: Holzwege* (ed. F.-W. von Herrmann). Frankfurt a.M., Klostermann, pp. 269-320.

- Heraklit (1995), *Fragmente. Griechisch und deutsch* (ed. B. Snell). Zürich, Artemis & Winkler./Es.: R. Mondolfo (ed.) (1983), *Heráclito: textos y problemas de su interpretación* (trad. O. Caletti). México D. F., Siglo XXI.
- Hill, R. (1999), *Designs and their Consequences: Architecture and Aesthetics*. New Haven, Yale University Press.
- Illies, C. y Ray, N. (2009), «Philosophy of Architecture», en Meijers, A. (ed.), *Philosophy of Technology and Engineering Sciences*. Amsterdam, North Holland, pp. 1199-1256.
- Janich, P. (1997), *Das Maß der Dinge. Protophysik von Raum, Zeit und Materie*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Kremer, C. (2011), *Architekturphilosophie. Eine Einführung in ein architekturphilosophisches Verständnis*. Saarbrücken, VDM.
- Kwinters, S. (2001), *Architectures of Time: Toward a Theory of the Event in Modernist Culture*. Cambridge, MIT Press.
- Leach, N., ed., (1997), *Rethinking Architecture: A Reader in Cultural Theory*. London/New York, Routledge.
- Lefèbvre, H. (1968), *Droit à la ville*. Paris, Anthropos.
- Lohmann, P. (2010), *Architektur als Symbol des Lebens. Zur Wirkung der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes auf die Architekturtheorie Karl Friedrich Schinkels von 1803 bis 1815*. München/Berlin, Deutscher Kunstverlag.
- McEwen, I. (1993), *Socrates' Ancestor: An Essay on Architectural Beginnings*. Cambridge, MIT Press.
- Michelis, P. (1974), *Esthétique de l'architecture*. Paris, Klincksieck.
- Michelis, P. (1963), *Esthétique de l'architecture du béton armé*. Paris, Dunod.
- Mitias, M. (1994), *Philosophy and Architecture*. Amsterdam/Atlanta, Rodopi.
- Nouvel, J. (2004), «Die Architektur als Verlangen nach Allmacht», en J. Baudrillard y J. Nouvel, *Einzigartige Objekte. Architektur und Philosophie* (ed. P. Engelmann). Wien, Passagen, pp. 89-90.
- Pape, W. (1908), *Handwörterbuch der griechischen Sprache. Bd. 1: Griechisch-deutsches Handwörterbuch*. Braunschweig, Vieweg.
- Payot, D. (1982), *Le philosophe et l'architecte. Sur quelques déterminations philosophiques de l'idée d'architecture*. Paris, Aubier Montaigne.
- Platon (1991), *Sämtliche Werke in zehn Bänden. Griechisch und deutsch. Bd. 9: Nomoi* (ed. K. Hülser; trad. F. Schleiermacher y F. Susemihl). Frankfurt a.M., Insel./Es.: Platón, *Leyes* (trad. F. Lisi). Madrid, Gredos, 1999.
- Plinius Secundus, G. (1967), *Naturalis historiae libri XXXVII. Volumen III: Libri XVI-XXII* (ed. K. Mayhoff). Stuttgart, Teubner.
- Rykwert, J. (1976), *The Idea of a Town: The Anthropology of Urban Form in Rome, Italy and the Ancient World*. Princeton, Princeton University Press.
- Schabert, T. (1997), *Die Architektur der Welt. Eine kosmologische Lektüre architektonischer Formen*. München, Fink.
- Schwarte, L. (2009), *Philosophie der Architektur*. München, Fink.
- Scruton, R. (1979), *Aesthetics of Architecture*. Princeton, Princeton University Press.
- Serres, M. (1994), «Gnomon. Die Anfänge der Geometrie in Griechenland», en *id.* (ed.), *Elemente einer Geschichte der Wissenschaften*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 109-175.
- Sloterdijk, P. (2004), *Sphären. Bd. 3: Schäume*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Vernant, J.-P. (1975), *Les origines de la pensée grecque*. Paris, Presses Universitaires de France.

- Vesely, D. (2004), *Architecture in the Age of Divided Representation: The Question of Creativity in the Shadow of Production*. Cambridge, MIT Press.
- Vilatte, S. (1995), *Espace et temps. La cité aristotélicienne de la politique*. Paris, Les Belles Lettres.
- Vitruv (1964), *Zehn Bücher über Architektur. Lateinisch und deutsch* (trad. C. Fensterbusch). Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Winters, E. (2007), *Aesthetics and Architecture*. London, Continuum.

