

UN DICCIONARIO CRÍTICO DE DISTANCIAS

Un inventario de clausura

A CRITICAL DICTIONARY OF DISTANCES A Closure Inventory

ALESSANDRO BACCARIN

Università degli studi Roma Tre, Roma, Italy

CAMILLO BOANO

Full Professor, DIST - Interuniversity Department of Regional and Urban Studies and Planning, Polytechnic of Turin, Italy
Full Professor, Development Planning Unit, The Bartlett, UCL, London, UK

EDOARDO FABBRI

Università degli studi Federico II, Napoli, Italy

MARIA PONE

Università degli studi Roma Tre, Roma, Italy

EVELINA PRAINO

Invited Professor, Department of Psychology, Salesian University (IUSTO), Turin, Italy

Palabras clave

20/21
Fugitividad
Pandemia
Paraíso
Ensayo

Keywords

20/21
Fugitivity
Pandemic
Paradise
Essay

Cuando ya no nos podemos encontrar ¿qué queda de la amistad? ¿Cómo volver productiva esa distancia que la pandemia nos impuso? Resultado de un ejercicio de escritura colectiva, este texto escrito en confinamiento reflexiona sobre el tipo de ciudad y de vida que surge del aislamiento. Porque, a fin de cuentas, ¿qué queda de común cuando estamos aislados?

Estamos confundidos. Agotados. Comprimidos en un presente extendido, aplastados en él, inmersos en un orden espacial completamente nuevo pero totalmente conocido, extrañamente familiar. Un lugar de múltiples crisis conectado con la violencia y la austeridad que ya existían – mortalmente – antes de la pandemia, que con precariedad, incertidumbre y desorientación continúan inexorablemente haciendo cuerpos, espacios y pensamientos desechables y en exceso. Un presente neoliberal pandémico tardío parece haber eliminado la materialidad de los cuerpos, sustituyéndola por la virtualidad y la producción continua de distancias, tal como el poder mortal del virus en los cuerpos y sus cargas nos devuelve sin piedad a una vida pantanosa, agotada y moribunda, perdiendo esa salvación que es sustancialmente inmanente en el espacio mismo.

De hecho, la era pandémica mundial es «una catástrofe en cámara lenta», según Di Cesare (2020:23),

What remains of friendship when we can no longer meet? How to make that physical distance that the pandemic imposed on us productive? This text was prepared in confinement as an exercise in collective, distant writing, raising a reflection on the type of city and life that arises from isolation. Because, after all, what is common when we are all in isolation?

We are confused. Exhausted. Compressed in an extended present, crushed on it, immersed in a completely new spatial order yet already entirely known, strangely familiar. A place of multiple crises connected with violence and austerity that already existed – deathly – before the pandemic, which with precariousness, uncertainty and disorientation continue inexorably making bodies, spaces, and thoughts, in excess and disposable. A pandemic late neoliberal present seems to have deleted the materiality of bodies, replacing it by virtuality and continuous production of distances, just as the deadly power of the virus on bodies and its encumbrances leads us mercilessly back into a swampy living, exhausted and dying, losing that salvation which is substantially immanent in space itself.

Indeed, the pandemic world era is “a catastrophe in slow motion” according to Di Cesare (2020:23), a biopolitical event “precisely because it exposes the current



un evento biopolítico «precisamente porque expone el estado actual del orden político al que está sometida la vida». En su centro están, recordando la formulación de Arendt, los «oprimidos y explotados»: los cuerpos y la carne de una humanidad precaria, inmersos en una improbable geografía de distancias y en una frágil genealogía de separaciones que forman y remodelan lo que consideramos urbano. Sin embargo, precisamente porque la pandemia es un evento biopolítico, «no puede separarse de las formas de solidaridad resultantes del intento continuo de actualizar la dignidad humana» (Benjamin, 2020:2). En esta tensión, el enfoque desarrollado por la arquitectura y el urbanismo en la pandemia ha sido, como mucho, superficial, banal y reductivo: como un simple *backstage* y escenario natural de los acontecimientos, y un nuevo *telos* salvífico de la arquitectura como territorio para experimentar nuevas medidas, distancias y códigos, como redescubrir la naturaleza salvaje, el vacío, separando la naturaleza de la economía y la cultura y, no por último, como teorización respecto a las múltiples versiones del urbanismo de cuarentena (Bianchetti, Boano, Di Campli, 2020).

Curiosamente, el museo V&A de Londres organizó una iniciativa en su página web: una exposición virtual titulada *Pandemic Objects*, que recopila y reflexiona sobre objetos que adquirieron un nuevo significado y propósito, una serie de 'objetos' cotidianos de pronto cargados de nuevas urgencias y significados. Hay mascarillas, ventanas, parques, calles, clima, rosas, cafés, libros de ejercicio, TikTok, pero no la ciudad. Pareciera que la idea de y sobre la ciudad infrapandémica o sindémica está ausente, porque está aplanada en la simplicidad de verla adaptada y adaptable a nuevos estándares y medidas de autoatomización.

La ausencia de la ciudad en la exposición *Pandemic Objects* ciertamente no es tan grave como debería serlo. Sin embargo, sí señala la necesidad de repositionar distancias en el centro, conceptualmente una 'patología', como diría Díaz (2020), no para diagnosticar sino como una óptica, para mirar y contrastar críticamente los futuros a menudo hipertecnológicos y tecnocológicos que Di Cesare llamó «modernidad secular y científica»: donde el cuerpo y la distancia están en el centro de la cuestión urbana, destacando injusticias estructurales y paradojas sistémicas en la

state of the political order to which life is subjected.” At the center of which are, to recall Arendt’s formulation, the “oppressed and exploited”: the bodies and flesh of a precarious humanity, immersed in an unlikely geography of distances and in a fragile genealogy of separations that shape and reshape what we consider urban. However, precisely because the pandemic is a biopolitical event, it “cannot be separated from the forms of solidarity caused by the continuous attempt to actualize human dignity” (Benjamin, 2020:2). In this tension, the approach developed by architecture and urbanism in the pandemic has been at most superficial, banal, and reductive: as simple backstage and natural setting of events and a new salvific *telos* of architecture, as a territory to experiment new measures, distances and codes, as rediscovering of wilderness, emptiness and separating nature from economy and culture and, not last, as theorization around the manifold versions of quarantine urbanism (Bianchetti, Boano, Di Campli, 2020).

Curiously enough, the V&A Museum in London has organized an initiative on its website: a virtual exhibition entitled *Pandemic Objects*, which collects and reflects on objects that have taken on a new meaning and purpose, a series of everyday 'objects' suddenly loaded with new urgencies and meanings. There are masks, windows, parks, streets, weather, roses, cafes, exercise books, TikTok, but not the city. It seems that the thought of and on the infrapandemic or syndemic city is absent, because it is flattened in the simplicity of seeing it adapted and adaptable to new standards and measures of self-atomization.

The absence of the city from the *Pandemic Objects* exhibition is certainly not serious as it should be. However it does point the necessity to reposition distances at the center, conceptually a 'pathology' as Díaz (2020) would have said, not to be diagnosed but as an optic, to look at and to critically contrast the often hyper-technological and techno-ecological futures that Di Cesare has called “secular and scientific modernity”: where the body and distance are at the center of the urban question highlighting structural injustices and systemic paradoxes in the construction of space, in the way of inhabiting it, and in economic and social relations as well as in narratives that are both estranged and visionary.

Catal Huyuk. La primera representación de una erupción volcánica, c. 6200 a.C. / *The earliest representation of a Volcanic Eruption*, c. 6200 B.C. Fuente / source: James Mellaart. *Catal Huyuk: A Neolithic Town in Anatolia*. McGraw-Hill, 1967.

construcción del espacio, en la forma de habitarlo y en las relaciones económicas y sociales, así como en narrativas a la vez alienadas y visionarias.

Lo que sigue es una reflexión estética y afectiva que profundiza en la dicotomía y la polaridad entre el contagio y la inmunidad o, más bien, entre el privilegio de la inmunidad y el riesgo de contagio. Nacido como un intercambio escritural en el encierro de marzo de 2020, reflexiona sobre lo que es central en la presente pandemia – la distancia – como característica clave en la ciudad *post mortem*, imaginando formas de vida que combinan ‘fugitividad’ y ‘habitabilidad’. En lugar de reflexionar sobre una noción simplificada, cuantificada y numérica, sugiere señales alternativas a la pandemia urbana. Las distancias se interpretan como cierres, como suspensión y como forma de topografía, fusionando literaturas y ofreciendo trayectorias. Más parecido al diccionario crítico que Bataille publicó entre 1929 y 1930 como suplemento a *Documents* (Bataille, 1974) que a un manual para una ciudad *post mortem*.

Para Bataille, cada parte del ensayo se considera una «máquina de guerra contra las ideas ya hechas» (Leiris, 1963:68). Estas partes pueden leerse continuamente o simplemente separadas en el orden que prefiera el lector, casi como páginas individuales en una mesa de trabajo en la que se colocan objetos – como las palabras –. Son como herramientas para resistir el agotamiento y la complicación silenciosa de la arquitectura, no para reafirmar distancias, sino para intensificar las relaciones que las sostienen, para habitarlas.

A través de diferentes perspectivas, fusionando textos filosóficos, históricos y literarios, que constituirían nodos cruciales para los pensamientos arquitectónicos – y de los espacios conectados a ellos – incluso antes de la pandemia, hemos tratado de pensar en lo que podría significar el proyecto urbano a raíz de la ruptura pandémica. No se trata de presentar respuestas, sino de utilizar perspectivas significativas como herramientas para deconstruir caminos ya tomados. En este sentido, nuestra intervención se propone como una reflexión sobre el habitar y su condición edénica inicial, para luego resaltar qué cosas del Edén, por perdidas que estén, pueden recuperarse: el encantamiento y la alegría de vivir juntos.

En una perspectiva reticente a interpretar la habitabilidad en sus declinaciones más conocidas – espacio público y privado – se cierra una forma indeterminada constituida por la fugitividad. Aquella en que las formas de vida pueden coexistir con la felicidad, proponiendo líneas de vuelo sin renunciar a lo urbano, como una infinita declinación de él.

Habitar el encantamiento

El mapa conservado en los frescos del sitio neolítico Çatal Höyük (vii-vi a. C.), en el centro-sur de Turquía, representa esta no-ciudad, con muchos caminos, donde la delimitación arquitectónica entre espacios públicos y privados se desdibuja mediante una vista de pájaro. Sin embargo, el propósito de esta pintura no era describir con precisión la ciudad y ofrecer un mapa para entender nuestras distancias. El propósito no era lo que normalmente

What follows is an aesthetic and affective reflection that elaborates on the dichotomy and polarity between contagion and immunity or, rather, between the privilege of immunity and the risk of contagion. Born as a lockdown-writing exchange during March 2020, it wishes to reflect to what is central in the pandemic present – the distance – as a key feature in *post-mortem* city, imagining forms of life that combine ‘fugitivity’ and ‘inhabitation.’ Rather than reflecting on a simplified, quantified, numerical notion of distances, it suggests alternative cues into the pandemic urban. Distances are interpreted as closure, as suspension and as form of topography, merging literatures and offering trajectories. More the critical dictionary that Bataille publishes between ‘29 and ‘30 as a supplement to *Documents* (Bataille, 1974), than a manual for a *post-mortem* city.

In Bataille’s perspective, each part of the essay is thought of as a “war machine against ready-made ideas” (Leiris, 1963:68). These parts can be read continuously in one way or simply separate as the reader pleases, almost as individual pages on a worktable on which objects, such as words, are placed. They are like tools to resist the exhaustion and the silent complicatedness of architecture, not to reaffirm distances but to intensify the relationships that sustain them, to inhabit them.

Through different perspectives, merging philosophical, historical, and literary texts, that constituted crucial nodes for the architectural thoughts – and of the spaces connected to them – even before the pandemic, we have tried to think about what it might mean the urban project in the wake of the pandemic break. It is not a question of presenting answers but of using meaningful perspectives as tools to deconstruct paths already taken. In this sense, our intervention is proposed as a look that reflects on inhabitation and its initial Edenic condition, to then highlight what of Eden, however lost, can be recovered: the enchantment and joy of living together.

In a perspective that resists interpreting inhabitation into its best-known declinations – that of public and private space – an indeterminate way constituted by fugitivity is foreclosed. It is one in which forms of life can coexist with happiness, proposing lines of flight not as a renunciation of the urban, but as an infinite declination of it.

Inhabiting the enchantment

The map preserved in the frescoes of the Neolithic site of Çatal Höyük (vii-vi BC) in central-southern Turkey, represents such a non-city, with many roads and where the architectural delimitation between public and private spaces is blurred through a bird’s eye view. However, this painting’s purpose was not to accurately describe the town and offer a map to get one’s bearings. The purpose was not what is usually attributed to a geographical or topographical map, to help the traveller and the wayfarer in bridging the distance, but to define the inhabitability of the place in relation to its sacredness. Not surprisingly, the painter painted the bulk of a volcano caught in full eruption right above this urban representation. This is the Hasan Dag, the volcano located at the eastern edge of the Konya plains and perfectly visible from Çatal Höyük.

se atribuye a un mapa geográfico o topográfico, ayudar al viajero y al paseante a medir distancias, sino definir la habitabilidad del lugar respecto a su sacralidad. No es extraño que se pintara el grueso de un volcán en plena erupción justo por encima de esta representación urbana. Este es el Hasan Dağı, volcán situado en el borde oriental de las llanuras de Konya y perfectamente visible desde Çatal Höyük.

El imponente cráter se muestra de perfil interrumpiendo la perspectiva a vuelo de pájaro. Este cambio de perspectiva y las posiciones asignadas a los dos objetos representados – el pueblo abajo y el volcán arriba – nos ayudan a comprender qué era habitar el mundo para esta comunidad neolítica: el cono volcánico en erupción no amenaza la zona habitada. Más bien, la protege y esto es lo que indica el cambio de perspectiva, confirmando el poder evocador de la ausencia de perspectiva teorizada por Pável Florenski. El volcán es la puerta a ese inframundo, ese mundo subterráneo habitado por antepasados y el reino de la Gran Diosa, señora de los animales, de la vida y la muerte, esa divinidad que los habitantes de Çatal Höyük perciben en sus hogares, en los bosques cercanos, en espíritus y sueños, en la regeneración de la vida.

Una topografía es siempre una búsqueda de la textura sutil que nos une a un lugar y es la herramienta principal tanto de las ‘masas dispersas’ de Benjamin como de las comunidades neolíticas. Vivir necesita mapas y topografías, no geografías. Vivir necesita una topografía de encantamiento que permita la percepción de lo invisible, aquello por lo que caminamos, vivimos y atravesamos. Como Rykwert (1981) nos recuerda en *Adam's House in Paradise*, la idea y la memoria de lo que hemos sido, cómo vivíamos y cómo construimos ha estado en el centro del debate arquitectónico europeo durante siglos, condicionando la forma en que diseñamos y construimos la arquitectura y las ciudades.

En un conocido dibujo del *Tratado de arquitectura*, Filarete representa a Adán de pie en un pedazo de tierra. El hombre, recién expulsado del Paraíso, es golpeado por una llovizna. Sostiene su cabeza con las manos mientras su cuerpo produce un ligero giro. El pasaje describe a un hombre intentando refugiarse bajo el ‘techo’ de sus manos. Pero no parece ser así. Adán parece abrumado por la desesperación. Su cuerpo muestra asombro y temor por encontrarse en dificultades, tal vez por primera vez. Pero en ese mismo momento, Adán – y, por lo tanto, el ser humano – descubre el arte de la construcción. Después de la caída, «no hay duda», escribe Filarete, «de que el edificio fue encontrado por el hombre». Para el arquitecto florentino, el hombre fuera del jardín se encuentra «obligado por necesidad a vivir comiendo» y «vivir era el trabajo de defenderse de los malos tiempos y de las aguas» (Filarete, 1972). Así, el hombre aprendería a construir para responder a sus propias necesidades, que se presentan sólo fuera del jardín. De esta manera, vivir no era más que un ‘mestiero’ (oficio, artesanía, profesión, ADC) para ‘defenderse’ del mal tiempo.

Cuando el hombre aún estaba en el jardín cerca del jardín del Edén, antes de la caída, no había trabajo. El

The imposing crater is shown in profile so that the bird's eye perspective is interrupted here. This perspective change and the positions assigned to the two objects represented – the village below and the volcano above – help us grasping what inhabiting the world is for the Neolithic community of that place: the erupting volcanic cone does not threaten the inhabited area. Rather, it protects it, and this is what the perspective shift indicates, confirming the evocative power of the absence of perspective theorized by Pavel Florensky. The volcano is the door to that underworld, that underground world inhabited by the ancestors and the kingdom of the Great Goddess, mistress of animals, mistress of life and death, that divinity that the inhabitants of Çatal Höyük perceive in their homes, in the nearby woods, in spirits and dreams, in regenerating life.

A topography is always a search for the subtle texture that binds us and our existence to a place and is the main tool for Benjamin's ‘loose masses,’ such as the one in Neolithic communities. Living needs maps, topographies, and not geographies. Living needs a topography of enchantment, which allows the perception of that invisible that allows you to walk, live, and pass through it. As Rykwert (1981) reminds us in *Adam's House in Paradise*, the idea and memory of what we have been, how we lived, and how we built, has been at the center of the European architectural debate for centuries, conditioning the way we design and build architecture and cities.

In a well-known drawing in the *Treatise on Architecture*, Filarete represents Adam standing on a piece of land. The man, just expelled from Paradise, is hit by a shower of rain. With his hands he holds his head while his body produces a slight twist. The passage that glosses describes a man who tries to take shelter under the ‘roof’ of his hands. But it doesn't seem to be so. Adam seems overwhelmed by despair. His body shows both amazement and fear at the fact of finding himself in difficulty, perhaps for the first time. But in this very moment, Adam – and therefore the human being – discovers the art of building. Following the fall, “there is no doubt,” Filarete writes, “that the building was found by man.” For the Florentine architect, the man outside the garden finds himself “forced by necessity to live by eating” and “living was a job to defend himself from bad times and waters” (Filarete, 1972). Thus, man would learn to build to respond to his own needs, which are presented only outside the garden. In this way, living was nothing more than a ‘mestiero’ (metier, craft, profession, n.d.a) to ‘defend himself’ from bad weather.

When the man was still in the garden near the Garden of Eden, before the fall, there were no jobs. Man lived naked, without a house in which to dwell, without a will of his own, without property, in harmony with other creatures. In this garden, where “all sorts of trees sprout from the ground” (Gen 2:9), needs, necessities, and self-preservation were not a problem. Having not yet eaten from the tree of good and evil, the man did not know shame, and his body did not blush.

This image of a heavenly dwelling, in which salvation is substantially immanent in space itself, is present in many

hombre vivía desnudo, sin una casa para habitar, sin voluntad propia, sin propiedad, en armonía con otras criaturas. En este jardín, donde «todo tipo de árboles brotan del suelo» (Gn 2, 9), las necesidades y la autoconservación no eran un problema. Al no haber comido aún del árbol del bien y del mal, el hombre no conocía la vergüenza y su cuerpo no se sonrojaba.

Esta imagen de una morada celestial, donde la salvación es sustancialmente inmanente al propio espacio, está presente en muchas culturas además de la judeocristiana y ha encontrado diferentes formas y expresiones, como la casa de las canciones del zoroastrismo, el Dilmún sumerio o la edad de oro griega. Es curioso que estas utopías, donde el ser humano es inseparable de su felicidad, tiendan a considerarse no experimentadas. Sin embargo, durante mucho tiempo, el jardín del Edén estuvo representado en mapas geográficos, testificando que era considerado un lugar en la tierra. De hecho, lo que separa al ser humano del Paraíso, del Reino de los Cielos o de la Jerusalén celestial, lo que hace del *topos* un *u-topos*, un lugar sin lugar no son distancias, sino temporalidades. Por lo tanto, no es espacio o materia, sino tiempo.

No ‘dónde’, sino ‘cuándo’. En la vulgata común, el Edén se encontraría en un pasado remoto que ahora está perdido, mientras que el Reino de los Cielos pareciera existir sólo en el futuro, ‘aún no’. Por lo tanto, vivimos un tiempo intermedio entre el remordimiento de un pasado perdido y la expectativa de un futuro. Como sostienen muchos pensadores, esta fractura temporal – que implica cualquier forma de pensamiento occidental que pone la salvación fuera del tiempo actual – desplaza la felicidad humana en los bordes polares de la fractura, aprovechando así los cuerpos en un gobierno telecrático, en una *oikonomia* de salvación.

Pero esta fractura, en apariencia metafísica y temporal, no sólo permanece en el mundo de las ideas. No es simplemente una abstracción, implica tanto el espacio como la materia. El espacio, como los cuerpos, se encuentra lacerado por el tiempo, destrozado por una estructura de ‘temporalidades’ que lo endurecen, que lo fragmentan. Esta esquizocronía espacial, esta suspensión de la vida polarizada entre culpa y expectativa, cruza las calles produciendo líneas, muros, caminos, vallas, refugios y fronteras. Una dimensión inhabitable del tiempo que hoy se convierte en espacio urbano, con la diferencia de que lo que está en juego ya no es la salvación del alma, sino, sobre todo, la supervivencia del cuerpo.

Suspend, aflojar, distancia

Según Hannah Arendt, los antiguos griegos originaron la *polis*, y por lo tanto la política, para emanciparse del estado de necesidad y los lazos biológicos.

«La polis era distinta de la esfera doméstica, ya que se basaba en la igualdad de todos los ciudadanos, mientras que la vida familiar era el centro de la desigualdad más estricta porque los medios para responder a las necesidades eran la ‘fuerza y la violencia’. Por lo tanto, el espacio privado era un espacio inseguro, mientras que el dominio

culturas besides the Judeo-Christian one and has found different forms and expressions like the Zoroastrian *House of Song*, the Sumerian *Dilmun* or the Greek *Age of Gold*. It is curious that these utopias, these places where man is inseparable from his happiness, are often thought of as inexperienced. Yet, for a long time, the Garden of Eden was represented in geographical maps, testifying it was thought of as a place on Earth. In fact, what separates man from Paradise, the Kingdom of Heaven, or the heavenly Jerusalem, what makes the *topos* a *u-topos*, a place without a place, are not distances, but temporalities. Therefore, it is not space or matter; rather, it is time.

Not ‘where’ but ‘when’. In the common vulgate, Eden would find itself in a remote past that is now lost, while the Kingdom of Heaven would seem to exist only in the future ‘not yet.’ Thus, we are living an intermediate time between the remorse of a past now lost and the expectation of a future. As many thinkers maintain, this temporal fracture – which involves any Western form of thought that places salvation outside the present time – shifts human happiness at the polar edges of the fracture, thus harnessing the bodies in a *teleocratic* government, in an *oikonomia* of salvation.

But this seemingly metaphysical, temporal fracture, does not only remain in the world of ideas. It is not merely an abstraction but involves both space and matter. Space, like bodies, finds itself lacerated by time, torn apart by a structure of ‘temporalities’ that stiffen it, fragment it. This spatial schizachrony, this suspension of living polarized between guilt and expectation, crosses the streets, producing lines, walls, paths, fences, shelters and borders. An uninhabitable dimension of time that today turns to urban space, with the difference that what is at stake is no longer the salvation of the soul, but, above all, the survival of the body.

Suspend, loosen, distance

According to Hannah Arendt, the ancient Greeks originated the *polis* and thus politics to emancipate themselves from the state of necessity and biological ties.

“The polis was distinct from the domestic sphere in that it was based on the equality of all citizens, whereas family life was the centre of the strictest inequality because the means to respond to needs were ‘force and violence’. Private space was therefore an insecure space, while the domain of the polis, on the contrary, was the sphere of freedom, a freedom that resided exclusively in the political sphere [being] the essential condition of what the Greeks called happiness, *eudaimonia*” (Arendt, 2017:60-62).

Today, without too much hesitation, it can be said that the situation is completely reversed. Looking at urban realities through the lens of *Vita activa*, it would not be wrong to say that public space has indeed failed to guarantee security and freedom. On the contrary, private space, invested by an unprecedented infrastructural development, has been able to separate itself and at the

de la polis, por el contrario, era la esfera de la libertad, una libertad que residía exclusivamente en la esfera política [siendo] la condición esencial de lo que los griegos llamaban felicidad, *eudaimonia*» (Arendt, 2017:60-62).

Hoy, sin demasiadas dudas, se puede decir que la situación se invierte por completo. Mirando las realidades urbanas con el lente de *Vita activa*, no sería errado decir que el espacio público no ha garantizado la seguridad y la libertad. Por el contrario, el espacio privado, financiado por un desarrollo de infraestructura sin precedentes, ha sido capaz de separarse y al mismo tiempo conectarse con el mundo, convirtiéndose en el único espacio capaz de garantizar la 'vida' de los ciudadanos.

«¿Cómo se convierte la arquitectura en una parte activa de esta forma de comunidad que, al prevenir la amistad, conduce a la destrucción de toda comunidad?» pregunta, y nos pregunta, Abensour (2012) al final de su libro *Della compattezza*. Hoy sabemos que la monumentalidad no es sólo un principio formal, sino, sobre todo, relacional. Sabemos que los mismos lugares, espacios, u objetos que tenían su propio significado hasta hace un día, de pronto pueden adquirir otro. Sabemos que si se les carga con cierta intensidad legal y emocional, estas entidades pueden volverse inhabitables. Si es cierto que la enemistad es lo que sigue impulsando la dinámica social actual, produciendo barrios tóxicos y distancias emocionales anormales, odios, e individualismos, si es lo que 'destruye lazos' al construir distancias insalvables, siempre vale la pena preguntarse sobre la resonancia de estas preguntas hoy, quizás para tratar de anularlas.

En una nota, en la segunda edición de *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica*, Benjamin (2012) propone la existencia de dos tipos de masa: la masa 'compacta' y la masa 'dispersa'. Según la definición más genérica que ofrecen los vocabularios, 'masa' es una multitud social; un conjunto de personas que se presentan o se ven obligadas a asumir comportamientos similares. Los adjetivos que Benjamin añade a la palabra 'masa' hablan precisamente de lo que la 'empuja' a adoptar los comportamientos que la caracterizan. Mientras que la masa compacta posee «siempre un rasgo pánico, sea que den expresión al entusiasmo guerrero, al odio antisemita o al instinto de conservación», y por lo tanto se construye sobre el miedo, la masa dispersa (que Benjamin identifica como la única capaz de expresar el poder revolucionario) construye lazos basados en la solidaridad. La masa compacta se mueve por reacción, mientras que la dispersa «deja de estar bajo el dominio de las meras reacciones; toma medidas» (Benjamin, 2012:73).

El significado literal de los dos términos parece sugerir que las distancias entre los componentes de la 'masa dispersa' son mucho mayores que en la 'compacta'. Sin embargo, debemos pensar que sucede lo contrario, ya que no es la medida espacial de estas distancias lo que importa, sino su calidad. De hecho, si el miedo tiende a unir singularidades a través de 'presiones', para lograr objetivos claros (que en la mayoría de los casos surgen de la identificación continua del enemigo), la solidaridad

same time connect with the world, becoming the only space able to guarantee the 'life' of citizens.

"How does architecture become an active part of this form of community which, by preventing friendship, leads to the destruction of every community?", Abensour (2012) asks and asks us at the end of his volume *On compactness*. Today we know that monumentality is not only a formal principle but, above all, relational. We know that the same places, the same spaces, the same objects that had their own meaning until the day before, can suddenly acquire another one. We know that, if charged with a certain legal and emotional intensity, these entities can become uninhabitable. If it is true that enmity is what still drives social dynamics today, producing toxic neighbourhoods and abnormal emotional distances, hatreds, and individualisms, if it is what 'destroys ties' by building unbridgeable distances, it is always worth asking oneself about the resonance of these questions today, perhaps to try to overturn them.

In a note in the second edition of *The Work of Art in the Age of its Technical Reproducibility*, Benjamin (2012) proposes the existence of two types of mass: the 'compact' mass and the 'loose' mass. According to the more generic definition offered by the vocabularies, 'mass' is a social multitude; it is a set of people who present, or are forced to, assume similar behaviors. The adjectives that Benjamin adds to the word 'mass' speak precisely of what 'pushes' it to adopt the behaviors that characterize it. While the compact mass, "always carries with it a panic aspect – whether they express themselves with war enthusiasm, with hatred of Jews, or with the instinct of self-preservation," and therefore is built on fear, the loose mass (which Benjamin identifies as the only one capable

Antonio Averlino Filarete. Adán en Vitruvio, sobre los orígenes de la arquitectura / *Adam in Vitruvius, on the origins of architecture*, C. 1465. Public domain



afloja estas presiones en la masa, relaja los lazos de manera que se vierten al cuidado mutuo desinteresado. La masa dispersa no tiene ningún propósito. Genera relaciones que deben mantenerse constantemente vivas, cuidadas, deseadas, habitadas. En este sentido, es precisamente el vacío, la distancia que existe entre las partes que componen la masa dispersa, lo que se convierte en el lugar de todo el poder 'revolucionario' de la amistad.

Si la masa compacta está alejada del mundo y no puede habitarlo de ninguna manera, pues al aplastarse en las necesidades más viscerales, en la vida misma, renuncia a cualquier relación entre ellos, ¿cómo podemos imaginar una masa dispersa que se relacione con el mundo? ¿Cómo pensar en una arquitectura de amistad? ¿Qué topografía para una nueva forma de vida?

Clausura y sacralización de la vida

La línea de continuidad que combina la vida en la metrópolis, el neoliberalismo insomne, la explotación implacable de recursos territoriales y la activación de la pandemia ya se ha dibujado y rehecho varias veces. Como un producto básico, en un tiempo suspendido y apretado, las palabras siempre resurgen, pero sin ningún rastro de novedad. Imaginar la pandemia misma como un dispositivo que interrumpe, separa y distingue espacios, tal como comportamientos, ayuda a seguir esta línea, a ver a dónde conduce. Es decir, si al final (el límite espacial del *termen* y su límite final) sigue siendo una vida políticamente calificada que valga la pena vivir. Que el dispositivo en juego sea biopolítico está fuera de discusión. No es sólo que las medidas de seguridad del gobierno sean excepcionales en vista de las consecuencias ético-políticas que causan. Además, «la disparidad entre protegidos e indefensos [...] nunca ha sido tan llamativa y descarada como en la crisis causada por el COVID-19» (Di Cesare, 2020:31). Pues, aunque los pobres y los trabajadores 'no esenciales' sean los verdaderos excluidos de la máquina productiva mundial, todavía no hay separación y distancia que no se actualice a través de los cuerpos (Foucault, 1996:123).

El efecto de acción sobre realidad, que el posmodernismo ya había revelado precario, explotó en su ilusorio potencial durante la fase pandémica. Ningún procedimiento activo ha sido capaz de detener nada y la suspensión entre la no actividad y la actividad se ha convertido en un tiempo espacializado, un lapso de espera cargado de impotencia. El ritmo 24/7 al que estábamos acostumbrados era de hecho «el anuncio de un tiempo sin llegar a ser, sustraído de cualquier delimitación concreta o reconocible, un tiempo sin ritmo secuencial o recurrente; [...]. Celebración de un presente alucinado, de una permanencia inalterable compuesta por operaciones incesantes, sin fricción» (Crary, 2015:33).

Si los estudios sobre eficacia son correctos, debemos alejarnos del evento para llegar a la ciudad que vendrá después de la pandemia. Sin predeterminarlo o diseñarlo, debemos ocupar el tiempo de impotencia y pensar en transformar el flujo en el que estamos irreparablemente insertados, explicándolo y evaluándolo. Sólo así, la fricción con la realidad se convertirá en una potencialidad.

of expressing revolutionary power) builds bonds based on solidarity. The compact mass moves by reaction, while the loose mass "stops being under the dominion of mere reactions; take action" (Benjamin, 2012:73).

The literal meaning of the two terms seems to suggest that the distances between the components of the 'loose mass' are much greater than in the 'compact mass.' However, we must think that the opposite happens since it is not the spatial measure of these distances that matters, but their quality. In fact, if fear tends to unite singularities through 'pressures,' to achieve clear objectives (which in most cases arise from the continuous identification of the enemy), solidarity loosens these pressures in the mass, relaxes the bonds that thus they pour into mutual disinterested care. The loose mass has no purpose. It generates relationships that must constantly be kept alive, cared for, desired, inhabited. In this sense, it is precisely the void, the distance that exists between the parts that make up the loose mass, that becomes the place of all the 'revolutionary' power of friendship.

If the compact mass is distant from the world and cannot in any way inhabit it, because by crushing itself on the most visceral needs, on bare life, it renounces any form of relationship with them, how can we imagine a loose mass that is capable of relating to the world? How can we think of an architecture of friendship? What topography for a new way of living?

Closure and sacralization of life

The line of continuity that combines life in the metropolis, sleepless neoliberalism, the relentless exploitation of territorial resources, and the pandemic's triggering has already been drawn and retraced several times. Like a commodity product, in a suspended and tight time, words always come out again but without any load of novelty. Imagining the pandemic itself as a device that interrupts, separates, distinguishes spaces, such as behaviors, helps to follow this line, to see where it leads. In other words, if at its end (the spatial boundary of the *termen* and its ultimate limit), it is still a politically qualified life, a life worth living. That the device at stake is biopolitical is out of the question. It is not only that the government security measures are exceptional in view of the ethical-political consequences they cause. Also, "the disparity between protected and defenseless [...] has never been so striking and brazen as in the crisis caused by the COVID-19" (Di Cesare, 2020:31). Because although the poor, together with the 'non-essential' workers, are the real excluded from the world productive machine, there is still no separation and distance that is not actualized through the bodies (Foucault, 1996:123).

The effect of action over reality, which postmodernism had already revealed precarious, exploded in its illusory potential during the pandemic phase. No active procedure has been able to stop anything, and the suspension between non-activity and activity has become a spatialized time, a waiting lapse charged with impotence. The 24/7 rhythm we were used to, was in fact "the announcement of a time without becoming, subtracted from any concrete

Desde este punto de vista, una referencia al claustro – caracterizado por la separación y la distancia – tal vez permitirá una comprensión de estos términos que, específicos a nuestro tiempo, pueden recuperar significado a través de una investigación cambiada.

La vida, o mejor aún, la elección monástica, no se caracteriza por la separación del mundo, sino que coincide con la separación en sí. No es casualidad que el recinto asuma el significado mismo de una forma de vida definida por su ‘retirada’. En el recinto masculino, los *claustras* tienen como objetivo preservar el espacio interno del monasterio para evitar que entre el extraño. En el recinto femenino se controla el acceso y se impide la salida para proteger una vida santificada precisamente mediante su distancia con la vida mundana. Al negar el acceso, el recinto prohíbe la proximidad humana. El espacio creado entre cuerpos – del mundo y en reclusión, profano y sagrado – está lleno de vergüenza. Pero, desde otra perspectiva, satisface la proximidad más perfecta: la proximidad exclusiva con Dios.

Volviendo al presente, podemos preguntar: ¿a qué proximidad acceden nuestras vidas aisladas en las *unités d’habitation*, el edificio corbuseriano inspirado en la cultura monástica y una de las mayores expresiones del movimiento moderno? ¿Qué tipo de sacralidad adquiere al refugiarse del exterior mediante la separación? Es decir, recordando el significado del verbo ‘encerrarse’ – antes de que la acción se rompa de nuevo en el flujo de la realidad suspendida – tal vez tenga sentido preguntarnos, ¿qué vida ‘termina’ en el encierro real?

Fugitividad y vivir como resistencia

La exposición organizada por el museo V&A de Londres en su página web, intentando un inventario pandémico, como un *ultima Thule* de objetos, pareciera diagnosticar el fin de la ciudad como espacio compartible hecho de objetos utilizables y descontextualizados, absorbidos por su propio espacio. Achille Mbembe devuelve esto en una imagen fuerte, subrayando cómo la pandemia nos ha hecho experimentar que «no hay humanidad sin cuerpos» y que nunca puede «liberarse por sí misma, [...] y la libertad nunca será a expensas de la biósfera» (Mbembe, 2020). Pensar en la ciudad tal vez signifique pensar en ella miope, con múltiples líneas de vuelo y, por lo tanto, en relaciones diferentes a la ‘escena de asombro’, tomando prestada la frase de Saidiya Hartman (1997:275), como una fuerza operativa que precede y supera esta escena. La imposibilidad de pensar en la ciudad pandémica y sus efectos (un punto de inflexión podría ser lo que Harriet Jacobs llamó «un resquicio de retiro») es una condición que permite visibilizar y recuperar prácticas largamente ocultas a simple vista y, por ende, valorar y defender la vida. Escapar, o mejor en los términos de Fred Moten, la ‘fugitividad’, es un deseo de estar fuera, una ventaja prohibida que siempre es impropia.

Más allá de las intenciones de quienes hablan y escriben, la fugitividad surge de adherirse a la ley y a lo correcto. El ‘espíritu del escape’ que define a la fugitividad es una apertura a un tipo de colectividad que, imprevista

o reconocible delimitación, a time without sequential or recurring rhythm; [...] Celebration of a hallucinated present, of an unalterable permanence made up of incessant operations, without friction” (Crary, 2015:33).

If the studies on efficacy are not wrong, we must move away from the event to reach the city that will come after the pandemic. Without predetermining or designing it, we must occupy the time of impotence and think of transforming the flow in which we are irreparably inserted, explaining and evaluating it. Only in this way, the friction with reality will be turned into a potentiality. From this point of view, a reference to the cloister – characterized by separation and distance – will perhaps allow an understanding of these terms which, specific to our time, can regain meaning through a shifted investigation.

Life or, better, the monastic choice, is not characterized by separation from the world, but coincides with separation itself. It is not by chance that enclosure takes on the very meaning of a way of life defined because of its being ‘withdrawn.’ In the male enclosure, the *claustra* aim at preserving the internal space of the monastery to prevent the stranger from entering. In the female enclosure, access is controlled and exit is prevented to protect a life sanctified precisely through the distance with the mundane life. By denying access, the enclosure forbids human proximity. The space created between bodies – of the world and in seclusion, profane and sacred – is full of embarrassment. But, from another perspective, it satisfies the most perfect proximity: the exclusive proximity with God.

Returning to the present, we can therefore wonder: what kind of proximity our isolated lives access in the *unités d’habitation*, the Corbuserian building inspired by monastic culture and one of the greatest expressions of the modern movement? What kind of sacredness do they acquire when they take shelter from the outside through separation? In other words, recalling the meaning of the verb ‘to enclose’ – before the action breaks through again into the flow of suspended reality – it perhaps makes sense to ask ourselves, what life “ends” in the actual enclosure?

Fugitivity and living as a resistance

The exhibition organized by the V&A Museum in London on its website, attempting a pandemic inventory, a sort of *ultima Thule* of objects, seems to diagnose the end of the city as a shareable space just made of usable objects decontextualized, subtracted by their own space. Achille Mbembe returns this in a strong image, underlining how the pandemic has made us experience that “there is no humanity without bodies” and that it can never “free itself by itself, [...] and freedom will never be at the expense of biosphere” (Mbembe, 2020). To think of the city perhaps means to think of it short-sighted, with multiple lines of flight and therefore, to think of other, different relations to the ‘scene of awe,’ borrowing Saidiya Hartman’s phrase (1997:275) as an operational force that precedes and surpasses this scene. The impossibility of thinking about the pandemic city and its effects (a turning point could be what Harriet Jacobs called “a retreat loophole”), is a condition of possibility to make visible and recover

de diferencias inconmensurables, se puede encontrar en lo que Harney y Moten (2013:123) llaman ‘subcomunales’. Es una reinterpretación radical del concepto tradicional ‘comunales’, que viene de la tradición radical negra, sin estar ligado al espacio físico. Moviéndose entre lo público y lo privado, el concepto de ‘subcomunales’ describe una orientación hacia una sensibilidad fugitiva que es intrínsecamente colectiva. Reconocer que las estructuras que heredamos de la opresión y la pandemia están irreparablemente rotas define los subcomunales. Estos describen un espacio donde la carne se extiende a otra carne, en una relación social definida por la incapacidad de ser apaciguada. Es un espacio de polifonía y ruido que avanza hacia una comprensión de la subjetividad basada en una relación colectiva. Respecto a la universidad contemporánea, Harney y Moten (2013:125) describen un modo radical de estar en común que podría existir dentro, y sin embargo trabajar contra, estructuras que dictan lo que denominan «el llamado al orden».

El subcomún es un espacio de negación donde el rechazo se dirige a acciones o modalidades fugitivas. Los subcomunales son un espacio para la realización de una perspectiva de escape. Es una zona de indeterminación entre el individuo y el colectivo, lo público y lo privado. Se trata de una vía de escape actual para rearticular el presente recuperando el encanto de ese jardín que está perdido, pero no por eso inagotable. De hecho, Harney (2013:112) nos dice que «los subcomunales son un tipo de comportamiento o experimento continuo y, como antagonismo general, una forma de estar con los demás». Es decir, refiere a la producción desenfadada de diferencia que va más allá de los acuerdos o, como escribe Moten (2013:132), es «una concentración en la ruptura de todas esas voces ya rotas» organizada por el deseo de «demoler por completo esta mierda y construir algo nuevo».

Entonces, en una situación de descomposición pandémica, diseñar quizás no significa reinventar una ciudad *post mortem*, sino repensar la vida a partir de las formas de vida que se encuentran en un lugar donde ‘fugitividad’ y ‘vivienda’ coexisten y resisten. Se trata de pensar la nueva urbe pospandemia como fugitividad, como ‘proyecto de cuidado’ en el que «no la razón, sino la memoria – recordarse a uno mismo y nuestro ser en el mundo – puede devolvernos el acceso a un cosmos libre de miedo» (Agamben, 2020). Esto nos permitirá experimentar, aquí y ahora, lo que no ha sido. Como afirma Benjamin (2000:528) en un fragmento, «la historia no es sólo una ciencia, sino también y no menos importante una forma de recordar. Lo que la ciencia ha ‘establecido’ puede modificarse con la memoria. La memoria puede hacer de lo inacabado (felicidad) lo completado y de lo completo (dolor) lo inacabado». **ARQ**

practices long hidden in plain sight and, therefore, to both value and defend life. Escape, or better in Fred Moten’s terms, “fugitivity,” is a desire to be outside, an outlawed edge that is always already improper.

Beyond the intentions of those who speak and write, fugitivity comes out of one’s adherence to the law and correctness. The ‘spirit of escape’ that defines fugitivity is an openness to a kind of collectivity that, imbued with immeasurable differences, can be found in what Harney and Moten (2013:123) call ‘undercommons.’ It is a radical reinterpretation of the traditional concept of commons which owes of the black radical tradition and not bound to physical space. Moving between the public and the private, the concept of ‘undercommons’ describes an orientation towards a fugitive sensibility that is intrinsically collective. The recognition that the structures we inherit from oppression and the pandemic are irreparably broken defines the undercommons. It describes a space in which the flesh reaches out to find more flesh, establishing a social relationship defined by the inability to be appeased. It is a space of polyphony and noise, one that moves towards an understanding of subjectivity based on a collective relationship. Developing this notion in relation to contemporary university, Harney and Moten (2013:125) describe a radical mode of being in common that could exist within, and yet work against, structures that dictate what they refer to as “the call to order.”

The undercommon is a space of refusal where rejection is always directed towards fugitive actions or modalities. The undercommons is a space for the realization of a perspective of escape. It is a zone of indetermination between the individual and the collective, the public and the private. It is a current escape route in which to rearticulate the present by recovering the enchantment of that garden which is now lost but not for this reason inexhaustible. Indeed, Harney (2013:112) tells us that “the undercommons is a kind of ongoing behaviour or experiment with and as a general antagonism, a kind of way of being with others.” That is, it refers to the unbridled production of difference that moves beyond agreements or, as Moten (2013:132) writes, it is “a rally in the breaking of all those already broken voices,” organized by the desire to “completely demolish this shit and build something new.”

Perhaps then, in a situation of pandemic decay, designing does not mean reimagining a *post-mortem* city, but rethinking living starting from the forms of life that meet in a commune in which ‘fugitivity’ and ‘dwelling’ coexist and resist. It is a question of thinking the new urban post pandemic as fugitivity, as a ‘project of care,’ in which “not reasoning, but memory – remembering oneself and our being in the world – can give us back access to a cosmos free of fear” (Agamben, 2020). This will allow us to experience today, here and now, what has not been. As Benjamin (2000:528) states in a fragment, “history is not only a science, but also and no less a form of remembering. What science has ‘established’ can be modified by memory. Memory can make the unfinished (happiness) into the completed and the completed (pain) into the unfinished.” **ARQ**

Bibliografía / Bibliography

- ABENSOUR, Miguel. *Della compattezza. Architettura e totalitarismi*. Milano: Jaka Book, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. «Che cos'è la paura?». *Quodlibet*, 13 luglio 2020(a). <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-che-cos-u2019-a-paura>> Acc: Feb 19, 2021.
- AGAMBEN, Giorgio. *A che punto siamo? L'epidemia come politica*. Macerata: Quodlibet, 2020(b).
- ARENDT, Hannah. *Vita Activa. La condizione umana*. Milano: Bompiani, 2017.
- BATAILLE, Georges. *Documents*. Bari: Dedalo, 1974.
- BENJAMIN, Andrew. «Solidarity, Populism and COVID-19: Working Notes». *Philosophy Today* (November, 2020).
- BENJAMIN, Walter. *Opere complete IX. I «passages» di Parigi*. Torino: Einaudi, 2000.
- BENJAMIN, Walter. *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Tre versioni (1936-39)*. Roma: Donzelli Editore, 2012.
- BIANCHETTI, Cristina; BOANO, Camillo; DI CAMPLI, Antonio. «Thinking with Quarantine Urbanism?». *Space and Culture*, vol. 23, no. 3 (2020): 301-306.
- CAMATTE, Jaques. *Estizione o inversione. Trilogia 2019-2020. Il covile*, 2020. <https://www.ilcovile.it/raccolte/Camatte__8_Trilogia.pdf> Acc: Feb 19, 2021.
- CRARY, Jonathan. *24/7, Il capitalismo all'assalto del sonno*. Torino: Einaudi, 2015.
- DÍAZ, Francisco. *Patologías Contemporáneas. Ensayos de Arquitectura tras la crisis de 2008*. Barcelona: dpr-barcelona, 2020.
- DI CESARE, Donatella. *Virus sovrano? L'asfissia capitalistica*. Torino: Bollati Boringhieri, 2020.
- FERRANDO, Monica. *Il regno errante*. Vicenza: Neri Pozza, 2018.
- FILARETE. *Trattato di architettura*. Milano: Il Polifilo, 1972.
- FLORENSKIJ, Pavel. *La prospettiva rovesciata*. Milano: Adelphi, 2020.
- FOUCAULT Michel. *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*. Milano: Feltrinelli, 1996.
- HARNEY, Stefano; MOTEN, Fred. *The Undercommons. Fugitive Planning and Black Studies*. Wiwenhoe: Minor Compositions, 2013.
- HARTMAN, V. Saidiya. *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. New York: Oxford UP, 1997.
- JULLIEN, François. *Il trattato dell'efficacia*. Torino: Einaudi, 1998.
- LEIRIS, Michel. «De Bataille l'impossible à l'impossible Documents». *Critique* 195-196 (1963).
- MBEMBE, Achille. «Il diritto universale di respirare». *Il lavoro culturale*, 22 Aprile 2020. <<https://www.lavoroculturale.org/il-diritto-universale-di-respirare/achille-mbembe/>> Acc: Feb 19, 2021.
- PROU, Jean, monache della Congregazione di Solesmes. *La chiusura delle monache. Prospettive della vita religiosa*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998.
- RYKWERT, Joseph. *Adam's House in Paradise*. Cambridge, MA: MIT Press, 1981.
- TALAMONA, Marida. *L'Italia di Le Corbusier*. Torino: Mondadori Electa, 2015.

Alessandro Baccarin

<alessandrobaccarin1964@gmail.com>

Doctor en Historia Antigua, Universidad de Pisa, 1997. Es autor de los libros *La discriminación sutil. Los cuerpos entre la dominación y la auto-técnica* (Verona, 2015); *Archeologia dell'erotismo. Emergenza ed oblio dell'ars erotica greco-romana* (Roma, 2018); y, junto a Paolo Vernaglione Berardi, *Quaderni di archeologia filosofica, Volume Primo* (Roma, 2019).

PhD in Ancient History, Università degli Studi di Pisa, 1997. He's the author of the books: *Il sottile discrimine. I corpi tra dominio e tecnica di sé* (Verona, 2015); *Archeologia dell'erotismo. Emergenza ed oblio dell'ars erotica greco-romana* (Roma, 2018); and, with Paolo Vernaglione Berardi, *Quaderni di archeologia filosofica, Volume Primo* (Roma, 2019).

Camillo Boano

<camillo.boano@polito.it>

PhD en Planificación, Oxford Brookes University, 2007. Se desempeña como profesor titular en el Departamento Interuniversitario de Estudios y Planificación Regional y Urbana, Politécnico de Turín, y en la Unidad de Planificación del Desarrollo, The Bartlett, UCL. También es codirector del Laboratorio Urbano UCL. Es autor de *Progetto Minore* (Siracusa, 2020), y *The Ethics of Potential Urbanism* (Londres, 2017).

PhD in Planning, Oxford Brookes University, 2007. He serves as full professor at the Interuniversity Department of Regional and Urban Studies and Planning, Polytechnic of Turin, and at the Development Planning Unit, The Bartlett, UCL. He also co-directs the UCL Urban Laboratory. He is the author of *Progetto Minore* (Siracusa, 2020), and *The Ethics of Potential Urbanism* (London, 2017).

Edoardo Fabbri

<edoardo.fabbri@unina.it>

Arquitecto, Università degli studi Roma Tre, 2019. Doctorando en Arquitectura, Università degli studi Federico II. Junto al grupo Archibloom obtuvo el primer lugar del concurso europeo European 15 (2020). Es autor del libro *L'architettura come archè. Appunti sull'hortus apertus* (Roma, 2020).

Architect, Università degli studi Roma Tre, 2019. PhD in architecture, Università degli studi Federico II, in progress. Together with the Archibloom group he obtained the first prize of the European contest European 15 (2020). He's the author of the book *L'architettura come archè. Appunti sull'hortus apertus* (Roma, 2020).

Maria Pone

<mpone@os.uniroma3.it>

Arquitecta, máster en Arquitectura, Università degli studi Roma Tre, 2015. PhD en Arquitectura, Università degli studi Roma Tre, 2019. Junto al grupo Archibloom obtuvo el primer lugar del concurso europeo European 15 (2020). Es la editora del dossier *Urban project for the peripheries* (Nápoles, 2017).

Architect, Master in Architecture, Università degli studi Roma Tre, 2015. PhD in Architecture, Università degli studi Roma Tre, 2019. Together with the Archibloom group she obtained the first prize of the European contest European 15 (2020). She edited the dossier *Urban project for the peripheries* (Naples, 2017).

Evelina Praino

<evelina.praino@anselmianum.com>

PhD en Filosofía, Ateneo Pontificio Sant'Anselmo, Roma. Máster en Consejería Filosófica y Mediación Cultural, Università Roma Tre, Roma 2020. Su trabajo se centra en biopolítica, teoría italiana y práctica filosófica. Actualmente se desempeña como profesora invitada de escritura argumentativa en el Departamento de Psicología, Universidad Salesiana (IUSTO), Turín.

PhD in Philosophy, Ateneo Pontificio Sant'Anselmo, Rome. Master in Philosophical Counseling and Cultural Mediation, Università Roma Tre, Roma 2020. Her work focuses on biopolitics, Italian theory, and philosophical practice. She currently serves as an Invited Professor of Argumentative Writing, Department of Psychology, Salesian University (IUSTO), Turin.