

«Y así la ocultación de esa Era (la Era de la Aurora), su caída, su sumisión en el tiempo cada día más histórico y menos historiable, ha dejado como ininteligibles sus huellas en sutiles manifestaciones. Y así, en esta Era de ocultación se puede llamar locura a la pretensión de escuchar el abrirse de una flor, o, si se toma en serio, el oír crecer la hierba, y cuánto más el oír el canto de las piedras de la Aurora»¹

El canto de las piedras de la aurora

Pongamos que nos lo tomamos en serio. Supongamos que le prestamos atención a «el canto de las piedras de la Aurora», no intentado determinar lo que dicen —lo que, sin duda nos podría llevar a la locura—; sino más bien atendiendo a cómo podríamos escucharlas y cómo podrían hacerse oír; ya que ese peculiar modo de *sentir* (o pre-sentir) nos puede servir para aproximarnos a lo que María Zambrano entiende por *templo* y por *ruina*. Aguzar el oído en esa dirección nos lleva a recorrer un camino cuyo primer paso es propedéutico: el modo de «oír el canto de las piedras de la Aurora» determinará lo que del *templo* y las *ruinas* podamos decir. Por último, intentaremos discernir cuál es el lugar y cuál la función que desempeñan el *templo* y la *ruina* en la concepción zambraniana de la *ciudad*.

1. El sonido del lugar.

Claros del Bosque y *De la Aurora* suelen considerarse como los libros en los que María Zambrano expone su pensamiento de un modo más musical, apelativo que suele extenderse a toda su obra. Aquí no vamos a insistir en esa cualidad musical, que, por lo general, suele considerarse desde su aspecto formal; sino más bien, y atendiendo al contenido, insistiremos en el «saber de oído»² que de su filosofía se deriva.

Y ese «saber de oído» recorre la filosofía de María Zambrano desde sus orígenes. En textos tan tempranos como «Ciudad Ausente»³ (*Manantial*, 1928) o «Nostalgia de la tierra»⁴ (*Los Cuatro Vientos*, 1933) encontramos referencias a un modo de establecer relaciones con el fondo secreto de la realidad que hacen alusión al sonido, como si sólo pudiéramos

Notas:

¹ Zambrano, María: *De la Aurora*; Madrid: Ediciones Turner, 1986; p. 108.

² Zambrano, María: *Claros del bosque*; Barcelona: Seix Barral, 1977; p.17.

³ «... tu esencia no estaba en la imagen, era medida, ritmo de sonidos que no suenan, "música callada"».

⁴ «Hay que arribar al mundo de los objetos, de los cuerpos que lloran o cantan en secreto; hay que sorprender de nuevo en la faz luminosa del mundo su eterno secreto».

apercibir el misterio último de la realidad mediante el oído. Este peculiar modo de conocer, este singular *logos*, se hará cada vez más explícito en la obra de María Zambrano; en especial, a partir de la publicación en 1939⁵ del artículo «San Juan de la Cruz (De la noche oscura a la más clara mística)»⁶. En un párrafo de este artículo se va dibujando, según entiendo, lo que será la clave para poder adentrarnos en esta lógica musical⁷.

«{...} la idea, el concepto, el conocimiento, cuando logra objetividad, es un dibujarse el ser; mas no en las entrañas sino en la mente. La poesía, en cambio, ha sido siempre cosa de la carne, de la inferioridad de la *carne*, de la interioridad de la *carne*: de las entrañas. [...] La desviación de la poesía, que como todas las cosas nobles también la tiene, ha creído que las entrañas tenían que expresarse a sí mismas; tenían que gritar, que manifestarse en su paroxismo. Y así la poesía llegó a ser esa cruda manifestación de lo que no puede llegar a la palabra y se queda en grito o en gemido, de lo inconfesable, en suma. Y quienes hacen esto no tenían en cuenta que degradaban la palabra, pues hay cosas que no pueden *decirse*».⁸

De ahí la imposibilidad, tanto del discurso filosófico (ideas, conceptos) como de la pala-

bra poética, de *decir* lo que en las entrañas suena —y no hay que olvidar aquí que la entraña por excelencia es el *corazón*. Así, la relación que se establece entre las *entrañas* y el modo que tienen éstas de expresarse, de manifestarse —por decirlo de algún modo— es especialmente delicado. Cuando intentamos transmitir esas vibraciones, esas palpitaciones, siempre habrá algo que se pierda. Se ha perdido cuando el filósofo se ha preguntado por lo que esa resonancia podría ser, y se ha perdido también en el grito y en el clamor que como respuesta han dado los poetas a esa llamada⁹.

2. El corazón del lugar.

Y es que el corazón, «símbolo y representación máxima de todas las entrañas de la vida»¹⁰, tiene su particular modo de expresarse. Este recinto *sagrado*, sede del misterio de la vida, que ni la filosofía ni la poesía, por sí mismas, han podido des-entrañar, se ha presentado —según nos dice María Zambrano— en las locuciones del saber popular en «símbolos espaciales»¹¹: el corazón es «ancho», «profundo», tiene sus «fisuras», sus «grietas», sus «fieles territorios»...

⁵ En unos fragmentos del intento infructuoso de redactar el discurso para la recepción del Premio Cervantes (1989), recogidos por Jesús Moreno Sanz en *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil* (Madrid: Editorial Trotta, 1998; p. 54), María Zambrano nos dice cómo fue en Morelia, en 1939, donde se encontró con «la revelación de un *logos* indeleble y secreto, misterioso e invencible de las letras hispánicas, aún por lograrse, recorriendo todas ellas como una música simpar que se da en múltiples lados y se hace notar que todavía no se ha acabado [...] de lograr enteramente».

⁶ María Zambrano nos habla de San Juan de la Cruz «Como un pájaro que hace su morada en el aire, pero que ha salido de la tierra parda y es pardo como ella, como hecho al fin de su sustancia. Y así cuando canta, por muy libremente que lo haga, es cómo si la tierra misma hubiera logrado desasirse de su peso, de la gravedad que la retiene». Y poco después se pregunta; «¿Cómo sería Castilla cuando de ella salían pájaros que cantaban, que oían y transmitían “la música callada”, “la soledad sonora”?» Ver «San Juan de la Cruz (De la “noche oscura” a la más clara mística)» en *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*; p. 264.

⁷ Para un análisis detallado del «saber de oído», ver el artículo de Jesús Moreno Sanz «Roce adivinatorio, mirada remota. Lógica musical del sentir en María Zambrano»; en *Isegoría*, n1 11 - Abril 1995 (pp. 162-176).

⁸ «San Juan de la Cruz, De la “noche oscura a la más clara mística”, en *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*; p. 270.

⁹ Al respecto, Miguel Morey hace una análisis, lúcido y clarificador, del «interrogar» de, sobre y desde el misterio en Zambrano. Ese preguntar que está entre la súplica, el querer y pedir algo con humildad,... podría servir como clave interpretativa de la Razón Poética. Ver «Conjeturas sobre el interrogar», en *Actas del II Congreso Internacional sobre la vida y la obra de María Zambrano*; Vélez-Málaga: Fundación María Zambrano, 1998.

¹⁰ «La metáfora del corazón (Fragmento)», en *Hacia un saber sobre el alma*; Madrid: Alianza Editorial, 1993; p. 54.

¹¹ *Ibidem*, p. 53.

Sin duda este «saber superficial», estas referencias al espacio, no son más que metáforas, pero no hay que olvidar que para María Zambrano las metáforas tienen una función clara: «definir una realidad inabarcable por la razón, pero propicia a ser captada de otro modo. Y es también la supervivencia de algo anterior al pensamiento, huella en un tiempo sagrado, y por tanto, una forma de continuidad con tiempos y mentalidades ya idas»¹².

Tanto estas metáforas «espaciales del corazón» como «el saber de oído» recogen una concepción del mundo y de la tierra tan antigua como el hombre: la tierra tiene un fondo último sagrado, una vida propia a la que no hay que ofender y ante la cual el hombre tan sólo puede escuchar. Vestigios de estas antiguas mentalidades han quedado patentes en las llamadas culturas primitivas¹³ y también en la tradición oriental¹⁴. Pero en nuestra tradición quedan implícitas huellas de esta misma concepción, puesto que no hay que olvidar que si bien la cultura occidental tiene uno de sus pilares en el mundo griego, en los tiempos de la Grecia arcaica, la *fisis* era originariamente lo sagrado¹⁵ que sólo lo iniciados podían oír.

Y los textos de María Zambrano¹⁶ están plenos de referencias que se hacen eco de esta originaria relación del hombre con lo real. Tan sólo recordar aquí que en una entrevista (realizada por Antonio Colinas en el verano de 1986), cuando *De la aurora* estaba apunto de publicarse, María Zambrano declaraba: «Mi razón vital de hoy es la misma que ya aparece en mi ensayo *Hacia un saber sobre el alma*» (texto de 1934).» «Yo creía, entonces, prosigue Zambrano, estar haciendo razón vital y lo que estaba haciendo era razón poética. Y tardé en encontrar su nombre. Lo encontré precisamente en *Hacia un saber sobre el alma*, pero sin tener todavía mucha conciencia de ello». Y poco después continúa: «Y esa razón poética —aunque yo no tuviera conciencia de ella— aleteaba en mí, germinaba en mí. No podía evitarla aunque quisiera. Era la razón que germina; una razón que no era nueva, pues ya aparece antes de Heráclito. No ya como medida, sino como fuego, como nacimiento: la razón naciente, la aurora».

Así, será desde aquí desde donde nos intentaremos preguntar ¿dónde está el corazón de la ciudad?, ¿en qué lugar habitan sus vísceras?, ¿cómo podríamos hoy conocerlas?

¹² *Ibidem*, p. 50.

¹³ Como ejemplo, valga la conocida carta que el jefe Seattle de la tribu suwamish de los territorios del noroeste de los Estados Unidos —que ahora forman el estado de Washington— envió en 1855 al presidente Franklin Pierce en respuesta a la oferta-amenaza de compra-apropiación violenta de las tierras de los suwamish. Esta carta tiene algunos fragmentos extraordinariamente sugestivos sobre el tema que estamos tratando: «¿Cómo podéis comprar o vender el cielo, el calor de la tierra? Esta idea nos parece extraña. [...] Habéis de saber que cada partícula de esta tierra es sagrada para mi pueblo. Cada hoja resplandeciente, cada playa arenosa, cada neblina en el oscuro bosque, cada claro y cada insecto con su zumbido son sagrados en la memoria y la experiencia de mi pueblo. [...] La vista de vuestras ciudades hace doler los ojos al hombre de piel roja. Pero quizá sea así porque el hombre de piel roja es un salvaje y no comprende las cosas. No hay ningún lugar tranquilo en las ciudades del hombre blanco, ningún lugar donde puede escucharse el desplegarse de las hojas en primavera o el rozar de las alas de un insecto. Pero quizá sea así porque soy un salvaje y no comprende las cosas. El ruido de la ciudad parece insultar los oídos. ¿Y qué clase de vida es cuando el hombre no es capaz de escuchar el solitario grito de la garza o la discusión nocturna de las ranas alrededor de la laguna? Soy un hombre de piel roja y no lo comprendo» (traducción de Godofredo Stutzin).

¹⁴ Al respecto, ver el artículo de Chantal Maillard «Lugares sagrados: el espacio sonoro de la India»; en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 34-35, invierno/1998, pp. 78-86.

¹⁵ *La agonía de Europa*; Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1945; p. 139-142. Para un análisis más detallado de la relación que los griegos arcaicos establecieron con lo sagrado, ver *La muerte en los ojos: figuras del Otro en la antigua Grecia*, Jean-Pierre Vernat, Barcelona: Gedisa, 1985.

¹⁶ Como botón de muestra podrían valerlos los análisis que, en este sentido, se hacen en *El hombre y lo divino* (en concreto, ver «La máscara de Agamenón», pp. 339-344 -edición de Siruela, 1991).

3. Lugares sagrados.

Intentar hacer una *geografía* de estos lugares tiene unas dificultades epistemológicas claras. Si la geografía se toma como una «ciencia natural» el enfoque es meramente *físico*, y entonces no se considera la vida de los hombres en esos lugares (la cultura); mientras que si se considera como una «ciencia social» el enfoque es puramente *humano* y se desvanece cualquier referencia a las condiciones geológicas de la tierra¹⁷.

Así pues, habría que abogar por un saber geográfico híbrido, en el cual lo prioritario fuera la relación que establece el «hombre» con «el lugar», desde una perspectiva en la cual lo fundamental no fuera tanto «el lugar» o «el hombre»; sino, precisamente, las *relaciones* que entre el hombre y el lugar se dan¹⁸.

Volviendo a María Zambrano, y desde su peculiar *geografía de la aurora*¹⁹, habría que detenerse en los lugares sagrados; puesto que el hombre entabla con ellos una relación singular.

Mientras que el hombre va buscando su lugar, lo sagrado —lo *Otro* absoluto del hombre—, está adscrito a un lugar, tienen su lugar natural. Teorizar sobre esos lugares es una tarea

compleja, ya que la cualidad de éstos está en la resistencia radical que opone a cualquier límite que mediante el concepto podamos fijar. Son ambiguos, contradictorios, y más que mostrarse se ocultan²⁰.

La preocupación por estos lugares se da desde los orígenes mismos de la filosofía y sólo después de la filosofía moderna parece haberse desvanecido. Platón en el *Timeo* (52 a-b) y Aristóteles en el Libro IV de la *Física* (208 b-213a)²¹ profundizan en el análisis del lugar originario. En el *Timeo*, después de distinguir la «primera realidad» como «lo que tiene una forma inmutable» y la «segunda realidad» como la que «cae bajo la experiencia de los sentidos», Platón analiza la existencia de un tercer género de realidad: el lugar, que «no puede morir y brinda un sitio a todos los objetos que nacen»²². A su vez, Aristóteles (una vez superadas las aporías de Zenón) nos dice que «el lugar está en algún sitio, mas no en el sentido de *en un lugar*».

Estas palabras se nos muestran especialmente sugestivas para aproximarnos a esos lugares sagrados de los que habla María Zambrano, al menos en dos cuestiones. La primera apunta la posibilidad de que el lugar sea pensado de un modo propiamente no-espacial

¹⁷ Ver «La geografía» de Yves Lacoste, en *Historia de la Filosofía: ideas, doctrina*; dirigida por François Châtelet, Madrid: Espasa-Calpe, 1976 (Vol. IV, pp.218-272).

¹⁸ Para un enfoque de este tipo, centrado en las relaciones de poder, ver *¿Qué es la filosofía?* de G. Deleuze y F. Guattari, Barcelona: Anagrama, 1993 (especialmente el capítulo «Geofilosofía», pp. 86-114) y también *Microfísica del Poder* de M. Foucault; Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1992 (en especial el apartado «Preguntas a M. Foucault sobre la geografía», pp. 111-124).

¹⁹ Cfr. *De la Aurora*, pp. 105-108.

²⁰ «Los caracteres de lo sagrado son los caracteres de la realidad tal como la sentimos espontáneamente. Estos caracteres se resumen en la ambigüedad. Y la ambigüedad es la manifestación de lo inagotable. Y lo inagotable es resistencia [...], resistencia a la idea, a toda idea», dice María Zambrano en «Dos fragmentos acerca del pensar», en *La cuba secreta y otros ensayos*, edición e introducción de Jorge Luis Arcos, Madrid: Ediciones Endymion, 1996; p. 164.

²¹ Al respecto es sugestivo cómo el que Aristóteles empiece el L. IV de la *Física* preguntándose «¿dónde está un capricérido o una esfinge?».

²² Platón continúa con unas palabras no menos sugestivas: «Él mismo (el lugar) no es perceptible más que gracias a una especie de razonamiento híbrido [...] Ciertamente es eso lo que nosotros percibimos como en un sueño, cuando afirmamos que todo ser está forzosamente en alguna parte, en un determinado lugar, que ocupa un determinado sitio, y que lo que no está ni en la Tierra ni en parte alguna del cielo no es absolutamente nada. Pero todas estas observaciones y otras estrechamente relacionadas con ellas, que tienen por objeto la naturaleza misma de ese ser tal como es en realidad y fuera del ensueño, a menudo, en estado de vigilia, somos incapaces de distinguirlos. Porque la imagen, a la que no pertenece realmente lo que ella representa, sino que es como un fantasma cambiante de otra realidad, debe, por esa misma razón, nacer siempre en alguna otra cosa y participar así de la existencia, sin la cual no sería absolutamente nada».

(*topos outopos*²³) y la segunda hace referencia a la potencialidad de estos lugares. En este sentido las palabras de María Zambrano en *Notas de un método* adquieren una resonancia especial.

«El hombre se había quedado suelto, sin lugar natural [...] El primer obstáculo, el irremediable y creciente, es la historia, la necesidad terrible de la memoria, para ver si se acuerda [...] de qué lugar era ése. [...] En las misteriosas estatuas de la Isla de Pascua, ilegibles, un misionero tuvo la fortuna de encontrar un viejo que empezó a cantar, tal como siempre ha sucedido, que se rememoraba cantando. [...] Sólo cantando se descifraba el enigma, lo cual coincide con el hecho de que en los primeros tiempos de Grecia el maestro fuera representado con una lira. ¿Quería ello decir que el maestro y el discípulo fueran músicos? No, sino que hablaban de la memoria, madre de todas las musas y musa ella misma. Mnemosine actuaba como música y canto, como número y palabra»²⁴.

Y así, los lugares sagrados presentan un vínculo indisociable con la memoria, con el transcurrir del tiempo. Son lugares en los que propiamente no pasa el tiempo, pero que, precisamente por ello, son el origen del tiempo histórico. Son los *claros del bosque*: lugares que no se pueden habitar (puesto que no están en ningún sitio determinado ni en ningún espacio concreto, puesto que se dan en un instante); y que, cuando no se buscan, nos brindan posibles maneras de habitar. Centros del oír en los que un instante suspendido en el tiempo genera una historia, una cultura²⁵. Y tanto el *templo* como la

ruina se presentan como resortes que muestran algo del lugar sagrado y originario.

4. Lugares de tránsito: la función del Templo y la ruina.

En la relación que se da entre el hombre y el lugar originario el Templo y la ruina desempeñan una función fundamental; puesto que los templos (y «toda ruina tiene algo de templo»²⁶) se han ido siempre re-edificando en los mismos sitios, sobreponiendo tendencias arquitectónicas y artísticas. Por lo que se puede suponer que el lugar sagrado ha prevalecido y, en cierto modo, determinado la función que en ellos se realiza²⁷.

Según entendemos de la lectura de María Zambrano, a lo que en el templo y en la ruina se hace alusión es, precisamente, a ese momento en el que el lugar y la función²⁸, que en él se desempeña, coinciden. El templo y la ruina son un lugar *intermedio* y su función es, precisamente, *mediar*. Como lugar *intermedio*²⁹; aunque el templo y la ruina conserven algo del lugar sagrado es ya un edificio (o sus ruinas) que ha construido el hombre. Y como función *mediadora*; puesto que, tanto el templo como la ruina, son un instrumento de participación, de trato con lo sagrado.

Pero, aunque el templo y la ruina coinciden en su función, en ellos la relación que el hombre puede entablar con la realidad sagrada sigue direcciones distintas. Así, mientras la fun-

²³ Seguimos aquí las palabras de Giorgio Agamben en el «Prefacio» a *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*; Valencia: Pre-Textos, 1995; pp. 9-15.

²⁴ *Notas de un método*; Madrid: Mondadori, 1989; p. 54. (El subrayado es nuestro).

²⁵ Cfr. *Claros del bosque*; pp. 11-18.

²⁶ Cfr. *El hombre y lo divino*; p. 237.

²⁷ Algo así parece indicar María Zambrano en el «Prólogo» a *La tumba de Antígona. Ver Senderos: Los intelectuales en el drama de España. La tumba de Antígona*; Barcelona: Anthropos, 1989; p. 207; o también Cfr. *El hombre y lo divino*; p. 302.

²⁸ Cfr. *El hombre y lo divino*; pp. 340-341.

²⁹ Además, el templo suele estar situado en el centro (en el medio) de la ciudad o, cuando menos, se erige como centro de un determinado territorio o distrito (el ejemplo de la parroquia es, en este caso, bastante claro).

ción del Templo sería «la de dar a ver»³⁰, las ruinas «ocultan»³¹. En el Templo, que es «una casa de excepción»³² que no se pueda habitar más que por unos instantes, lo que no tiene forma va adquiriendo «presencia y figura»; mientras que las ruina nos muestran cómo la forma se va perdiendo. Y lo primero que acontece al destruirse las formas es que se entra en contacto con la materia primera (lo in-forme): proceso de desintegración en el cual van apareciendo los elementos de la naturaleza: «no hay ruinas sin vida vegetal»³³.

La resonancia de este juego entre la ocultación y la revelación, entre la ausencia y la presencia, es lo que al hombre capta ante la ruina-templo³⁴.

Y en el artículo «Una metáfora de la esperanza: las ruinas»^{30 bis} María Zambrano analiza explícitamente la ruina-templo como la manifestación más clara de la «ausencia», no la nostalgia de algo que algún momento llegó a tener «presencia y figura»; sino como «ausencia pura», «aquella que jamás estuvo presente».

Pero bien, ¿qué tiene esto que ver con la ciudad?

5. La ruina-templo y la Ciudad.

En un imaginario diálogo entre Virgilio y el arquitecto griego Ictino que Antonio Fernández Alba recoge en *Domus Aurea*, Virgilio dice:

«Conviene recordar Ictino, que defender la memoria del lugar es salvaguardar la historia de la ciudad [...] Los espacios consolidados del pasado, sus ruinas y lugares son tan necesarios

para los hombres y mujeres de la condición urbana como los mitos, pues mitos de la razón son estos espacios heredados».

A lo que Ictino contesta:

«Sí, es cierto que la historia de la ciudad está jalonada de proféticas utopías y miserables desengaños, de múltiples batallas cotidianas frente a los promotores de la ciudad que con tanta usura planifican las necesidades y sentimientos próximos al espíritu de los tiempos. Por eso al arquitecto de la ciudad le resulta tan difícil reconstruir la memoria del lugar herida»

Y poco después matiza que:

«[...] la ciudad de nuestros días es como un archipiélago de recintos imaginarios que se asientan en determinadas parcelas de la realidad y que nos ofrecen los sedimentos de otras ciudades que antes existieron. Retorno y repetición, destrucción y construcción son los acontecimientos que se suceden en el mismo lugar y que la ruina nos deja como testimonio de lo ya construido.»³⁵

Pues bien, parece ser que desde la antigüedad el hombre ha edificado su ciudad alrededor del recinto sagrado (Atenas con su Acrópolis), o frente al recinto sagrado (Babilonia, donde el Eúfrates dividía la ciudad entre la zona profana y la sagrada o E'Sagila)³⁶. Es decir, la relación que el hombre ha establecido con lo sagrado marcaba las pautas, de un modo u otro, en la edificación de las ciudades.

María Zambrano, ya desde sus primeros artículos sobre la ciudad (y estoy pensando, evidentemente, en «Ciudad Ausente»), propone una especie de dualidad a partir de la cual pen-

³⁰ Cfr. *El hombre y lo divino*; p. 299.

³¹ Cfr. *La Cuba secreta y otros ensayos*; «Una metáfora de la esperanza: las ruinas», pp. 135-140.

³² Cfr. *El hombre y lo divino*; p. 306.

³³ *Ibidem*; p. 237.

³⁴ «... la ruina perfecta sea la de un templo. Y también el que toda ruina tenga algo de templo...»; en Cfr. *La Cuba secreta y otros ensayos*; «Una metáfora de la esperanza: las ruinas», p. 140.

³⁵ Fernández Alba, Antonio: *Domus Aurea. Diálogos en la casa de Virgilio*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1998; pp. 65-66.

³⁶ García y Bellido, Antonio: *Urbanística de la grandes ciudades del mundo antiguo*, Madrid: CSIC, 1966.

sar la ciudad. Por una parte estaría la ciudad real, la que el hombre habita; y en la otra parte la «ciudad ausente», la «otra»³⁷. Y es así, desde esta concepción, desde donde creemos que la ruina-templo se hace absolutamente necesaria para que el hombre pueda establecer una relación con la «otra ciudad».

La ciudad que el hombre habita, la real, sería así como una especie de archipiélago que se va edificando alrededor de la ruina-templo, que funciona como eje con-céntrico a partir del cual se generan núcleos habitables. La *otra*, la ciudad ausente, enraizada en ese *topos outopos* que hemos venido analizando, no está en ningún lugar: en el sentido de ser ese lugar originario que el hombre nunca podrá habitar y a partir del cual ha construido sus edificios, pero también su historia.

Al edificar el hombre intenta realizar sus sueños y, quizás el delirio por excelencia: poder habitar —apropiarse— de ese lugar *otro*³⁸. Pero la ruina-templo está ahí para recordarnos que ese empeño será siempre un intento frustrado, un fracaso³⁹. Y así, si la ruina-templo es una metáfora de la esperanza, lo es de una esperanza muy particular, «pues que hay una esperanza que nada espera, que se alimenta de su propia incertidumbre: la esperanza creadora; la que extrae del vacío, de la adversidad, de la

oposición, su propia fuerza sin por eso oponerse a nada»⁴⁰. La *otra*, más que esperanza es ya «hybris».

³⁷ Además del citado artículo, ver también Cfr. *La agonía de Europa*, pp. 126-130; y, «Más sobre la ciudad de Dios» en Cfr. *Hacia un saber sobre el alma*; pp. 125-131.

³⁸ José Luis Pardo, en «En busca de la ciudad perdida» (*Pasajes. Arquitectura y crítica*, nº 2, Diciembre 1998, pp. 30-35) hace un interesante análisis crítico de la llamada ciudad global-virtual concluyendo que «De ser verdad lo que la ideología tecnolátrica pretende, deberíamos hallarnos en un espacio global, totalmente uniforme e intercomunicado, sin sangre y sin tierra. Pero no es así: en lugar de eso, asistimos más bien a un mundo convertido en un rosario deshilachado de locales cerrados y mal ventilados en donde las gentes se ahogan en su propia sangre y se asfixian en su propia tierra, intentando en vano -en el mejor de los casos- abrir ventanas a lo global[...] En cualquier caso -las desilusiones históricas tienen también sus ventajas- ya no esperamos "un nuevo tipo de hombre". Sólo hay hombres de un tipo (y eso mientras dure), y la ciudad es el único lugar en el que los hombres pueden vivir. No tenemos, en este sentido, otro remedio que volver a pensar aquella denostada sentencia de Aristóteles, que declaraba que la ciudad es "una de las cosas naturales"».

³⁹ Ante la inquietante pregunta ¿fue Auschwitz una ciudad?, si lo fue tiene que ser como representación máxima de ese delirio de la razón que es habitar esa ciudad *otra*. Al respecto ver «¿Fue Auschwitz una ciudad?» de Arturo Leyte, en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 34-35, invierno/1998, pp. 116-121. Si se puede cuestionar si Auschwitz fue una ciudad no es precisamente por su estructura, pues su disposición urbanística es la de cualquier ciudad (ver «Topografía del Terror», en *Pasajes. Arquitectura y crítica*, nº 4, Febrero 1999, pp. 8-13). Lo que, al parecer, no tuvo cabida en Auschwitz fue precisamente la ruina-templo, la conciencia histórica.

⁴⁰ *Los bienaventurados*; Madrid: Siruela, 1991; p. 112.