

EL NEOHUMANISMO DE LA NO CIUDAD

Félix Duque

En verdad, sabíamos de tiempo ha de un ilustre *cadáver* colgado a las veces -vergonzantemente y como a hurtadillas- en cualquier pendón de los defensores a ultranza de los Tiempos Modernos: el cadáver del Humanismo (a veces bautizado – nunca mejor dicho- como “Humanismo Cristiano”). Sólo que estos restos inanes a casi nadie asustan ya, ni tampoco –vistos por el lado opuesto- infunden muchas esperanzas de restauración de los *good old times*. Es lógico. Un cadáver no es un fantasma. No es un *revenant*. Ciertamente se le sigue obligando a volver, a trancas y barrancas; pero lo hace como lo que es, o mejor como algo que está de “de cuerpo presente”; así que muy pocos lo toman en serio, salvo como *chibolete* (según la castiza traducción de Miguel de Unamuno para el hebreo *shibboleth*), o sea como una consigna, un guiño para hacernos ver que el contertulio del caso es “de los de toda la vida” o, al contrario, un tipo de poco fiar. De hecho, los empeñados en resucitar a tan racio muerto le preguntan a uno, supuestamente escandalizados: “¡Pero, hombre! (apóstrofe incluida en el paquete retórico), ¿qué puede haber desde luego más sagrado para el hombre que el hombre mismo?” Así que, interpelado por tan contundente pregunta, uno se ve forzado a descender de nuevo a la arena para pergeñar una breve recapitulación de los rasgos generales del humanismo; unos rasgos bien contradictorios, a mi parecer.¹

Todo humanismo que se precie depende de una proposición en apariencia tan evidente que resulta más bien tautológica, a saber: “Cada hombre es el Hombre”. El humanista hincha aquí cuasi teratológicamente el predicado esencial “Hombre”, mientras que por otra parte se las apaña para dejar capitidismuido y minusvalorado al sujeto realmente existente (*este* hombre que es cada uno de nosotros, cada *quisque*, incluido yo mismo). De la abstracta entidad primera se dicen maravillas, todas ellas presididas o precedidas por el prefijo *auto-* (“ser uno mismo”). En efecto, el Hombre sería un ser autónomo, autocentrado, autosuficiente, autárquico, al menos a través de sus representantes, por él libremente elegidos (¡faltaría más!), y últimamente, gracias a la ingeniería genética,

¹ Sobre el tema me permito remitir a mi: *Contra el humanismo*. Abada. Madrid 2003.

hasta *auto-operable*, que siempre queda más fino que “automanipulable”.² Al *caer* tan rotundo ideal sobre cada *quisque*, se hace de éste un sujeto de (o alguien sujeto a) imputabilidad, moral y penal, absolutamente responsable de actos propios, conscientes y voluntarios, con lo que se convierte además y sobre todo a cada *portador* o *soporte* de la entidad “Hombre” en un ser personal e inalienable de valor absoluto: algo por cierto que ya nos debería haber hecho sospechar, dada su semejanza con el documento nacional de identidad, también designado por la autoridad competente como “personal e intransferible”. Así, el Hombre sería, redundantemente, el Ideal de la Humanidad, el baremo con el que uno ha de medirse para ver cuánto da de *sí*, esto es: cuánto da cada uno de *sí*, según caso y circunstancia, a favor de ese excelso e inmarcesible *Sí mismo*).

Sólo que por el lado del sujeto, del *ego homuncio* del caso, tan estupenda identificación *ad limitem* no parece desde luego hacedera. A menos que, como resultaría de una lectura malévola de la Declaración de los Derechos Humanos de la O.N.U., en 1948, ese sujeto fuera en última instancia un *presque rien*, apenas nada, a saber: “alguien” a quien hay que respetar y defender (pero, ¿quién lo haría?, ¿acaso los demás “alguien”, en general?) *con independencia* de raza, credo, lenguaje y demás características particulares. O sea, que habría que respetar a un *resto exangüe*: el resultado de sustraer de alguien –de cualquiera- toda particularidad. A menos que, en una lectura bienintencionada, entendamos que hay que respetar y defender a ese “algo” que está en “uno” y lo marca; es decir, respetar a todo el mundo no *a pesar* de sus particularidades, sino justamente por ellas. Pero entonces, ¿desde dónde habría que ejercer el respeto?, ¿acaso desde otro cúmulo de particularidades? ¿Y cómo unas particularidades -por centradas que estén en “alguien”- pueden respetar a otras propias de y existentes en otro “alguien”, a menos que haya un fundamento común que las haga compatibles? ¿Cómo puedo ser *representante de la Humanidad en mi persona*, que decía el buen Kant, sin serlo desde una base que, atravesando toda la lira de la evolución mineral, vegetal y animal en mi cuerpo, prosigue por la familia, la sociedad civil, el Estado y hasta la adscripción a un club de fútbol? ¿Acaso será el Concepto-Hombre la *omnitudo negationum*, la totalidad resultante de negar todas esas determinaciones? ¿Y eso es lo que el Humanismo quiere que sea *yo*, precisamente “yo mismo”?

² Remito igualmente a la tercera parte de mi: *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk* Tecnos. Madrid 2002.

Por otra parte, esa operación de sustracción, de “despojo”, continúa y se agrava cuando de las alturas de los Derechos del Hombre en general descendemos a los “detalles” en los que y por los que viven los hombres. Por ejemplo, cuando llegan las elecciones, uno quisiera matizar, explicar justamente con detalle por qué vota a tal político y no a cual... si no fuera porque las papeletas ya están preparadas con unos nombres predeterminados, obedeciendo a intereses que en buena medida se me escapan, fortalecidos –nombres e intereses- por los medios de comunicación de masas, etc. Al fin, yo no soy sino eso: “un hombre, un voto”. Y en el plano económico, no soy, no somos sino “mano de obra”, “fuerza de trabajo” intercambiable en el Mercado libre y globalizado. Así que, al final, y sobre todo en los casos extremos, el juicio: “Cada hombre -este hombre, y el otro, y el de más allá- es el Hombre -en general, si entrar en detalles-” es, según se mire, a la vez tautológico y contradictorio.

Tautológico, porque por ambos lados –el del predicado y el del sujeto- se han depurado tanto los diversos modos y maneras de ser hombre que al final no quedan sino *restos*, por un lado, y generalidades por otro, a saber, algo así como: “La existencia, cuantitativamente tomada, de uno en uno, es lo mismo que la esencia tomada colectivamente, en general”. Y ese “lo mismo” es, en el fondo, *nada*. De modo que el humanismo desemboca en el *nihilismo*, dejando, eso sí, unos restos: los únicos que nos interesan, los que nos hacen ser, a cada uno, uno mismo, a su manera. Ya lo advertí antes: se trataba de un cadáver exangüe y descarnado, sin llegar siquiera al plano espectral. Pero ese juicio es también contradictorio, si lo consideramos desde el punto de vista de la lógica clásica, sea de subsunción o de inhesión. Desde lo primero, es evidente que no podemos subsumir directamente un singular (o un montón de ellos: para el caso da igual) bajo un concepto universal (el de “Hombre”, en este caso). Para poder hacerlo, el sujeto debería mostrar en su concepto algunas notas *particulares, específicas*, y por tanto compatibles con el concepto del predicado. Ahora bien, salvo la repetición salmódica de que el hombre es un *animal racional* (lo cual vuelve a ser un hierro de madera), ya hemos visto que el humanista *ha de negarse* a aceptar particularidades que *relativizarían* el augusto concepto del Hombre. Pero desde la lógica de inhesión es peor, ya que al incidir tan tremendo y vacuo concepto sobre cada uno de nosotros procede aquél necesariamente a una depuración mucho más drástica que la étnica –aunque, por fortuna, y al menos por lo pronto, sea sólo simbólica-, a fin de poder adecuar su vaciedad a un sujeto igualmente vaciado y ahuecado.

Sin embargo, el hecho de que tan fácil victoria sobre el Humanismo no impida que en los más variopintos lugares y desde las más diferentes bocas y caletres se siga defendiendo tamaño desatino como algo evidente y hasta de buen tono, ese hecho -digo- tendría que habernos llevado a pensar que quizá esa universal defensa (ligada las más de las veces a deseos imperiosos -y hasta impetuosos- de acceder a un bienaventurado Cosmopolitismo) esconda, a sabiendas o no, una clara *toma de postura ideológica*, a saber: la creencia de que *ciertas* personas, grupos o estados nacionales *dominantes*, sea por derecho teológico –ahora se vuelve a llevar eso-, histórico, tecnocientífico, o simple y cínicamente fáctico –a la fuerza y por la fuerza... de las armas-, de que esos grupos son la encarnación, la prueba viviente aquí, en la tierra, de esa Humanidad a la que tantos otros no han llegado aún, y a los que hay que ayudar a ello, por las buenas o por las malas. Y si las malas lo son tanto que parezca no haber remedio para reintegrar a los díscolos a la grey humana, entonces habrá que aniquilar a esos extraños hombres que se niegan a serlo, es decir: que se niegan a ser como “Nosotros”, como el “Nosotros” que dicta y decide qué significa ser de veras hombre, y qué nación encarna mejor, cuál lleva mejor a la existencia ese concepto, a fuerza de Igualdad (una vez trituradas las diferencias, o empleadas como material de elaboración y consumo), de Libertad (una vez aceptado el Orden Establecido y sus reglas del juego) y de Fraternidad (o sea: del intercambio de bienes entre los “hermanos” dependientes del Mercado Global).

En una palabra: si bien se mira, para que la doctrina del Humanismo sea hacedera es preciso encontrar un *analogatum princeps*, una distinguida particularidad a través de la cual cada individuo pueda ser transmitido, transferido a esa universalidad llamada “Hombre”. Antes se hablaba del Espíritu de un Pueblo que, en cada época, se convertía en portavoz y soporte del Espíritu del Mundo; luego tocó hablar de una Raza superior o, a la inversa, del “Socialismo en un solo país”; y ahora, al fin, “vencido y desarmado el Ejército rojo” (¡por Coca Cola y Cía.!), tenemos al flamante Imperio Democrático (otro bonito oxímoron) como paradigma, o mejor: como *pattern* de lo que debe ser el Hombre, junto con lo *segregado* por el Imperio mismo como sus heces, desparramadas luego por el ancho mundo encontrando el fecundo *humus* del fanatismo, y reunidas indistintamente bajo la siniestra denominación de “Terrorismo Internacional”: el lado oscuro de la Fuerza, tan universalmente abstracto como su lado bueno. De acuerdo con

esto, en la proposición universal que venimos examinando sobre el Hombre se pone de relieve, de golpe, a la vez su carácter ideológico y su sentido lógicamente condicional: “Si y sólo si este hombre es norteamericano, entonces es todo un hombre”. Lo cual implica la cláusula negativa: “Todo hombre que odie o se enfrente al pueblo norteamericano no es realmente un hombre, sino un terrorista”. Entre medias de tan extremas proposiciones nos movemos, somos y existimos los demás: los que no formamos parte de los “elegidos”, pero hacemos lo posible por irnos acercando a ello, y los que, a pesar de no ser del todo “réprobos”, no protestan lo suficiente contra esos tales.

Me gustaría llamar “Neohumanismo” a la doctrina que propugna el siguiente donoso silogismo: “Este hombre (*singular: E*) es hombre (*universal: A*) por ser norteamericano o afín (*particular: B*).” O sea: E – B – A. ¿No había dicho Hegel que América era el país del porvenir? ¿Y dónde encontrar esa remozada doctrina de veneración del hombre por el hombre? La encontraremos, de una manera tan obvia como redundante y recurrente, en la *WorldWideWeb*, bajo el rótulo: *Humanism*. Se trata del *Credo* de la muy poderosa *American Humanist Association*, la cual, por boca de su presidente: Federick Edwords, nos alecciona de esta guisa:

Humanism is one of these philosophies for people who think for themselves: “El humanismo es una de esas filosofías para la gente que piensa por sí misma.” Bien está. ¿Quién no aceptaría que él o ella piensa por sí mismo (o por sí misma)? Claro que ya esta doble formulación, vinculada a lo *políticamente correcto*, nos hace ver, para empezar, que bajo el paraguas general (de nuevo, la trampa de los nombres *comunes*) de “la gente”, del *people*, existe ya una diferencia irreductible: la sexualidad, que quizá tenga algo que ver con eso de “pensar por propia cuenta” y, sin embargo, no poder “estar de acuerdo”... salvo *en general*. Y es que eso de “pensar por cuenta propia”, de clara y noble ascendencia kantiana, olvida que fue el propio Kant el que exigió, al mismo tiempo y en el mismo respecto, que para ello era preciso “ponerse en el lugar del otro”, y que sólo así cabía pensar “de una manera consecuente”. Como se ve por ese olvido de la radical alteridad, la máquina *uniformizadora* del neohumanismo ya ha comenzado a funcionar. No se detendrá. Veamos:

Humanism is a philosophy focused upon human means for comprehending reality. Humanists is a philosophy of reason and science in the pursuit of knowledge. [...] Therefore, when it comes to the question of the most valid means for acquiring knowledge of the world, Humanists reject arbitrary faith, authority, revelation, and altered states of consciousness. Vayamos por partes:

“El humanismo es una filosofía que para la comprensión de la realidad se centra en los *medios humanos*.” La idea de que el hombre tiene a su disposición “medios” implica *eo ipso* que el Hombre es un “fin en sí mismo”. Lo cual nos remite de nuevo a Kant, sólo que con la no pequeña salvedad de que Kant erigía al hombre como “fin final” de la Naturaleza... en el ámbito *moral*, no en el cognoscitivo, dado que en éste veía al hombre como estando doblemente sujeto a un “aparato trascendental” (cuyo origen y sentido en la *moralidad* se le escapaba) y a la donación de “lo material de la sensación” por parte de la experiencia. Por eso insistía en que él, Kant, había debido “relevar” (*aufheben*) al saber, rebajando sus pretensiones de “sabelotodo”, para dejar sitio a la creencia (por racionalmente motivada que ésta fuere). Por el contrario, el Neohumanismo se define como “una filosofía de la razón y la ciencia en la búsqueda del conocimiento.” Por cierto, si Edwords está ya seguro del poder de la razón y la ciencia en ese plano, no se ve a cuento de qué sacar a colación a la “filosofía”, salvo que, aquí, el término signifique justamente “convicción” o... *creencia*. A saber: Edwords, portavoz y portador de la razón, *crea* que la razón es lo mejor para conocer algo, dado que ella viene implícitamente definida como el “medio humano” de conocer algo. Como se ve, todo esto es muy filosófico... Y muy edificante, porque a continuación se nos revela *contra quién o quienes* se decía esto, rebelándose contra ellos: “los Humanistas rechazan la fe arbitraria, la autoridad, la revelación, y los estados alterados de conciencia.” Repárese en los términos del rechazo: obviamente, éste va dirigido contra los *fundamentalistas religiosos* que son *antihumanistas* (imposible no pensar aquí en los fanáticos islamistas), así como contra la *New Age* y sus secuelas, con su oscurantismo y su consumo indiscriminado de drogas, cosas bien insanas (y lo son, ciertamente; sólo que no se hace mención alguna de otras posibilidades de alteración de estados de conciencia). Naturalmente, queda fuera de toda condena la fe *no arbitraria*, p.e. la propia de la confesión metodista del todavía presidente Bush. Al contrario, gracias a esta fe se sostiene *en el fondo* el silogismo neohumanista, tan redundante y circular como lo soportado por él, y que ya conocemos: “Este hombre –si es *tal* hombre

distinguido- es el Hombre”. Pero ahora, la circularidad, convertida en *fundamentum inconcussum veritatis*, se da en el Pueblo Elegido de Dios; un Pueblo que, a su vez, elige *libremente* (¡claro está!) esa elección, o sea: que elige al Dios que lo elige a él: *In God we trust*, o lo que es exactamente lo mismo: *God bless America*. A la confianza le corresponde biunívocamente la bendición, y viceversa. Y si a ese entrecruzamiento de buenas intenciones lo llamamos “vida” (así, en general), ya tenemos entonces la definición *esencial* de nuestro Neohumanismo:

Humanism is, in sum, a philosophy for those in love with life.

Esto de “enamorarse de la vida” por parte de un “ser viviente” resulta algo tan ingenuamente obvio (no hace falta ser spinozista para entender que todo ser viviente quiera seguir viviendo), tan circularmente banal como el referente oculto tras el término “Vida”, a saber: el Hombre. Pruébese, si no, a cambiar dicho término; con ello, la supuesta definición *rezaría* de esta suerte: “El humanismo es en suma una filosofía de aquellos (hombres) que están enamorados de la vida (humana).” Pues no creo que, por caso, la “vida” (esto es, al menos movimiento propio y reproducción) de las células cancerígenas le apasione en absoluto a nuestro flamante neohumanista. Así que el neohumanista se mueve tan circularmente como el paleohumanista moderno. Sólo que el primero ha encontrado para sus asertos una base más sólida que la Asamblea de Naciones Unidas: los ha asentado en efecto en la piedra berroqueña de *The Big Country*, abarcada y bendecida desde arriba, *uno intuitu*, por el águila divina.

¿A qué se debe tan *fundamental* privilegio? Oigamos ahora otra voz; esta vez más aguerrida, sin complejos. Se trata de Niall Ferguson, con su *Colossus*³. El Coloso –de buscadas resonancias romanas- es naturalmente el imperio americano: el sucesor según Ferguson del casi fenecido Imperio Británico, que a su vez tomara el testigo de las ruinas del Imperio Romano, tan minuciosamente narradas por Edward Gibbon hasta la caída de Bizancio en 1453, con el poco disimulado objetivo de conectar también temporalmente con la *grandeur* de Roma, que diría Poe.

³ *Colossus: The Price of America's Empire*. Penguin. Nueva York 2004.

Para Ferguson, los Estados Unidos de América constituyen un “imperio liberal que sustenta reglas e instituciones y asegura el bien público a base de mantener la paz, de garantizar la libertad de los mares y los cielos y de gestionar un sistema internacional de comercio y finanzas.” En este sentido no se distinguiría demasiado de sus ilustres predecesores, si no fuera porque la sociedad civil en la que se asienta ese imperio es “abierta e integradora” (¡manes de Popper!), y también “inclinada a gobernar de manera informal (*inclined toward informal rule*). Al respecto, Ferguson cita con admiración – uno tras otro, sin parar mientes en las diferencias- a Woodrow Wilson, Franklin Roosevelt, John F. Kennedy, Ronald Reagan, Bill Clinton y George W. Bush, porque todos ellos habrían puesto el enorme potencial americano al servicio de la promoción de los “grandes ideales liberales de apertura económica, democracia, gobierno restringido, dignidad humana y el imperio de la ley (*the rule of law*).” Todo ello, resumible en cuatro palabras: *a strategy of openness*. “Una estrategia de apertura”: se supone que es la apertura de unas fauces que tragan mercados y sistemas políticos, mas con tanta generosidad que premian con *Purple Hearts* y con la ciudadanía americana a los soldados extranjeros que combaten junto a los americanos en Irak (para que puedan decir, como en Roma los legionarios: *civis romanus sum*), mientras que impregnan el globo de la lengua, las ideas y la cultura imperiales. Como diría Gershwin: *Who can ask for anything more?*

Para aplicarlo, renovado, al proceder del garante del *New World's Order*, el apologeta del Coloso no tiene empacho en sacar a relucir al respecto el noble *credo* del Imperialismo Británico propalado por Winston Churchill: “Pacificar tribus guerreras, administrar justicia allí donde todo era violencia, romper las cadenas del esclavo, extraer riquezas del suelo, sembrar las primeras semillas del comercio y del aprendizaje, incrementar en pueblos enteros sus capacidades para el placer, disminuyendo las ocasiones de dolor.” Así pues: ¡al Humanismo por el Imperialismo! Al fin y al cabo, ¿no había sido el propio Kant el que dijera que, en cuanto miembro de una especie, el hombre es un animal que necesita un Amo? ¿Y qué mejor que un Amo que, tomando el relevo de la “madrstra” Naturaleza en Kant, se desvive por sus protegidos, haciendo lo posible por que ellos no lo necesiten ya algún día, al igual que los colonos norteamericanos dejaron de precisar en 1776 la “benéfica” atención de los Amos británicos?

Es más: los Estados Unidos merecerían encabezar la cruzada mundial a favor del Humanismo, ya que ellos habrían sido los primeros en encarnar a nivel planetario la *insociable sociabilidad* que Kant fijara como esencia del hombre. En efecto, al tratarse de un Imperio Democrático, América tiene que esforzarse en alejar de sí todo *imperialismo* (¡no puede darse un Imperio *imperialista!*), sin dejar por otra parte de utilizar el *hard power* donde y cuando sea ello preciso (¡no puede darse una Democracia inerte!). América es sociable con los *socii* que se acomodan a los intereses del Imperio (y por este lado, es ella misma, en sí, *insociable*). Pero a su vez debe sostener a sus aliados y ceder en ocasiones a sus propios intereses inmediatos, a corto plazo (siendo por este lado, pues, en sí *sociable* con ellos e *insociable* con los enemigos comunes). Así que la inédita conjunción de seguridad, apertura, democracia, compromiso político y, *last but not least*, movilización del poder americano de guerra, abrirían el camino que habrá de desembocar en la soñada *Cosmópolis* mediante la conjunción de las dos fuerzas que también Kant propugnara en *Hacia la paz perpetua*: la expansión económica mundial (globalización del libre comercio) y la integración paulatina de todos los Estados (salvo los *rogue States*, naturalmente) en el *New Order* liberal.

Estamos así acercándonos a la raíz misma del Neohumanismo. Para que esta frágil flor pueda crecer en el actual orden internacional, dice Ferguson, resulta absolutamente necesario establecer un duradero *enlightened leadership*, un “liderazgo ilustrado” (¡también Edwards habla de un Humanismo *in tune with today’s enlightened social thought*), vinculando así *por la fuerza* (¡no a la fuerza!) dos términos dispares, ciertamente, mas no disparatados (basta echar una ojeada a lo que hacían las sedicentes Naciones Ilustradas en los siglos XVIII y primer tercio del XIX). Desde luego, la vieja Europa no estaría ni mucho menos en condiciones de asumir el *imperium*, sumida como está en sus contradicciones internas, en pleno proceso de ampliación hacia el Este (algo que, por lo demás, conviene a los intereses americanos, si es que no se trata de una sugerencia, de una recomendación -o de un mandato- del Imperio). Sólo el protectorado americano garantiza una *imperial supervision* que impida el resurgir en el Tercer Mundo de los sempiternos conflictos tribales (un resurgir, por otra parte, que sería señal de la poca maña que en su día se dieron las potencias coloniales para cumplir el compasivo programa de Churchill). Pues –sigue Ferguson, incidiendo en algo innegable–: “el experimento con la independencia política [de las colonias], sobre todo en África, ha sido un desastre para los países más pobres.” Sólo que nuestro apologeta

del “Coloso” parece aprovechar ese fracaso para volver a poner sobre el tapete la añeja cuestión: a fin de llegar algún día al cosmopolitismo y la paz perpetua, ¿qué será más hacedero para el Espíritu del Mundo: un “orden internacional organizado en torno a naciones independientes, estableciendo reglas multilaterales y asociaciones (*partnerships*) estrechas”, o bien *an American Imperium*? Como cabría esperar –aunque no sin escalofríos- Ferguson se inclina decididamente a favor de esta última opción, ofreciendo como “razón” la inducción siguiente, bien cuestionable por lo demás: puesto que el experimento de las Potencias coloniales europeas ha conducido al fracaso y al caos en el interior de las antiguas colonias, ni las unas –la vieja Europa- ni las otras –sobre todo África, a la que habría que abandonar a su suerte, dejándola por imposible- podrían participar en el juego mundial de una *Federación de Naciones Libres* como la defendida por Kant en 1795. Oigamos cómo pontifica Ferguson: “un mundo de estados descentralizados y competitivos, muchos de los cuales no son democracias, desembocaría en el caos (*would result in chaos*).” Por tanto, y como decía ya Aristóteles al concluir el libro XII de la *Metafísica* (allí donde, no en vano, se habla del Dios): “No es bueno el gobierno de muchos: que haya un solo Señor.”

Ahora bien, no por ello se vuelve tampoco nuestro colosal adalid a la otra opción: la *Weltrepublik*, como propugnara igualmente Kant en 1784 y luego en 1798, una vez pasado el interregno del Terror, que lo llevara, prudente a buscar triste consuelo en un *Foedus Amphyctionum*. El sedicente Imperio democrático actual gobernaría ciertamente el mundo, pero *a distancia*, dejando que sólo los ciudadanos de U.S.A. (y los soldados extranjeros -supervivientes- que lo merezcan, añadiríamos por nuestra cuenta) disfruten de las ventajas de ser de ese país, y empleando la fuerza sólo en casos extremos, debiendo utilizar en cambio, más bien, del *soft power* que le otorga su *cultura superior*, deseada como un “Polo de desarrollo” por todos los demás países (es sabido que tal es también la tesis “moderada” –si la comparamos con el intervencionismo militar- de Joseph S. Nye: Estados Unidos no necesita usar la fuerza; le basta con ofrecer la *american way of life* a través de los canales mediáticos y la venta de films y *gadgets*: de la CNN al Imperio Disney). *Liberal hegemony*: tal es la fórmula en la que se condensan los exhortos *ad intra* de la *American Humanist Association* y las poco veladas advertencias *ad extra* de *Colossus*.

Si quisiéramos ilustrar históricamente la tesis antes probada lógicamente: la imposibilidad de enlazar el singular “este hombre” con el universal “Hombre”, podríamos remitirnos a dos voces antiguas. Respectivamente, la de Protágoras, para quien *cada* hombre es la medida, y *da la medida*, de *todas* las cosas (de las que son, en cuanto que son; y de las que no son, en cuanto que no son), haciendo así que la multiforme realidad se doblegue, dócil y dispuesta, al *sic volo sic jubeo* de cada *quisque* (individualismo, pues); y la de Terencio, con su apotegma, tantas veces citado como *summa* del humanismo: *Homo sum: humani nihil a me alienum puto*, esto es: toda realidad es, en el fondo, humana. Y por tanto es en el fondo tautológico el que nada (nada *humano*) sea ajeno al hombre que *es*, que *hay* en mí, ese Hombre que me hace ser el que soy (universalismo). Pues bien, también históricamente (Fukuyama diría: al final y como final de la Historia Universal) los Estados Unidos –en la interpretación de Ferguson, desde luego no aislada- se arrojarían la solución de la contradicción entre individualismo y universalismo. Pues sólo ellos serían por una parte un Estado Nacional Democrático, y por ende uno e indivisible: *e pluribus unum* (con lo que se satisfarían las exigencias del individualismo: lo que es el Estado-Individuo en el plano internacional lo son igualmente los ciudadanos-individuos en el plano nacional), mientras que por otra parte no dejaría de ser América, indisolublemente, un Imperio Mundial, llamado a establecer la paz perpetua: el Reino de Dios sobre la Tierra (con lo que se cumplimenta lo requerido por el universalismo).

Al menos a mí no me parecen muy convincentes las razones aducidas (en parte, suplementadas y perfeccionadas por mí mismo, siguiendo el generoso consejo de Hegel: la refutación del adversario sólo puede ser *interna*, haciendo ver las contradicciones que lo mueven). Ni desde luego muy deseable esa formidable coyunda de Humanismo, Imperialismo y Democracia (sobre la base del capitalismo neoliberal) a la que se nos intenta acostumbrar. (Dicho sea de paso: la vinculación entre Humanismo e Imperio puede constatarse a lo largo y ancho de la historia: baste pensar en Roma y en la Inglaterra del *Rule Britannia!*; tampoco es nueva la conexión entre Humanismo y Democracia: recuérdese la Grecia de Pericles y la Florencia de los Médici; lo inédito de la coyuntura actual es el doble anclaje de Imperio y Democracia en el fundamento del Humanismo, como si de este modo se agotasen las posibles maneras de entender la gobernanza humana).

Creo, por el contrario, que existe otra opción, no en vano desechada nerviosamente por Ferguson sin argumentar apenas las razones del rechazo. Por un lado nos encontramos, en efecto, con una *poêle mêle* de naciones en pie de igualdad (algo que la O.N.U. tampoco es), sean o no democráticas por lo que hace al Derecho Civil o Penal, obedezcan o no principios mínimos del Derecho Internacional (principios que, por lo demás, son los Estados Unidos los primeros en no aceptar). Por otro lado nos avasalla un Imperio dizque democrático, tendente a confundir *pro domo* sus propios intereses con los intereses de la población mundial y empeñado en “democratizar” mediante intervenciones “humanitarias” a quienes ni lo desean ni lo entienden.

Tertium non datur? No lo creo. Pues es posible que entre ambos extremos se esté abriendo paso (muy trabajosamente, es verdad, y con desacuerdos importantes) la opción *ejemplar* de un puñado de Estados dispuestos a ceder parte de su soberanía y a intercambiar no sólo personas y bienes, sino también y sobre todo modos diversos de vivir y de pensar, de gozar y de sufrir. Y ello, hasta el punto de darse por común acuerdo, ratificado por los ciudadanos de los diversos miembros, una Constitución no otorgada por el Soberano (aquí no hay soberano) ni firmada contra un enemigo al que excluir y vencer (los británicos en el caso de la Constitución americana, *l’Ancien Régime* en el de la Revolución Francesa). Ni una Federación mundial de pueblos, pues, ni tampoco un Imperio geográficamente delimitado pero económica, telemática y militarmente disperso por toda la haz de la tierra, sino simplemente una Unión de Estados, tendencialmente tanto más acordes en lo político y económico cuanto más fecundamente discordes en aquello que ponía nervioso al buen Kant y que todavía recuerda Ferguson, *a sensu contrario*, a saber: la pluralidad de lenguas, de ideas y de culturas. Los ciudadanos europeos –pues que de la nueva Europa estoy hablando- no lo son *con independencia* de esos caracteres diferenciales, sino precisamente *gracias a ellos*.

Ahora, la pregunta que naturalmente se impone es: ¿tiene esa *concordia discors* una base *humanista*? ¿Cabe edificar una Europa unida sobre la base del Humanismo, bien sea el moderno (surgido, no se olvide, a la vez que los nacionalismos-imperialismos decimonónicos, quizá como un modo más o menos vergonzante de ocultar de un modo *irenista* la feroz competencia capitalista que llevaría a las guerras mundiales), bien el

del Imperio Democrático? Desde luego, una contestación contundente al respecto sería tan excesiva como poco convincente. Y sin embargo: algo sí cabe adelantar. Si Europa no reniega de su triple raíz cultural y religiosa: la griega, la judía y la cristiana, resulta difícil pensar que se acoja alguna vez al credo *humanista*. Y si alguna vez lo hace, estimo que entonces dejará de ser Europa, por más que siga ostentando tan venerable nombre. Es más, si, a través primero de Turquía, y luego de algunas repúblicas balcánicas (tras su relativo apaciguamiento), da cabida Europa a la herencia – transformada y revisada– del antiguo y pertinaz adversario: el Islam (con su Dios trascendente), se reforzará aún más la tendencia contra el Neohumanismo... para salvar justamente la dignidad del hombre y su puesto en el cosmos como *mediador de regiones*. En todas esas tradiciones, en efecto, se impone un doble frente, de impronta *griega*, contra el individualismo y el universalismo (los dos puntales que intenta identificar el humanismo).

Contra el primero, el individualismo, preciso es recordar ahora y siempre la rotunda afirmación de Heráclito: “Es necesario obedecer a lo que es común; sin embargo, a pesar de que el *lógos* se da en común, los muchos viven como si tuvieran una inteligencia propia, particular (*idían phrónesin*).” (DK22B2). Una sentencia que resuena mucho después en Platón, y que él lanza como un dardo contra el relativismo de Protágoras: “El dios, ciertamente, ha de ser nuestra medida de todas las cosas; y no desde luego el hombre, como suelen decir por ahí.” (*Leyes*, 716 C 4). Y contra lo segundo, el esencialismo universalista, de nuevo nos advierte Heráclito: “No hallarás jamás los límites del alma, aun cuando recorras todos los caminos; tan profundo es su *lógos*.” (DK22B45). Jamás el pensamiento de un individuo llegará a ser igual al *lógos*, a la razón que lo sostiene. Jamás las palabras agotarán el sentido de las cosas. Jamás podremos hacer otra cosa que *sacar a la luz* la *cerrazón* misma, la *impenetrabilidad* de la Tierra. Jamás estará en nuestra mano la Medida, ya provenga ésta del dios, de la ley o de otra instancia impersonal. Podemos ser *traductores* y *conductores* (“buenos conductores”, como *buenos europeos*) del sentido último de la verdad, pero no utilizarla como *medio* en beneficio humano. Podemos estar *en* la verdad, pero no disponer de ella. Podemos ajustarnos a *lo que es* si, colaborando con las fuerzas naturales y las técnicas en continua transformación, perfeccionamos mediante trabajo y acción cosas y obras para hacer que se *abran* como flores en la interacción del hombre y del ser, en el *vano* en que ambos se logran. Una vieja sabiduría le brota así al alma del nuevo europeo:

Si armoniza las leyes de la tierra (*chthonòs*)
y la justicia jurada de los dioses,
exaltado sea en la ciudad (*hypsípolis*); sin patria (*ápolis*) sea
quien, llevado de la insolencia, vive en la injusticia.
(Sófocles, *Antígona*, vv. 368-371).

En ese intervalo entre tierra y cielo se alza en efecto la ciudad de los mortales, esperando las señales propicias o adversas de lo divino, recordando que incluso la Cruz es un *Wegweiser*, un indicador de caminos y un separador de regiones. Por eso procede preguntarse si las divergencias sospechadas entre Estados Unidos y Europa respecto al sentido último de la *humanitas* del hombre establecen igualmente diferencias en el modo de habitar la tierra. Y también en este ámbito de la arquitectura y el urbanismo cabe vislumbrar –dentro de las innegables semejanzas, producto de una misma civilización, la de la absolutización de la Técnica- una distinción fundamental, a saber: los americanos tienden a establecer dos sentidos antitéticos, extremados y extremosos, de edificación: de un lado la dispersión “en mancha de aceite” (*sprawl cities*) para la habitación humana, con casas unifamiliares –aisladas o adosadas- en medio de la naturaleza, formando conurbaciones; del otro, la concentración en la llamada *Downtown* de grandes torres-rascacielos, unidas entre sí por postigos aéreos o por corredores subterráneos (como en la Universidad de Minneapolis). Y para unir ambos conjuntos, redes y nódulos de autopistas, físicas o virtuales (las llamadas “autopistas de la información”: pura movilidad entre la concentración y la dispersión). De ahí que el tipo correspondiente de ciudad oscile entre la *City of Bits* y la *Sim City*, la ciudad toda ella simulacro, como Orlando en California (con su *hábitat* adyacente: *Celebration*, una ciudad de nueva planta –aséptica y pasteurizada-, que es también un producto Disney) o Las Vegas en Nevada.

Por el contrario, las ciudades europeas tienden a conservar (y muchas veces a *inventar* lo supuestamente digno de ser conservado) la superposición, yuxtaposición y, en ocasiones, inexorable destrucción de las distintas oleadas de estilos arquitectónicos, encastrados a duras penas en una tradición que, en la mayoría de los casos, resulta producto de una *reflexión calculada*, de una “recreación” de la historia, para subrayar el *fet diferencial* (baste pensar, en efecto, en Barcelona, con su falso “Barrio Gótico” y el

vulgar sincretismo del “Pueblo Español”, o en el Barrio de Santa Cruz de Sevilla, por no hablar de clichés restaurados y repintados hasta hacerse tarjeta postal, como en el caso de Santillana del Mar, Rotenburg o Carcassonne). El tipo de ciudad apropiado para este hinchado *hiperconservacionismo* sería la *Old City*, la Vieja Ciudad del Casco Histórico. Por otra parte, es altamente significativo que, en Europa, los grandes centros del “medio innovador”: las *tecnópolis* (por decirlo en términos de Manuel Castells) se hallen indisolublemente conectadas con las grandes metrópolis, como el “Creciente occidental” londinense, el “Suroeste” parisino o, en mucha menor escala, el Parque Tecnológico de Madrid, en Tres Cantos, prolongado por el gigantesco Polígono Industrial de Alcobendas-San Sebastián de los Reyes. En cambio, América (al igual que su antiguo adversario, la Unión Soviética, con la Ciudad de las Estrellas o Akademgorod), tiende a separar las tecnópolis de las grandes ciudades, a menos que éstas se hayan convertido ellas mismas en dispersas conurbaciones, como en el caso de Los Angeles, disuelta sin solución de continuidad por un *Ballungszentrum* que ocupa todo el Sur de la Alta California, tachonada por aglomeraciones tecnocientíficas como Silicon Valley, Orange County, Santa Mónica, etc.

Desde luego, esta confrontación entre la dispersión entre la Naturaleza, pero con características habitacionales comunes, de un lado, y el arraigo en la Tierra, mediante una lenta y continua sedimentación de estilos y modos de vida distintos, del otro, van paulatinamente segregando, como si dijéramos, dos ideales bien distintos de lo que significa ser hombre y, por ende, habitar en el mundo. Y no me cabe duda de que el *american way of life*, o mejor: *way of dwelling*, corresponde con mayor rigor al Neohumanismo ya citado que al Neohistoricismo europeo. Un Neohumanismo fuertemente contradictorio, compuesto de individuos tan narcisistas psíquicamente como mercantilmente intercambiables, tan autárquicos como sometidos a un mismo troquel mediático, tan deseosos de una estética contemplación de la naturaleza como plenamente desarraigados de la tierra natal -de eso que los alemanes llaman *Heimat*-, tan sobrados de técnicas como faltos de mitos y de historias.

Y sin embargo, esas características fructificaron a partir de las semillas que pensadores y artistas europeos llevaron a América. En efecto, *Mépolis*, la No Ciudad actual (*singulare tantum*) repartida y distribuida en mil versiones –todas ellas, semejantes- por el vasto subcontinente americano, tiene sus ancestros en una doble obsesión: la pureza

geométrica de los sólidos regulares, y la veneración de la máquina. Los dos rasgos, no en vano producto a su vez de los dos grandes “renacimientos” del Humanismo: el artístico italiano del *Quattrocento* y el tecnocientífico anglosajón del siglo XIX. Y ambos se deben a mi ver a un doble terror, antitético: el terror a la imprevisibilidad de la tierra, siempre susceptible de engendrar monstruos, orográficos y animales, de un lado, y por otro, paradójicamente, al carácter indefinido, y más: ilimitado del espacio y el tiempo, una vez “desenganchados” esos ámbitos de la *catena aurea entium* que los vinculaba a una Divinidad providente y calculadora. Es necesario por tanto *recortar*, configurar esa amorfa infinitud, para evitar que en ella aparezcan –pues *todo* puede aparecer en lo isotrópico y en la tediosa sucesividad irreversible- esos pavorosos, o ridículos, *luxus naturae*, propios de una desenfrenada y lujuriosa *Mater Genitrix*.

Nada más instructivo, al respecto, que la fantástica, perfecta *città ideale* pergeñada en la Escuela de Piero della Francesca, y conservada en Urbino. La impresionante tabla muestra una serie de habitáculos de fuerte impronta geometrizable, rectilínea, dentro de una perspectiva dominada por el ojo solar del artista. Y nada más inquietante que el hecho de que en esta sosegada *veduta*, en la que triunfa el ideal humanista, brillen por su ausencia los hombres. Como si se tratara de una escenografía en la que se hubiera levantado el telón demasiado pronto, esa ciudad está vacía. Toda historia, de la ciudad, o de sus habitantes, ha sido eliminada de este conjunto de seca, inmarcesible pureza. La Ciudad del Hombre, ¿es siquiera habitable por los hombres?

IMAGEN DE LA CITTÀ IDEALE

Apenas dos siglos más tarde, el ingeniero y matemático René Descartes, el gran instaurador de la filosofía moderna, ratificará la estrechísima semejanza entre la construcción de la ciudad y la planificación del pensamiento. En ambos casos es preciso eliminar los *detritus*, los *superstites* de la historia y de las historias. En lugar de las estrechas callejuelas, de los *vicoli*, resultados de la interacción entre las disponibilidades del suelo, el crecimiento de las familias y la necesidad de protección de la intemperie, la nueva filosofía y el nuevo urbanismo coinciden en la mirada *panóptica* del artista-proyectista. Todo ha de ser recto, claro y distinto. Todo, sometido a la mente matemática. Y, luego, a la máquina. En el nuevo Humanismo de las vanguardias con

que el siglo XIX se trasiega al primer tercio del siglo XX, la consigna cartesiana se ha transmutado ya en una perfecta simbiosis entre la máquina y el arte. Palabra de Theo van Doesburg, del muy purista –y hasta místico- movimiento *De Stijl*: “Toda máquina es la espiritualización de un organismo... La máquina es, por excelencia, un caso de disciplina espiritual... La nueva sensibilidad artística del siglo XX no se ha limitado a sentir la belleza de la máquina, sino que ha tomado también conocimiento de sus infinitas posibilidades expresivas para las artes.” Geometrización a través de la mecanización significa ya, para von Doesburg, *espiritualización*. La máquina es bella porque permite la *expresión*... ¿de qué, sino de la mente y la mano humanas, pero ya metamorfosadas, ya armónica, rítmicamente pausadas y pautadas por la máquina? Lo que se expresa es, positivamente, la *simbiosis*; negativamente, lo expresado es la expulsión, el muy paradójico “destierro” de cuanto sabe y huele a tierra. *Aedificare* dice, ahora, plenamente su verdad: construir una *sede*, un asentamiento contra eso que Camus, entre temeroso y frívolo, musitaba en *La chute*: “Ya sabe: la vida y sus crímenes.”

Un paso más, y encontramos el credo específico de la *arquitectura como humanismo* en Hans Hollein. Para él, la edificación es una *autoafirmación espiritual*. Como si de un manejo hábil de la hegeliana “astucia de la razón” se tratara, Hollein señala que la arquitectura tiende a la dominación del espacio *dado* (ese contradictorio *quantum* infinito dado que atormentaba al buen Kant) mediante la construcción artificial de “espacios”. Por eso, despegándose aparentemente del humanismo clásico sólo para zambullirse en el humanismo tecnocientífico, Hollein declara que en arquitectura es inútil hacerse cuestión de la belleza mimética, figurativa, y en todo caso improcedente cifrar su empeño en la forma y la proporción. Lo que la arquitectura ofrece es más bien, dice: “una belleza sensual de fuerza elemental”. El último término: “elemental”, podría hacernos pensar en un reconocimiento del espesor telúrico, en última instancia siempre indómito, con el que hay que contar en el momento de los *Grundrisse*, de los trazos básicos del plano arquitectónico, y más aún de su realización fáctica. Pero, en lugar de eso, Hollein nos sorprende con una confesión de hipercartesianismo: lo elemental, lo simple, es producto del hombre *contra* la tierra. He aquí el canto puro del arquitecto humanista: “La arquitectura no se propone objetivos. Ya acabará encontrando utilización aquello que nosotros construimos. La forma no sigue a la función (contra el lamarckismo en general, y el funcionalismo en particular). La forma no surge de su

propio acorde. La gran decisión del hombre se cifra en construir un edificio como un cubo, como una pirámide o como una esfera.”

¿A qué se debe esta predilección –tan clásica, tan humanista- por los sólidos regulares, y especialmente por la esfera, como se muestra en figuras tan señeras –y visionarias- como Ledoux o Boullée, el arquitecto de la Revolución Francesa? La respuesta es obvia: porque tal es el modo humano de *desafiar* a la gravedad, a la pesantez natural de las cosas. En este sentido, el arquitecto sería un servidor del Espíritu. De un espíritu, empero, humano, demasiado humano, y que en nuestros días –como señalamos al principio- se ha convertido en un espectro: en el fantasma del Humanismo.

No es difícil pasar revista a los rasgos generales de una arquitectura de inspiración *neohumanista*. Para ello, elegiré un ejemplo asiático y tres europeos, pero claramente “contagiados” de la doctrina que acabará por triunfar en América:

- 1) Minimización de las diferencias naturales entre “arriba” y “abajo”, en estrecho paralelismo con el minimalismo en escultura. Un ejemplo paradigmático de esta perfección puramente *estructural*, en la que cielo y tierra dejan de tener otro sentido que el de ser límites inanes, perforados en su ya inútil negrura, de la base y altura del edificio, sería el contenido en las torres por el momento más altas del planeta: las Torres Petronas de Kuala Lumpur, oscilantes entre una Torre de Babel por duplicado y dos rutilantes cohetes gemelos de Cabo Cañaveral (cosa que viene a dar lo mismo) y erguidas en la enigmática y exótica Malaysia (según rezan los anuncios turísticos de las agencias de viaje).

IMAGEN: TORRES PETRONAS (KUALA LUMPUR)

- 2) Estabilidad plena, acabado del edificio *en y para sí*, superando así a las formas naturales, inextricablemente entrelazadas unas en otras. Ideal de la imagen pura kantiana, en la que figura y forma, *schéma* y *morphé* se copertenecen en virtud de la regla de construcción, de la *definición genética* de la estructura,

sustituyendo así a la *physis* griega, expulsada del atelier del arquitecto-artista por obsoleta... e incontrolable. Un buen y bello ejemplo sería el del proyecto para el Centro Cultural de Copenhague, de Christian de Portzamparc (1993).

IMAGEN DEL CENTRO CULTURAL DE COPENHAGUE

- 3) Falta -*ad limitem*, absoluta- de contextualización: el edificio tiende a separarse de toda relación con el paisaje o la historia. Como antes se apuntó, es el sueño de la “cosa” aislada, magnífica en su autonomía: *mente concipio*, decía Galileo. Tales son, por caso, las sobrias y ciclópeas estructuras de Carlo Aymonino y de Aldo Rossi, que se imponen sobre el paisaje. Más aún: que *cancelan* todo paisaje. Triunfo del Hombre, del Constructor y Ordenador, sobre la Tierra. La absolutización de la geometría, la “medida de la tierra”, acaba por hacer olvidar a ésta.

IMAGEN DEL MONTE AMIATA: AYMONINO Y ROSSI

- 4) Por fin, los edificios que obedecen tácita o conscientemente a los dictados humanistas tienden a mostrar –en paradójico conflicto con la estabilidad propia de la arquitectura- un carácter esencialmente *móvil*, esto es, que están compuestos de elementos montables y reformulables *ad libitum*, tal como propugna el propio van Doesburg en *Hacia una arquitectura plástica*. Por ejemplo, un conjunto de huecos poliedros regulares, traviesamente colocados en inestable equilibrio, como lúdica metáfora de las señales del tráfico. Signos luminosos. Movilidad simbólica *emplazada* para regular la movilidad real, viaria, en la rotonda de entrada a la Bahía de Cardiff, una típica muestra de *site specific art*, obra de Pierre Vivant (1992).

ROUNDABOUT (CARDIFF)

¿Es posible, es deseable siquiera luchar contra este neohumanismo de tan claro sabor americano? ¿Qué ocurre cuando por un lado el paisaje es ya “cordillera” arquitectónica (más allá de la sobriedad de Rossi, piénsese por ejemplo en el cercamiento babélico del Central Park neoyorquino) o cuando la ciudad celebra su propia codificación urbana: como suprema exaltación del tráfico, allí donde todo tránsito tiene su paradójico “asiento”? Surge entonces la pregunta insoslayable, mas siempre preterida: ¿qué *nos* ocurre entonces con la tierra?, ¿qué le ocurre a la tierra entonces con *nosotros*, los hombres llegados al parecer demasiado tarde para *sentir* el latido de la tierra y para ser *fieles* a su sentido?

Uno de los arquitectos más sensibles a esta “llamada de Tierra” se ha introducido sigilosa, delicadamente en un espléndido paraje natural suizo, “engendrando” desde y contra el roquedo mismo unas *termas* de muros agujereados (¿homenaje panteísta a la iglesia de Ronchamp, de Le Corbusier). Aquí, los muros dejan ser, dejan respirar a la tierra, permitiendo a ésta *hacer acto de presencia en el vano mismo*.

PETER ZUMTHOR.- FOTO DE LAS TERMAS DE VALS

Y ello, en base a materiales extraídos de la montaña misma, remansando las aguas, haciendo que las rocas se reflejen en ella. Y sin embargo, incluso en esta espléndida muestra de ex - posición de tierra se agazapa, bajo el mito del retorno al origen puro, la *hybris* humanista. Pues si Zumthor anhela una vuelta (imposible) a la naturaleza virgen (¡por tanto, no a la “tierra” como lo hosco retráctil, sino como lo aún no hollado... a fin de que esté disponible para su *utilización* por el hombre!), lo hace porque piensa –o sueña- que esa abnegada, desprendida naturaleza podría “curar” los cuerpos humanos, con tal de que se la dejara “volver a ser” como ella antes era, cuando todo existía por primera vez: "la confrontación con las características de entidades concretas como la montaña, la piedra, el agua, en el fondo de una precisa tarea constructiva, implica la posibilidad de captar, de extraer una parte de la esencia originaria y por así decirlo ‘inviolada por la civilización’ de estos elementos, y de madurar una arquitectura que parte de las cosas y retorna a las cosas.”⁴ Así pues, Zumthor afirma que él no quiere “violar” a la naturaleza (como habría hecho la civilización) ¡y sin embargo pretende

⁴ Cfr., Peter Zumthor, „Il nocciolo duro della bellezza“ (1991), en *Pensare Architettura*, Lars Müller Publishers, Zurich 1997, p. 29.

“extraer” nada menos que la esencia originaria de aquélla... para ponerla al servicio de los hombres! Aquí, este neo-rousseauiana ensoñación *à la New Age* coincide con el neotomismo de un Romano Guardini, consumido en la “sed por participar de la fuente primitiva del ser”. *Deus sive Natura*. ¿Qué más da, si el *sive* oculta al “Hombre”, a Aquel para el que es igual una cosa u otra?

Lo que Zumthor olvida es que ya, de siempre y de antemano, es demasiado tarde... para la Naturaleza, y para el Ser. Que la maduración no es de la Arquitectura, sino de la Tierra que da y quita sazón y tiempo alto, mientras que el ser del hombre, en cuanto “estación del instante”, sólo *construyendo* da espacio-de-tiempo al tiempo de las cosas, antes de que *su* propio tiempo expire. Mas no en vano, si su obra poéticamente hace habitable la tierra. Que ésta, la Tierra sólo se da en el abrazo mortal del *desterrado Dasein*.

Aber Freund! Wir kommen zu spät...

(“¡Pero, amigo! Llegamos demasiado tarde...”).

Así apostrofa Hölderlin a su revolucionario amigo Wilhelm Heinse, al comienzo de la sexta estrofa de *Pan y vino*. Llegamos en efecto demasiado tarde para el cielo, para los dioses. Mas no, quizá, todavía no –a pesar de los esfuerzos humanistas- para la tierra. Por eso somos mortales. Por eso existimos construyendo *habitats* del *intervalo*. Hábitats de la sazón y de la desazón. De la maduración de la vida, estando a la muerte. Tal es el *arché*: umbral vibrante. Tal la transparencia... del fondo mismo. El filósofo sabe de ese pensamiento mortal. Pues:

Philosophieren heisst Existieren aus dem Grunde

(“Filosofar quiere decir: existir desde el fondo”).⁵(26, 285).

Tiene la arquitectura, y más: la brillante (y a las veces vacua) configuración actual de nuestras ciudades oídos que atiendan al sordo murmullo de ese *trabajado Fondo*, o seguiremos oscilando entre la utilitariedad y el ornamento, entre lo técnico y lo lúdico, *ad majorem Hominis gloriam?*

⁵ M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928). *Gesamtausgabe*. Klostermann, Frankfurt/M. 1990²; 26, 285.

Y sin embargo... al cabo, sólo se trataría –nada menos- de prestar atención hacia algo mínimo. Hacia algo que, a través de Séneca (*Epistula XVII*), no deja de solicitarnos ella, la naturaleza misma. Pues:

natura minimum petit.

Por esa nimiedad, por esa fisura mínima va resquebrajándose la estólida figura del neohumanismo. ¿Será posible, a este respecto, llegar a *tocar fondo* algún día?

Bien, tanto en su *La questione della cosa* como en sus *Contribuciones a la filosofía*, Martin Heidegger nos legó entre otras muchas cosas una enseñanza que me parece altamente relevante, a saber: *que proyección es retroferencia*, que es necesario saber dar un *paso atrás* para arrojar alguna luz sobre el inmediato futuro dilucidando la obra de pensadores, poetas o artistas ya *sidos*, sí (*die Gewesene*), mas no cubiertos por el polvo del pasado, sino *advenideros* (*die Zu-künftigen*, los llama Heidegger) precisamente por haber *esencialmente* sido, esto es por haber sabido escuchar los rumores de *fondo* de los tiempos. Y así como el pensador escogió para su tiempo (un tiempo sombrío y terrible, un fango en el que él mismo chapoteó, entre la ingenuidad del *Herr Professor* y la ambición del *Führer-Philosoph*), así como escogió –digo- las figuras de Hölderlin y Nietzsche, y luego las de Trakl o Cézanne, así también nosotros podríamos escoger para este nuestro tiempo, oscilante entre la banalidad propia y el pavor al extraño- dos figuras ejemplares (también en su ambigüedad, primero, y luego en su entrega apasionada a la reistencia de Tierra, conjuntando *mano y mirada*): Martin Heidegger y Mies van der Rohe, dedicados ambos –pensador y arquitecto-, a su modo y manera, a hacer *habitable la tierra*. De este modo quizá podamos esperar con serenidad, sin aspavientos y sin hacernos ilusiones), un tiempo que sepa escuchar el adagio senequista y lo enlace *naturalmente* con un *Ring* -con un filosófico anillo cansado de trompetas pseudowagnerianas, cuidadoso en cambio del florecimiento de las humildes *cosas-lugares-* y con una *transparencia* arquitectónica que deje ver el fondo en cuanto *fondo*.

