

VERTEBRACIÓN DEL URBANISMO CONTEMPORÁNEO EN FUNCIÓN DEL VÍNCULO MICROCOSMOS-MACROCOSMOS

GUILLERMO AGUIRRE MARTÍNEZ

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad de Deusto

RESUMEN: Se pretende mostrar cómo el urbanismo contemporáneo, lejos de manifestar un distanciamiento radical respecto de un orden abstracto, tiende a mostrarse como una representación de nuestras concepciones cósmicas a escala humana. La equiparación entre ciudad y templo permanece viva, si bien es preciso advertir los cauces por los que se alimenta este lazo ontológico.

PALABRAS CLAVE: urbanismo contemporáneo; templo; microcosmos; macrocosmos.

Structuring of the Contemporary Town Planning in relation with the Link Microcosm - Macrocosm¹

ABSTRACT: The purpose of this paper is to expose the contemporary urbanism as a representation of our cosmic conceptions. In this way, there is not a distance between our tangible world and our eidetic world but, opposite, a need of encounter. The identity between city and temple remains alive, although it is necessary to distinguish the course throughout this ontological bond flows.

KEYWORDS: Contemporary Town Planning; Temple; Microcosm; Macrocosm.

1. En tierra de nadie

Cabe comprender la forma de la ciudad, del paisaje urbano en general, como expresión de unas necesidades del individuo, así como del conjunto de realidades que aquellas generan. Este vínculo, pese a ello, no se muestra ni mucho menos evidente sino que, a medida que el sujeto se distancia —no en su realidad cotidiana sino en su relación orgánico-afectiva— del campo de acción en el que desarrolla sus vivencias, pierde la posibilidad de dotar de un orden concreto a aquello que comprende como su realidad. El resultado —no

¹ La realización de este artículo ha sido financiada con un Contrato Juan de la Cierva - Incorporación, concedido por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad (IJC1-2015-26934).

puede ser de otro modo— conlleva, o bien un progresivo desorden, o bien la generación de apéndices y elementos mediadores llamados en último término a encorsetar, y por ello a lignificar, los diversos componentes del aludido marco social, en este caso el paisaje urbano. Tales apéndices, al tiempo que a duras penas mantienen controlado al conjunto, se ven a sí mismos enmarañados en sus propias estructuras y subestructuras, enredando al sujeto a su vez. La ciudad, lejos de manifestarse como un ente maleable, deviene pronto en una cárcel.

Como araña en relación con la tela que va tejiendo, el individuo, asentado sobre un mundo desmembrado, bien en categorías abstractas, bien en opacas realidades, se ve impelido en algún momento a echar por tierra la serie de estructuras inadecuadas con vistas a su libre desarrollo y, en paralelo, a ampliar su horizonte vital por medio de espacios hasta entonces entendidos como marginales, como estériles páramos². Es en estos reductos de vida en fermentación donde vamos a encontrar un terreno apto para el crecimiento de nuevas expresiones humanas, tal y como recuerda Gilles Clément en su teoría sobre el tercer paisaje³. Este espacio intermedio se presenta a modo de metafórico purgatorio, dado que es entre sus márgenes donde se decide qué elementos habrán definitivamente de eclipsarse y qué elementos gozarán de la pascaliana posibilidad de compren-

² Lejos de comprender que el mundo fenoménico se presenta sólido e imposible de desarticular, debemos ver, por citar un ejemplo entre tantos otros, en los conflictos que asolan al ser, un modo claro de socavamiento de centros por parte de fuerzas emergentes o ya existentes. En este caso, cuando el sujeto dominante, residente en el centro del tejido social, se niega o se ve imposibilitado de recomponer la estructura de la que toma parte, se ve trágicamente expuesto a nuevos elementos hasta ahora desplazados.

³ Algunas de las características de este tercer paisaje son las siguientes: «Es un espacio que no expresa ni el poder ni la sumisión al poder.» (Clément, 2018, 11). La siguiente consideración se aproxima y adapta mejor a las ideas expuestas en estas páginas: «El tercer paisaje puede considerarse una parte de nuestro espacio vital entregada al inconsciente. Se trata de unas profundidades donde los acontecimientos se almacenan y se manifiestan de una manera aparentemente irresoluta.» (Clément, 2018, 57). Más, si cabe, nos ceñimos a nuestra idea estructural cuando Clément habla de «territorios indispensables de extravío del espíritu» (64), en tanto que solo desde el extravío respecto de sí se da la posibilidad del hallazgo. Y desde este último lugar encontramos la idea, también expuesta por Clément, de lo «centelleante». «El tercer paisaje [expone el autor] puede comprenderse como un espacio sagrado» (53). Desde una mirada iconoclasta se comprenderá esta identidad como óptima para el encuentro del ser con su realidad toda, y en ello no importa la conceptualización que concedamos a dicha totalidad. El tercer paisaje coincide, señala Clément, con «lugares sagrados, lugares prohibidos» (54). A estos lugares no se aproxima, como sabemos, el individuo asentado, el burgués sedentario y sediento de dogma, sino primeramente el sujeto desamparado y tan a menudo desarraigado: el ser sediento de ser.

derse como centro entre otros centros. Infierno y paraíso se revelan como potencial concreción de una protoforma enraizada sobre lugares no asimilables por la sociedad, si bien aquello que de estos nos llama la atención, aquello que por el momento nos atrae, es precisamente su condición de marginales, de espacios para la nada.

La tierra de nadie, así observada, deviene en tierra de todos, lugar de peregrinaje, de éxodo de unas masas insatisfechas hacia un lugar en principio comprendido como no-lugar⁴ –aun desde la unidad tensional que conforma este ámbito– al que se llega desde un núcleo urbano llamado a transformarse en anticuario o museo. De este modo, todo puede dar a entender que si la parte efervescente del conjunto queda en el extrarradio, la imagen reificada del fenómeno arraiga en dicho museo imaginario. Sin embargo, como luego veremos, nada de esto resulta tan simple hasta el punto de que no nos es difícil en tantas ocasiones hallar precisamente en la periferia tediosos ámbitos delatores de una desoladora falta de vida. Más allá de esto último, de igual modo que acontece en una planta, en un sistema estelar, de igual modo a lo observable en toda forma de la naturaleza, lo inútil se reifica progresivamente para devenir en soporte, en estructura llamada a sostener la vida que entretanto emerge. De querer observar la sustancia dinámica de este todo hemos de fijar nuestra atención, en consecuencia, en las simbólicas yemas de uno u otro sistema, y deben tomarse estas últimas a modo de meristemas desde donde han de generarse renovadas formaciones antes de coagular ellas también. Cabe además apuntar que, dado que cada parte de este conjunto ha de comprenderse como unidad dentro de la totalidad, encontramos que todo ello conforma una entidad viva y coevolutiva⁵, si bien en buena parte falseada dado que en el cerco

⁴ No queda esta expresión lejana a los no lugares referidos por Augé: «Los no lugares son tanto las instalaciones necesarias para la circulación acelerada de personas y bienes (vías rápidas, empalmes de rutas, aeropuertos) como los medios de transporte mismos o los grandes centros comerciales, o también los campos de tránsito prolongado donde se estacionan los refugiados del planeta.» (Augé, 1995, 41).

⁵ Dentro de la línea de estudios coevolutivos, y en lo que respecta a una aproximación desde las ciencias biológicas, destaco los trabajos de Edward O. Wilson o Lynn Margulis, caracterizados ambos, además, por su cuidada prosa. Cito sin más la definición que encuentro en una de las páginas de Wilson, si bien una idea más próxima a las necesidades de quien se acerca al término de coevolución no tanto desde la biología sino desde la cultura –siendo laxos en el uso de estos términos– la encontramos en otro de los trabajos del autor: *Consilience*. En lo tocante a la definición de coevolución, señala Wilson: «The theory of gene-culture coevolution is an extension of sociobiology that creates an internally consistent network of casual explanation between biology and the social sciences. It is designed to include all cultural systems, from the protocultures of macaques and chimpanzees to the euculture of human beings, as well

de nuestra cultura cada parte de esta unidad en formación se ve, a poco que resulta herida o innecesaria, sustituida por sucedáneos mecánicos. Sin duda el sujeto opta por anteponer, por escoger, lo artificial y controlable antes que lo orgánico, dado el temor que le genera todo aquello que escapa fácilmente a su dominio. Sustituido lo vivo por lo artificial el mundo comienza a perder su unicidad, su equilibrio, además de distanciarse del ser. Pese a que no es el lugar para meditar sobre ello, podemos preguntarnos dónde quedan, adónde se dirigen, las fuerzas, la savia acumulada en el medio, una vez que se ven imposibilitadas de seguir su curso orgánico, natural.

De acuerdo con lo expuesto, aun cuando es cierto que cada componente del conjunto participa de estas oscilaciones entre lo novedoso y lo sedimentado, hemos de constatar el cúmulo de restricciones racionales, técnicas, mecánicas, llamadas a conformar un monstruo a medio camino entre lo orgánico y lo inorgánico, esto es, un todo obliterado. Aquello que dota de organicidad, de vida, a uno u otro fenómeno existencial es –a nuestros ojos– no tanto el fenómeno en sí, sino su grado de relación con lo ontológico, y con ello aludimos, en lo que toca a nuestro planteamiento, a su vínculo con lo protoformal⁶. Es en lo metafóricamente –o no– marginal –y desde luego no en aquello que hemos denominado como museo– de toda expresión humana donde el ser se ve en condiciones de iluminar la nada y el todo. Solo en los yermos, nos parece, se recibe sin mampara alguna la luz que pone al sujeto en relación con los extremos que tiran de su existencia, que la elongan y hasta desgarran. Pero aun cuando es aquí

as forms of culture hitherto conceived only in the imagination. Hence we have spoken of the goal of a comparative social theory, within which the study of human behavior is embedded.» (LUMSDEN, J. y WILSON, E. O., 1981, 343).

⁶ Desde aquí podemos comprender las ideas de Gabriel Alomar, quien en su *Teoría de la ciudad* parte de su comprensión de la urbe como organismo si bien solo en parte. Sobre ello vale la pena leer el texto de José Fariña en el texto que citamos en la bibliografía. Tras remitir, en lo tocante a una época reciente, a Comte y Spencer, Alomar se desplaza hacia un orden más amplio hasta el punto de señalar que «el alma de la ciudad viene a ser la integral de las almas de los ciudadanos, incluso tal vez los del pasado, manifestada en todos aquellos fenómenos urbanos que no son materiales, en su gobierno, en los sentimientos espirituales de su comunidad y en sus manifestaciones culturales, en sus instituciones educativas, en su tradición» (Alomar, 1980, 76). Con todo, escéptico en lo tocante al desarrollo de la ciudad de mediados del xx –su texto lo escribe tras la Segunda Guerra Mundial–, señala líneas después: «Las grandes metrópolis de nuestro tiempo, con sus millones de habitantes, no pueden tener un alma urbana, porque esta es, por lo menos, consecuencia de una organización social armónica, y hasta de una cierta unidad de pensamiento, lo cual es en ellas muy difícil.» (76). Nosotros, yo, somos más optimistas a la hora de comprender este hecho. Más adelante aludiremos de pasada a una idea que Alomar refuta a Ibn Jaldún y que nos parece interesante en relación con la deriva tomada por la civilización contemporánea.

donde las posibilidades de encuentro del ser consigo mismo se multiplican, hemos de buscar en la ciudad, en tanto es en ella donde en su mayor parte habitamos, asimismo reductos desde los que vincularnos con nuestras raíces ontológicas. Esto pasa por una relación cotidiana, íntima, con la misma y no por un grado de abstracción llamado a presentarla a nuestros ojos como espacio de productividad, esto es, como empresa, como fábrica a gran escala. Como símbolo cultural que es o puede ser, la urbe llega en último extremo –sin por ello despegarse de su realidad fenoménica sino, contrariamente, desde su acentuación– a representar una concreta y cambiante cosmovisión en lo que a nuestro eje espacio-tiempo respecta.

De este modo, en el círculo de protección de un sistema concreto podemos reparar en terrenos aptos para el desvelamiento de nuevas realidades, de la sustancia viviente que todo lo destruye y todo lo regenera. Lejos de comprenderse, en consecuencia, como avejentada antigualla, la urbe contemporánea –con ello nos referiremos ante todo a la gran urbe dotada de las posibilidades y medios técnicos que la tornan caótica, veloz y en tantos aspectos abusiva– reproduce un ordenamiento mayor –remitente a un todo, a una cosmovisión de la que luego hablaremos– en el que resulta posible advertir grietas, no lugares y oquedades, que nos revelan estratos desde los que asistimos a un universo de formas cambiantes, transformadoras del paisaje y, por lo mismo, de nuestra percepción ontológica y existencial. Un mundo en constante metamorfosis, en constante renovación donde a menudo ni se advierte el pasado ni hay tiempo para reflexionar sobre el futuro, un mundo donde no cabe, o al menos se evita a toda costa el aburrimiento, donde no existe profundidad o, siguiendo a Nietzsche, donde la profundidad se asienta sobre la superficie. Gobernados, en fin, estos lugares por un vacío simbólico, se presentan a su vez a nuestros ojos como potenciales centros de ser, terrenos desde los que llegar a resituarnos. Por todo ello, junto a un mundo de realidades reificadas, opacas, constrictivas, se abre un paralelo universo marginal en el centro mismo de la urbe, un espacio conformado por presencias permeables, aún inconsistentes y tambaleantes. Estructurada no ya en torno a uno sino a una multitud de centros, la ciudad asume los márgenes de cada uno de aquellos como entidad esencial y no periférica: incorporando lo insustancial a su ser posibilita la dilatación de su realidad ontológica⁷.

⁷ En lo que respecta al crecimiento orgánico de la ciudad, y próximo al concepto de coevolución ya mencionado, Saarinen, en su clásico sobre el urbanismo, señala: «Cuando se habla de las tendencias a la expresión y a la correlación en las formas

2. Identificación entre microcosmos y macrocosmos

El urbanismo más esperanzador contemporáneo, ajeno a la imposición de un núcleo o centro tal y como corresponde a la cosmovisión de la época, incorpora no ya modelos geométricos altamente racionales o abstractos –tan comunes, no solo en un periodo reciente sino en el Renacimiento o, de modo permanente, en cualquier ordenamiento humano ceñido a un orden cosmológico más o menos estático, como la ciudad cuadrangular china durante las dinastías Tang o Zhou, entre otras tantas, o la ciudad del Japón Heian, tomando el término de ciudad en sentido lato de modo que podríamos referirnos, en su lugar, al asentamiento–, sino que más bien recurre a modelos –igualmente geométricos en cualquier caso– acordes con unas leyes naturales no puramente cartesianas, no dominadas por un racionalismo elemental o remitentes a leyes mecánicas a la hora de representar una concreta visión del cosmos⁸. Todo ello, más allá de la apariencia desde la que observemos estas últimas formaciones orgánicas, nos remite a un deseo de adecuación entre la realidad íntima del sujeto y su idealidad última. Junto a ello –podemos añadir– reparamos en un crecimiento en mayor medida azaroso, si bien vertebrado en torno a las necesidades del sujeto. Tras un periodo de singular rigidez, tras un periodo de hundimiento de obsoletas estructuras, la ciudad encuentra en la maleabilidad la posibilidad de seguir acogiendo óptimamente al individuo. Si deseamos ver este particular desarrollo con perspectiva y de modo unitario a través de modelos históricos, basta con acercarnos a los asentamientos humanos del Antiguo Egipto, en un primer momento especialmente rígidos y abstractos, y solo más adelante dúctiles

16

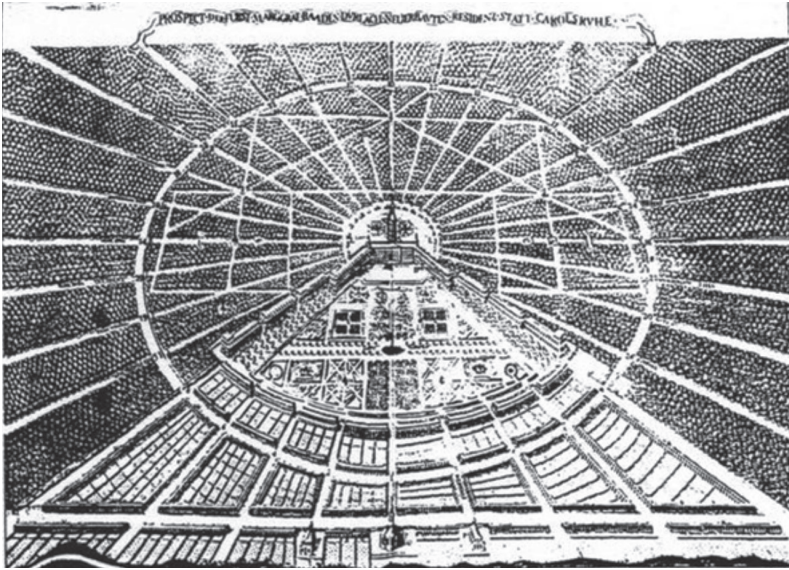
naturales, es evidente que dichas tendencias no son independientes, sino que constituyen dos fases del mismo proceso: el proceso que conduce al orden orgánico. En otros términos, ambos principios, el de expresión y el de correlación, no funcionan independientemente, sino que derivan del principio tutor del –orden orgánico– que es, en verdad, el principio mismo de la arquitectura del universo, rector de todas las manifestaciones naturales. Mientras rige este principio y las facultades expresivas y correlativas son bastante fuertes para mantener el orden orgánico, hay vida y hay crecimiento vital. Pero cuando las facultades de expresión y correlación se revelan impotentes para prevenir la desintegración del orden orgánico, aparece la decadencia y la muerte.» (Saarinen, 1948, 22).

⁸ Skolimowski nos presenta este mismo estado de cosas de modo transparente y conciso: «Necesitamos desarrollar una racionalidad alternativa. Eso es, entre otras cosas, lo que la ecofilosofía intenta ofrecer: una forma de racionalidad que no ofenda a la razón, sino que, por el contrario, la celebre y la ensalce de manera mucho más espléndida de lo que nunca permitirá el paradigma mecanicista.» (Skolimowski, 2017, 15).

y guiados por un mayor organicismo, siempre dentro de unos elementales límites.

Parece por tanto obvio que, si los centros vitales de cada ordenamiento colectivo a lo largo de la historia han representado especialmente en su momento de mayor equilibrio un ordenamiento superior, una idealidad –más allá de la realidad sobre la que proyectemos dicho ideal, si es que lo hacemos–, no sucede algo distinto en nuestro momento presente si bien, claro está, partimos de la base de que aquellos esquemas geométricos que anteriormente nos ofrecían una base estable desde la que el sujeto se posicionaba, tanto existencial como esencialmente en su mundo, resultan inoperantes de aplicarse a una época como la nuestra en permanente transformación. Continuando con esta idea, podemos reparar en que la estabilidad que procura una plaza circular o cuadrangular, una recta o una realidad estructurada con base a disposiciones, por ejemplo, dialécticas o ternarias, no logra satisfacer nuestros presentes anhelos dado que no nos remite a nuestra representación de un orden mayor, o al menos no se corresponde con el grado de complejidad de las leyes que rigen el cosmos. En este sentido, cabe añadir que una vez que comprendemos a este último como inabarcable tenderemos a poner nuestra atención en sus leyes dominantes. Por su parte, una vez que comprendemos estas como múltiples y metamórficas tratamos de sintetizarlas y hasta de encontrar una ley primigenia o, por el contrario, nos conformamos con advertir vínculos entre ellas. La idea de un cosmos inabarcable o indefinido, nos lleva así a la búsqueda de modelos y estructuras remitentes a leyes y relaciones menos rígidas, más creativas, más maleables, que las aportadas por el razonamiento causal y especulativo.

A la hora de asentar estas últimas ideas sobre la materia de nuestro trabajo, veremos que frente a unos modelos clásicos e incluso exagerados en lo concerniente a su grado de abstracción, de racionalidad, tal y como, acudiendo a su paroxismo, advertimos en modelos urbanos como Karlsruhe o Palmanova, expresiones ambas de un modelo políticoteológico concreto y, si se quiere realizar una nueva equiparación, como prefiguraciones del panóptico de Bentham a escala urbana, hallamos en nuestra época otras muchas estructuras que, si bien continúan expresando una concreta idea de orden, lo hacen desde unos distintos esquemas que, en su grado de mayor simbolización, se advierten como adecuados para representar sobre nuestro ordenamiento social las representaciones en principio desarticuladas mediante las que el sujeto se pone en relación con la esfera de sus idealizaciones, engarzadas a su vez con la visión del



Plano de Karlsruhe, 1709.

cosmos ofrecida por la realidad científica de la época. Dentro de un aparente caos se revela, en fin, un orden mayor partícipe a su vez de un grado de necesidad.

Cabe además incidir en que a la hora de reactualizar nuestra cosmovisión presente resulta más esclarecedora, más sintomática, más simbólica incluso y sin duda más dinámica en su búsqueda de claridad –de un lazo entre el mundo fenoménico y el proyectado–, la imagen de una ciudad en apariencia desorganizada que, digámoslo de modo genérico, la de una ciudad trazada a escuadra y cartabón. Desde esta base, entendemos que si la primera se presenta como exponente de una nueva búsqueda de orden –desde la incertidumbre e incomprensión actual respecto de las leyes que nos rigen–, dando con ello forma al interregno entre un orden ineficiente y otro anhelado apto para satisfacer por un tiempo la necesidad de estabilidad eidética de todo individuo, la segunda nos presenta una mera solución a día de hoy entendida como vacua, llanamente racional⁹. No

⁹ En relación con este modelo urbanístico encontramos la Ciudad Jardín de Howard como modelo clásico. Bardet expone con precisión las virtudes y las imposibilidades de la misma: «Si l'hystérie industrielle, le mouvement de centralisation ont négligé toutes valeurs humaines profondes, les tentatives les plus louables des utopies socia-

entraremos en este último terreno, si bien basta con señalar que ahí donde un modelo de exagerada abstracción y aparente estabilidad representa y se apoya sobre un orden cósmico superior tomado por inamovible –como en el caso de la ciudad Heian japonesa o la de la dinastía Zhou en China, según hemos dicho–, en nuestra época, cuando así acontece, remite a una simple solución práctica, especulativa, orientada a satisfacer aspectos cuantitativos y funcionales, pero en modo alguno otras distintas necesidades del sujeto. Estas demandas, cabe reiterar, conciernen ante todo a la resituación del individuo dentro de su imaginario, así como a la búsqueda de una adecuación entre sus estructuras eidéticas y sus realidades cotidianas. Son estas, en fin, las que nos permiten sentirnos como en casa en los momentos en que convergen, y las que nos llevan a sabernos desarraigados, perdidos, ahí donde quedan desvinculadas unas respecto de otras¹⁰.

Recogiendo lo hasta ahora expuesto podemos señalar que, desde un más o menos novedoso organicismo, desde una metamorfosis o un equilibrio débilmente punteado devenido, no de una imposición puramente eidética o abstracta sino desde la preeminencia de la sustancia viva sobre el metamórfico molde sobre el que esta se asienta –tal y como ocurría, por ejemplo, en la ciudad medieval hermosamente destrenzada en torno a un castillo o una iglesia, en torno a una representación de poder cualquiera que fuese esta, si bien en este caso el molde presentaba un aspecto por completo estático, definido¹¹–, damos paso a una representación de nuestro orden eidético –no solo en lo relativo a la ciudad sino en todas nuestras esferas vitales en aquellos momentos en que se establece un vínculo entre la parte y la idea del todo, cabe añadir– por medio de esquemas y objetos afines a nuestra percepción de la totalidad –de sus leyes y

listes (la cité-jardin d'Howard, par ex.) ne visent qu'au bien-être, à édifier un Paradis terre-à-terre. Or tous les réalisateurs de communautés reconnaissent, à l'expérience, qu'on ne peut "organiser" de Paradis sur terre et qu'il n'y a qu'une solution pratique et effective à tous les problèmes sociaux: l'amour du prochain, la charité.» (Bardet, 1967, 44).

¹⁰ Esto ocurre, sin ir más lejos y por poner un ejemplo elemental, cuando estando de viaje no logramos acomodarnos o advertir el nomos del lugar, cuando no logramos participar de la disposición o el reflejo de ese nomos sobre la realidad habitable.

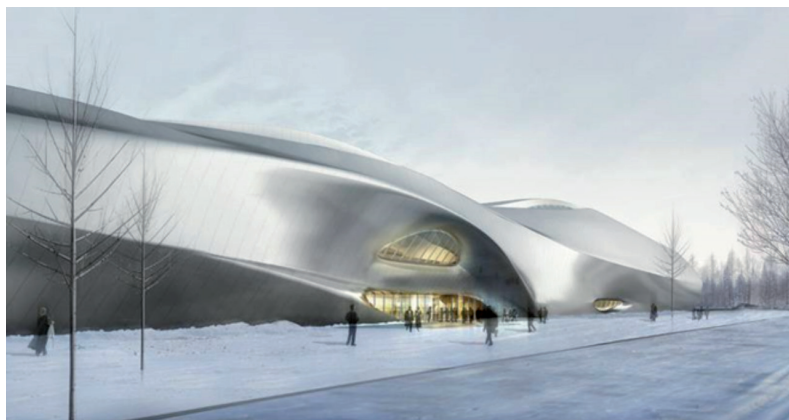
¹¹ Sobre el organicismo de la ciudad medieval, señala Bardet: «Dans la cité médiévale de formation spontanée, accumulation de petites touches de vie ajoutées au fil des jours sous l'effet d'une pression interne et parfaitement adaptées à leur nature, nous éprouvons cette fois un vif sentiment de biologie parfaite, d'harmonieuse correspondance entre la forme: somme d'efforts convergents vers une même fin, et la communauté urbaine elle-même.» (Bardet, 1967, 9).

de las relaciones entre estas. Llegado el caso, añadimos en tanto que esto es de nuevo sintomático de nuestro momento presente, el sujeto aplicará incluso realidades holográficas sobre realidades tradicionales, tomando las primeras como sinceras representaciones de lo real. Un mundo dotado de mayor densidad superficial –por mucho que nos choque tal término–, un mundo «completado» y hasta «corregido» virtualmente, un mundo sobredimensionado por medio de gafas de realidad aumentada, viene a presentar ante nuestros ojos una realidad súbitamente aparecida y súbitamente desaparecida, un tejido «irreal», pero a todas luces verdadero en tanto que por él y con él interactuamos, en tanto que desde él dotamos de mayor amplitud a nuestro ya caduco orden representativo.

Volviendo a la realidad por el momento imperante, volviendo a lo que podemos observar en nuestro paseo cotidiano a través de la urbe actual, fractales, elipses, cintas de Möbius, encuentran cabida y conforman la estructura morfológica de objetos, edificios y ciudades, transformando en consecuencia nuestro pensamiento, adaptándolo a la comprensión de lo que ayer considerábamos nuestros ya casi arcanos *a priori*. Sin duda, y frente a este universo renovado, la expresión estética, simbólica en todo caso, de nuestra cosmovisión, permite al sujeto normalizar su paisaje existencial, adaptar un orden eidético, unas nuevas leyes o verdades físicas, matemáticas, a nuestra realidad cotidiana. Mostramos con ello, no solo una necesidad de adecuación sino el peligroso impulso de domesticar nuestro mundo, o en todo caso la, en este caso, benéfica necesidad de recrearlo a nuestra medida mental y somática. Lo abstracto, por tanto, deviene concreto, tangible, cotidiano, denotando todo ello un modo de establecer un lazo, una convivencia, entre un orden humano y un orden eidético, más allá de la conceptualización desde la que comprendamos este último concepto.

La realidad presente precisa, según vamos viendo, ser observada con renovados ojos, y es que si bien desde una mentalidad cartesiana nuestros esquemas y realidades presentes dan forma a un exasperante caos¹², desde una comprensión armonizada con la perspectiva desde la que el individuo y sus apéndices técnicos se acercan hoy a su mundo, resulta posible advertir otro modelo de orden,

¹² Del mismo modo que para una mente actual el modelo cartesiano significa un exceso de orden, opresivo, no advertido de tal modo por el sujeto nacido y crecido en el seno de aquel, participante de transformaciones lentas a nuestra mirada pero no a la suya. Lo que en nosotros provoca asfixia, en el sujeto pretérito constituye una adecuada esfera existencial.



Mad architects. China Wood Sculpture Museum, 2013.

menos asentado sobre esquemas estáticos y más sobre realidades orgánicas, un orden cambiante, metamorfoseado a cada momento y vinculado con un evidente relativismo, si bien, para nuestra sorpresa, a su vez revelador de un ordenamiento más real. Orden y desorden determinan un todo que, querámoslo o no, hemos de tomar como permanente representación de nuestro mundo, siendo en este juego dialéctico el sujeto quien en tantas ocasiones se ve desbordado y hasta desquiciado dada su capacidad, su facilidad, para variar la perspectiva desde la que se aproxima a lo real –teniendo además en cuenta lo variable de este último concepto.

Por consiguiente, no podemos eludirlo, estos nuevos esquemas o reflejos del macrocosmos sobre nuestro microcosmos cotidiano, aun cuando ayudan a asentar una nueva mirada sobre el mundo de manera progresiva y zigzagueante, corren el riesgo de desubicar al sujeto a un mismo tiempo que este último busca resituarse y participa de dichos cambios. Si no nos resulta posible asentar nuestras inquietudes sobre una idea estable¹³, cabe constatar, podemos al

¹³ Y recordemos que nuestra visión inestable y guiada por el cambio nos lleva incluso a tomar la idea de Dios desde su permanente rehacimiento. Sintomático de la cosmovisión presente, leemos en Skolimoski el siguiente apunte: «Somos fragmentos de una divinidad emergente. La espiritualidad y la divinidad no aparecen al principio del proceso de espiritualización de la materia, sino al final. Actualizamos a Dios y, por así decirlo, lo traemos al plano de la existencia cuando actualizamos la sensibilidad, la sacralidad y la divinidad latentes en nosotros. Dios está al final del camino. Nosotros somos sus fragmentos actuales: rudos, limitados, toscos.» (2017, 154). Si bien no es necesario rastrear el hilo de este pensamiento, la corriente donde se baña nos pone en

menos consolarnos con advertir que el elemento metamórfico vincula al sujeto con las posibilidades y determinaciones de su eje espacio-tiempo. Más allá, por otra parte, de que comprendamos la estructura del cosmos como estática o dinámica, hemos de asimilar que siendo esta en último término una unidad, sus fragmentaciones solo se dan en relación con nosotros, con nuestra conciencia. La herida, la fractura, encuentra su lugar en el ámbito del sujeto, en su mundo representativo, no en un todo del que apenas tenemos conciencia. Lo aunado queda más allá de la razón, del entendimiento humano, siendo el individuo el objeto desquiciado conforme cambia su perspectiva en relación con el todo. Esta distancia es superada en el momento en que nuestra representación del mundo queda ajustada a la comprensión en un momento dado de las leyes que conforman el todo. Comprendiendo lo fragmentario como símbolo y lugar de nuestra época, el todo, desde su carencia de unicidad para nosotros, mantiene en cualquier caso su valor como macrocosmos.

El sujeto, llegado el momento, incómodo ante su imposibilidad de encontrar asiento sobre el nuevo imaginario, se ve impelido a crear un tejido de estructuras y leyes inorgánicas que prefiguran su inminente enredo. De ello ya hemos hablado, aun cuando todo resulta objetable y así cabe señalar que aquello entendido como sencillo, asimilable, por parte del joven, se presenta inefectivo, inabordable también, para el adulto que, como quien se ajusta a una pretérita ley, encuentra su molde solo y exclusivamente en un antiguo ordenamiento¹⁴. La situación, en fin, se muestra especialmente vertiginosa, desorientadora, dado el cambiante punto de vista desde

relación, así por de pronto, con Bergson, Nietzsche, Schelling, Goethe, Vico, Spinoza, Bruno, Ficino, Cusa o Heráclito; pero también con Teilhard de Chardin, Bergson o de Fiore. Un foco de radiación de un inmanentismo teísta o ateísta, no solo presentado sino altamente conceptualizado, lo podemos hallar asimismo en doctrinas orientales como el taoísmo, el budismo o el hinduismo. Zimmer aplica a algunas de ellas el término de Transteístas. La cuestión, que es de un interés profundo dado el vínculo que guarda con nuestra actual cosmovisión, escapa de los límites de estas páginas. Valga en cualquier caso, y por continuar con la doble vía expuesta a la hora de distinguir a los dos grupos de autores mencionados –doble vía de ningún modo claramente delimitada hasta el punto de poder situar a algún autor del primer grupo en el segundo y viceversa–, con hacer referencia a una espiritualidad Nástika y otra Ástika.

¹⁴ La situación de dicho sujeto nos remite al estado en que quedaría quien, participando de la ley veterotestamentaria, hubo de convivir con la neotestamentaria. Otro modelo clásico del conflicto despertado por dos legalidades vigentes en un mismo marco temporal lo encontramos en las páginas de Antígona. Dado que es preciso verlo todo en proporción, acaso no hay distancia alguna entre dichos desequilibrios y los presentes: ambos denotan el salto de una a otra época, de una a otra cosmovisión.

el que proyectamos nuestra mirada. La brecha, según observamos, resulta mayor en nuestra época dado el sostén burgués que estructura el cuerpo de nuestra sociedad y retrasa la regeneración del sistema. En el natural de este tejido, cabe decir, está el no promover ningún cambio, el asentar al sujeto sobre estructuras consolidadas y, en fin, el rechazar nuevos ordenamientos llamados a poner en evidencia la inestabilidad, la fragilidad, la relatividad, sobre la que el individuo desarrolla su existencia. Encontramos en todo ello, en este aglutinante de naturaleza reaccionaria, no obstante, un factor llamado a posibilitar un cambio pausado ahí donde una mentalidad creativa demandaría un salto de notable envergadura. Ambos elementos –reaccionario y progresista– determinan en su unidad un desarrollo adecuado conforme a las posibilidades del sujeto.

Desde otro punto de vista, podemos completar lo recién expuesto señalando que culturas –o zonas de nuestra propia cultura: de ello hemos comenzado por hablar en estas páginas– más receptivas al cambio, al componente creativo del individuo y de la naturaleza, se presentan en mayor medida aptas para la exposición de nuevas estructuras vitales, de nuevos patrones rectores de cualquier ámbito de nuestra vida, de nuevas configuraciones eidéticas. Ambas tendencias, una regenerativa y otra acomodaticia, dominan las estructuras de nuestra época, y así, mientras el sujeto creador reelabora constantemente con su forma de vivir, de trabajar, de hablar, de crear, la fisionomía de una concreta cosmovisión, una paralela fuerza reaccionaria, mecánica, queda ceñida a nuestras representaciones y actuaciones quizás atemorizada por la envergadura del cambio que se aproxima y del que sin duda ya participamos. Si hoy deseamos comprender nuestro mundo desde su componente creativo, hemos de adjudicar en no poca medida este potencial al ámbito computacional –donde acaso peligrosamente comenzamos a sospechar más poder de creatividad que en el propio sujeto– y el individuo queda en este caso reducido a mero técnico al servicio de las nuevas tecnologías. Dejando esto último de lado, lo interesante de todo ello en relación con cuanto aquí se desea exponer nos conduce a la idea de una estructura social –la ciudad– presentada, no solo como expresión de una serie de necesidades y posibilidades concretas sino, a su vez, como modelo cotidiano de un ordenamiento eidético, abstracto. La urbe contemporánea, variada nuestra percepción de la morfología del todo del que forma parte, viene a recrear sobre su cuerpo la estructura de una nueva intelección de la naturaleza, de una nueva cosmovisión. Este hecho, naturalmente aunado al sentido ontológico del que el ser participa, nos pone en

relación con una pulsión elemental creativa y cambiante, sintética e indefinida.¹⁵

Por otra parte, aun cuando los conceptos sobre los que comenzamos a tejer nuestra reciente cosmovisión pueden resultarnos desestabilizadores –y las formas a su vez– encontramos precisamente en estas últimas un nexo común con culturas aunadas a la nuestra por relaciones de identidad, de esencia, desde las que nos comprendemos aún como elementos de una irrompible, aun en ocasiones subterránea, cadena de significados. Tomando el extremo de esta, podríamos preguntarnos echando la vista hacia atrás: ¿excluye nuestra participación actual del mundo el orden euclidiano, cartesiano o newtoniano?, ¿excluye la significación de la ciudad contemporánea o venidera a la poseída por la urbe barroca, la de esta a la renacentista, y todas ellas a la *polis*? Ni mucho menos, nos responderemos sin dudar, toda vez que cada modelo urbano configura un concreto ordenamiento social, un particular sistema de ideas, político y religioso¹⁶, desde el que se vinculan todas las parcelas que conforman la realidad del individuo en un momento dado. Cada una de estas expresiones culturales, en consecuencia, simplemente ofrece una visión de la totalidad, cada una de ellas representa el todo desde cuanto se advierte de él conforme a un particular punto de vista. Lo relativo, así tomado, más que anular la totalidad, satisfactoria o insatisfactoriamente la refleja: la parte remite al todo, el microcosmos humano al macrocosmos. En ello se advierte, entendemos, un vínculo con una idea de orden; los mil rostros de la naturaleza no son ya sino el velo de maya desde el que quedamos sorprendidos, cuando no enfurecidos, a la hora de aproximarnos y de ensayar diferentes formas desde las que interaccionar con la naturaleza. Y en último término, entendemos conforme a nuestro paradigma dinámico, cada concreta expresión del todo es complementaria con el resto de cosmovisiones.

¹⁵ “Si todo conocimiento humano es evolutivo (y nada es absoluto, fijo o inalterable), entonces nuestro conocimiento teológico, del paraíso y de Dios, se encuentra sujeto a la evolución. En tal caso, no sólo evoluciona nuestra imagen de Dios, sino también su naturaleza misma” (Skolimowski, 2016, 48-49).

¹⁶ Tomamos aquí lo religioso en sentido amplio, secularizado, tal y como lo comprende Noah Harari en sus afamados trabajos. El autor llega al paroxismo en lo tocante a su interpretación secular de lo religioso al comprender el dataísmo como nueva o venidera religiosidad: «En el siglo xviii, el humanismo dejó de lado a Dios al pasar de una visión del mundo teocéntrica a una visión del mundo homocéntrica. En el siglo xxi, el dataísmo podría dejar de lado a los humanos al pasar de una visión del mundo homocéntrica a una visión del mundo datacéntrica» (Harari, 2016, 423).



Plasma Studio. Proyecto de un diseño urbano mediante fractales.

Empleando de nuevo una terminología grata a nuestro periodo, sintomática de él, entendemos que la idea de coevolución –vinculada con la de estigmergia¹⁷–, la adecuación, en una constante metamorfosis, de cada una de las partes que conforman un concreto sistema, se presenta especialmente perceptible en nuestra época dada la sinergia de culturas o al menos la convivencia de todas ellas, así como su mutua necesidad de cohesionarse o al menos de tolerarse. Un crecimiento sincopado entre la realidad interior del sujeto y su realidad exterior, vertebrada con mayor o menor éxito el cuerpo de nuestra sociedad. Lejos, por tanto, de eludir o negar un orden envolvente –macrocosmos– en su representación del mundo, el sujeto, desde su capacidad para dar forma a su realidad, lleva a cabo un ejercicio de aproximación entre el todo que a cada momento redes-

¹⁷ «Este término designa una técnica, típica de los sistemas sin control centralizado, que se sirve de los cambios en el entorno como instrumento de comunicación. Ejemplos típicos de estigmergia en la naturaleza pueden observarse en las hormigas o las termitas, que mediante rastros químicos de feromonas ejecutan obras de portentosa complejidad, como nidos con arcos, pilastras, compartimentos y vías de escape, a partir de meras bolitas de fango. Pero la estigmergia no solo funciona en el caso de los insectos: la comunicación vía internet, con los mensajes que los usuarios depositan en un entorno compartido, se le asemeja en muchos aspectos.» (Mancuso, 2017, 143).

cube y enteramente le sobrepasa, y su realidad próxima. Descubriendo un contorno de la naturaleza, el sujeto lo recrea sobre su orden cotidiano,¹⁸ mientras que, a su vez, interactuando con este último, advierte nuevas vetas de su particular idea de la totalidad –delatorias de otras distintas comprensiones de la misma.

En este ejercicio de adecuación encontramos una respuesta a la desvinculación en tantos momentos exagerada entre una realidad orgánica y una realidad abstracta, y a la necesidad paralela de contar con la posibilidad de situarnos sobre ejes existenciales en los que poder arraigar. En esta búsqueda de raíces, cabe añadir, encontramos un nuevo factor llamado a dotar de densidad orgánica y hasta telúrica a nuestro imaginario. Simbólicamente comprendido, y recogiendo las ideas de Sloterdijk, advertimos en esta querencia un afán por envolvernos, por encontrar nuevamente cobijo en el seno de una esfera natural, maternal por derivación. De orientarnos hacia la fenomenología de las religiones, habremos de observar en ello un nuevo reflejo de la autodeificación del sujeto en nuestra época contemporánea. El fenómeno, como no puede ser de otro modo, nos lleva a un mismo punto de partida, esto es, a la búsqueda de cobijo del sujeto contemporáneo en la placenta de la que paulatinamente nos hemos ido separando.¹⁹ Cabe observar en todo esto un fenómeno significativo y relativo a la comprensión que de sí mismo realiza el individuo presente como ente, a su manera, divino, esto es, a la deificación del hombre por sí mismo.

Si ahondamos por estos últimos territorios, veremos que se da así un fenómeno ambivalente por el que participamos de una religiosidad sacra y profana a un mismo tiempo, una religiosidad proyectada sobre la comprensión que de sí mismo realiza el individuo como ser abandonado a la nada, como ser guarecido en el seno de la madre y, por último, en el momento en el que se logra la adecuada vinculación entre microcosmos y macrocosmos, como ser abrazado tanto a lo telúrico como a lo eidético-trascendente. Sobre decir, en cualquier caso, que esta última idea relativa a un encuentro entre lo inmanente y lo

¹⁸ Podríamos referirnos a la idea de mesocosmos como orden mediador entre el macrocosmos y el microcosmos si es que deseamos ceñir este último término a la realidad del sujeto. En consecuencia, lejos de adjudicar el aludido concepto a los llamados sistemas ecológicos cerrados, podemos adecuarnos a la definición ofrecida por Raimon Panikkar –quien la aplica al individuo–, como «mundo intermedio entre lo caduco y lo perenne, lo temporal y lo eterno, lo creado y lo divino» (Panikkar, 2005, 322).

¹⁹ Sloterdijk dedica parte de su *opus magnum* a esta cuestión. Incluimos las referencias en la bibliografía final.



Vincent Callebaut. Proyecto Paris Smart City 2050.

trascendente sobrevuela el espacio de nuestro imaginario. Desde su identidad como ser no solo actuante sino dominador de la naturaleza, el individuo, en un acto de exacerbada *hybris*, se advierte a sí mismo como sujeto cocreador y hasta generador de existencia, proyectando sobre cada una de sus construcciones, la ciudad entre ellas, una visión del cosmos remitente a un orden desvinculado en este caso de lo orgánico. La ciudad actual se revela a nuestros ojos como sagrada y profana a un mismo tiempo: sagrada en tanto que representación de una proyección eidética sobre un espacio humano, profana en tanto que el objeto al que remite, el modelo eidético que reproduce, es creado por una divinidad identificada con el propio individuo así como con su horizonte técnico. El sujeto, así observado, crea un mundo, su particular ciudad de dios, a su imagen y semejanza. No se trata de una dominante sino de una arista más de las muchas que componen nuestro imaginario. Siendo conveniente poner en relación cada una de ellas, nos equivocariamos si deseásemos reducir todas ellas a una artificial unidad. Resultando previsible que tal momento llegue, por ahora hemos de centrarnos en comprender y respetar cada una de las estructuras de pensamiento de nuestra/ sociedad/es.

Sin abandonar el momento presente, reparamos en que la derogación de formaciones ineficaces con vistas a satisfacer las necesidades

existenciales del sujeto, ha dado paso, según ya hemos dicho, en recientes décadas, a un deseo de equilibrar el predominio de lo abstracto mediante un regreso a lo elemental. El objetivo, en este caso, es el de asentar nuestros antiguos esquemas existenciales sobre otros nuevos óptimos para un más equilibrado vínculo con la realidad. Después de todo, no resultándole posible al sujeto definir una idea de orden cuando se asienta sobre una realidad obsoleta, se ve llamado a transformar sus realidades y con ello sus concepciones ontológico-existenciales si es que desea abrazarse al mundo como si el mundo residiese en él. El ser, añadimos, necesita en este sentido crearse un modelo, una copia, un templo a imagen de sus ideaciones, con el objeto de vincularse con estas las entienda como las entienda en un momento determinado. La ciudad nueva participa, así visto, de lo sacro, o al menos hacia ese lugar se encamina, de igual manera que arraigado a lo sacro se presenta un asentamiento de cualquier época cuando se da un estrecho vínculo y una relación de equivalencia entre la parte y el todo. Una nueva necesidad nos llevaría a preguntarnos qué entiende cada entidad cultural por lo sagrado, dado que esto no remite imperativamente a una idea de divinidad o panteón de divinidades, claro está, sino en primer lugar a la existencia de unas leyes rectoras del cosmos, esto es, a una expresión de orden acorde con nuestros parámetros y posibilidades. En consecuencia, aquello que para un sujeto se identifica con una idea de Dios, para otro simplemente denota una ley o unas leyes, esto es, una cierta regulación de la existencia.

Nuevas visiones de lo real requieren de distintos ritmos, renovadas formas, diferentes espacios y estructuras, novedosos modelos de relación entre las personas así como entre estas y ese todo con el que demandan sentirse en consonancia. ¿No advertimos este mismo fenómeno con especial expresividad en cualquier época en la que se advierte un especial deseo de adecuación del microcosmos a aquellas leyes, a la forma incluso, de una concreta idea de macrocosmos – dándose con ello a entender el alejamiento inicial entre ambos así como un indicio de cambio de paradigma? A su vez, como negativo de dicho desajuste, observaremos que cualquier periodo, en su momento de mayor florecimiento, manifiesta un equilibrio entre la realidad existencial del individuo y sus infinitas proyecciones. Este vínculo quedará paulatinamente reflejado sobre un excesivo estatismo, sobre una sintomática abstracción en la medida en que el máximo grado de adecuación de un símbolo –la ciudad en este caso o aquella parte de la ciudad que se comprende como simbólica– respecto de una idea integral de orden evidencia un estancamiento y

una venidera caída. En esto nuestra época es clarividente dado que se desarrolla sobre un cisma, tenemos conciencia de la metamorfosis a la que queda sometido el sistema²⁰. La adecuación pausada, por tanto, entre las necesidades del sujeto y las posibilidades y pautas de crecimiento de su entorno, añadirá como resultado una estructura no rígida, versátil, sin por ello derivar necesariamente en un exceso de maleabilidad, en la prevalencia de un descontrol urbanístico sobre una idea de ciudad inerte y utópica. Lo oportuno llama a distinguir no solo aquello que podemos comprender como sagrado, aquello que tomamos como modelo eidético, sino también su relación con las formaciones orgánicas de la naturaleza. De no propiciarse este vínculo, tomando prestada la expresión de Jung, la parte de sombra habrá de revolverse contra el sujeto. La búsqueda de orden pasa, al menos en nuestra época, por la defensa de lo orgánico-natural desde una tensión con lo abstracto o eidético: la forma de esto último apenas es percibido, o en todo caso desde su paradójica carencia de forma.

Este movimiento de adecuación constante se comprende, más allá de las intenciones reconocibles por parte del individuo, como un proceso en parte consciente, en parte inconsciente, hasta el punto de que ni tan siquiera el individuo creador tomará –al menos no de modo necesario– parte en su desarrollo de modo racional sino más bien instintivo, dándose en su conjunto el aludido fenómeno de estigmergia, una acompasada proliferación de tejidos llamados a organizarse por sí mismos. No resulta tan necesario, por consiguiente, ampararnos tanto en un orden como constatar el hecho de una sinergia y emergencia naturales, y es que a la hora de dotar de presencia al esquema urbanístico vinculado con nuestra nueva cosmovisión, lo esquemático o eidético queda supeditado al vínculo advertible entre cada uno de los elementos. La ideación de la época, sin necesidad de resultar forzada, cobra forma por sí misma.

Cerramos este punto constatando que a la hora de dotar de estructura al objeto urbano será preciso no constreñir en exceso su crecimiento –y ello demanda entre otros factores tanto el cuidado y favorecimiento del tercer paisaje como el de los tejidos naturales–;

²⁰ Podemos ver que, siendo una la realidad, pero múltiple a su vez, según desde donde la miremos, desde cómo la miremos, esta nos parecerá mutable, metamórfica en exceso tal y como a nuestros ojos se presenta, o por el contrario estática. Lo relevante o interesante en todo caso será comprender que nuestro vínculo no es directo con la realidad natural sino con la cultura, elemento este último que filtra toda proyección y determina el modo, estático o dinámico, desde el que nos presentamos el mundo del que participamos.



LAVA/Fraunhofer. IAO Brave new urban world – vision of the city of the future.

30

bastará, por tanto, con ajustar de modo permanente las realidades en formación a una idea o unas pocas ideas de totalidad –emergentes por sí mismas conforme se desarrolla el conjunto, partícipes todas ellas de cierto grado de maleabilidad. De obviarse esta adecuación a nuestras ideaciones, el tejido urbano crecerá desvinculado de aquellas, mientras que de tornarse dichas ideas como en exceso estáticas, inamovibles, ese mismo tejido se encorsetará y racionalizará hasta quedar asfixiado, sin vida. Una realidad cambiante, un orden eidético en permanente y paulatina transformación, demandará un crecimiento un tanto desordenado, así como un casi inmediato reajuste, dado que cada nuevo imaginario se crea conforme lo hacen las formas sobre las que se asienta. Todo ello dota de forma a una unidad viva si bien regulada, una idealidad abarcadora al tiempo que cercana, tangible. La ciudad ideal deviene en espacio cotidiano.

3. El estado actual

Cuanto ha de resultar del proceso expuesto, cuanto el sujeto asimismo exigirá pues lo comprende como connatural a su naturaleza o al menos a las posibilidades de esta –y en ello su relación con la realidad técnica se presenta nuclear– nos presenta un espacio más orientado a conectar realidades que a disgregarlas, más a comunicar que a jerarquizar, más a llegar que a desplazarse. El medio se suprime, el medio no interesa, o acaso hay que buscarlo en nuevas realidades,

en nuevos modos de existencia relativos al mundo virtual. Al sujeto, en cualquier caso, y esto lo observamos en nuestro día a día, la demora en la consecución de sus anhelos le resulta aburrida y hasta ajena a su modo de vivir. La meta, puede decirse, es el medio en sí, el medio permanente del sujeto, o si se quiere ver de otro modo la idea es la propia sustancia. Si ponemos este fenómeno en relación con la metamorfosis de la ciudad observaremos que aquello que el sujeto demanda es un espacio altamente permeable, un entorno compuesto por un sinfín de membranas orientadas a tornar el ordenamiento urbano más poroso, menos constreñido por muros y barreras, ajeno a las fronteras y ampliado en parte por un horizonte virtual cuyas potencialidades nos resultan desconocidas²¹. Se llega en ello a advertir que el deseo de superación de dichas fronteras opera, no solo en los estratos marginales tal y como comúnmente ha venido ocurriendo a lo largo de la historia, sino a su vez en el centro. La búsqueda de permeabilidad comienza por consiguiente a primar sobre la de orden, o en todo caso se revela tan necesaria como este. Alcanzado este estado de cosas, ahora sí, la ciudad da la impresión de funcionar como un verdadero organismo –siempre de acuerdo con el concepto de vida defendido por el sujeto– remitente a una realidad relacional e inmediata, vida no vivida sino diluida en nuevos parámetros e incluso en nuevos campos de realidad: meta-vida, realidad aumentada, para otros aminorada. A todo ello hemos de añadir que, a la hora de referirnos a un orden eidético, sea cual

²¹ Dado que el fenómeno ha de ponerse en relación con el nomadismo del sujeto occidental, quisiera rescatar, como punto de partida de una interesante reflexión, las siguientes antiguas palabras tomadas de Ibn Jaldún: «No hay duda de que las necesidades elementales son anteriores a lo lujoso y a lo superfluo, y que lo preceden. Las necesidades elementales son el tronco, y lo superfluo representa a las ramas que crecen de él. La vida nómada es pues el fundamento de las ciudades y de la vida sedentaria, y precedente de ambas ya que lo primero que busca el ser humano es lo absolutamente necesario, y no se preocupa de lo superfluo y lujoso más que cuando la necesidad primaria ha sido satisfecha. La rudeza de la vida nómada precede a la finura de la sedentaria, y así llegamos a la conclusión de que el establecimiento en ciudades es la meta natural de la vida nómada y a la que esta se dirige hasta que, siguiendo su curso, obtiene su objetivo. Cuando alcanza las comodidades propias de las condiciones de lujo y las costumbres consiguientes, adquiere un carácter acomodaticio y se adapta a la sujeción de la ciudad» (2008, 207). Desde aquí Ibn Jaldún traza un recorrido en defensa de las tribus nómadas bereberes frente a las poblaciones sedentarias, entregadas al lujo y con ello a la decadencia, cuyo exponente colectivo, en consecuencia, es la ciudad. La virtualidad del sujeto contemporáneo lo lleva, en cierto modo, a salir de un estado acomodaticio si bien el asunto se comprende de una complejidad tal –en tanto que se ha de incorporar el mundo virtual a nuestro orden real– que podría hablarse incluso de una superación de la distinción nomadismo-sedentarismo. Valga el presente apunte como mera base de discusión.

sea este y posea el valor que posea, no hemos de comprenderlo como un factor desprendido de la realidad cotidiana sino como una entidad estructuradora de dicha realidad, lo que lo vincula a su vez con nuestras necesidades elementales, para lograr de este modo superar en ocasiones un etéreo idealismo y en otras un desencantamiento tan propio de nuestra época reciente. Y es que, efectivamente, no resulta sencillo encontrar un término medio entre el uno y el otro. El individuo, a fin de cuentas, como a su vez la ciudad, queda ceñido, a la hora de formarse y deformarse, tanto a patrones culturales como a leyes biológicas, estratificando a su modo lo que en la naturaleza no surge disociado.

De acuerdo con las reflexiones expuestas, resulta posible considerar la urbe contemporánea como un modelo de construcción no exclusivamente mecánico sino en buena medida biológico, aun cuando por momentos, a primera vista, resulte deprimente observar la primacía desproporcionada de unos factores respecto de otros. La entropía, cabe añadir, proporciona de por sí suficientes Terceros paisajes desde los que en tantos casos habrán de tejerse estructuras dotadas de una alta organicidad. Un aún en formación novedoso modelo de urbe, una vez que no resulta aferrado por la razón o la sinrazón sino por dinámicas coevolutivas, se adecua constantemente a problemáticas reales orientando su estructura a la satisfacción de las diferentes demandas –según un orden de exigencias variable– con las que convive el sujeto. No resulta en este sentido extraño, y esto es preciso señalarlo, que cada vez con más interés se acude al estudio de arquitecturas primitivas e incluso a formaciones orgánicas, animales y vegetales, en la medida en que en ellas encontramos una sabiduría natural, una adecuada solución a problemas esenciales en tantas ocasiones dejados de lado por aquellos urbanistas o arquitectos más inclinados a destacar una serie de recursos puramente estéticos sin prestar atención al medio en el que se levantan sus construcciones. Así comprendido, la necesidad de vincularnos, de enraizarnos, a una realidad orgánica, nos lleva a buscar patrones propios de realidades elementales²², estableciéndose con ello no solo un vínculo con el medio sino a un mismo tiempo con nosotros mismos y con nuestro entorno natural. También en ello encontramos un contrapeso a una hipotética exclusiva preponderancia de lo eidéctico.

²² Basta echar una mirada a las arquitecturas basadas en modelos naturales para percatarse de ello. Mancuso, en su trabajo *El futuro es vegetal*, en el capítulo «Arquiplantas», menciona y comenta algunos ejemplos: p. 167-185.

A la hora de sintetizar las ideas expuestas, bastará con señalar que la iluminación de las diferentes realidades existenciales con las que el sujeto se relaciona se entiende como factor nuclear a la hora de dar forma a entidades tan imperativamente necesitadas de soluciones urgentes como la urbe y, por derivación, el objeto arquitectónico. No resulta posible construir sin prestar atención a cada uno de los términos en torno a los cuales trabajamos pues cada uno de ellos expone unas concretas demandas. Desde esta visión, y con relación a la ayuda que el hipotético urbanista encuentra en otras muchas disciplinas, vemos además que el sujeto busca soluciones de acuerdo con sus propias necesidades, de manera que allí donde antes se veía un hecho sin más, en un momento dado podrá advertirse una idea, una aplicación del objeto asimismo, hasta entonces inadvertida. Todo este proceso requiere de su espacio, requiere de su tiempo, y de una adecuada complementación entre ideas estructurantes y necesidades prácticas. Cuanto, según se ha expuesto, se comprende como urgente, apunta a la necesidad de un diálogo entre ordenamiento eidético y representación fenoménica, esto es, al favorecimiento de un organismo natural. Solo desde el cuidado de lo orgánico y el desvelamiento de lo eidético el sujeto encuentra su lugar en su ámbito cotidiano.

Cerramos estas páginas mencionando, recordando, que somos los individuos acaso los que hemos de ir naturalizándonos en lugar de culturalizar la naturaleza, o de acuerdo con el sentido propuesto en estas páginas, volver esta tarea bidireccional y no unívoca. Somos nosotros, como hoy se observa patentemente dada la urgencia de los problemas que se han de solventar, quienes hemos de encontrar en la naturaleza posibilidades hasta entonces desatendidas y adaptarlas en cierto grado a nuestras propias necesidades, que no son las prefijadas por nuestros deseos exclusivamente subjetivos sino las de nuestro ser como entidades culturales, claro está, pero también y hasta primeramente como entidades naturales. Dicho de otro modo, nuestras necesidades son en gran medida las del entorno.

Referencias

- ALOMAR ESTEVE, G. (1980). *Teoría de la ciudad: ideas fundamentales para un urbanismo humanista*. Instituto de Estudios de Administración Local. Madrid.
- AUGÉ, M. (1995). *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.
- BARDET, G. (1967). *L'urbanisme*. París: Presses Universitaires de France.

- CLÉMENT, G. (2018). *Manifiesto del tercer paisaje*. Barcelona: Gustavo Gili.
- FARIÑA, J. *El blog de José Fariña. Urbanismo, territorio y paisaje*. Texto del 28 de febrero de 2011. <https://elblogdefarina.blogspot.com/2011/02/la-ciudad-organica.html> [Consultado en julio de 2018].
- HARARI, Y. N. (2016) *Homo deus: breve historia del mañana*. Barcelona: Debate.
- IBN JALDÚN. (2008). *Introducción a la historia universal*. Biblioteca de Literatura Universal. Córdoba: Editorial Almuzara.
- LUMSDEN, CH. J. y WILSON, E. O. (1981). *Genes, Mind, and Culture. The Coevolutionary Process*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.
- MANCUSO, S. (2015). *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- MANCUSO, S. (2017). *El futuro es vegetal*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- PANIKKAR, R. (2005). *Espiritualidad hindú: Sanatana Dharma*. Barcelona: Kairos.
- SAARINEN, E. (1948). *La ciudad. Su crecimiento. Su decadencia. Su porvenir*. Buenos Aires: Poseidon.
- SKOLIMOWSKI, H. (2016). *La mente participativa*. Girona: Atalanta.
- SKOLIMOWSKI, H. (2017). *Filosofía viva. La ecofilosofía como un árbol de la vida*. Girona: Atalanta.
- SLOTERDIJK, P. (2003-2004-2006). *Esferas I-II-III*. Madrid: Siruela.
- WILSON, E. O. (1999). *Consilience: the Unity of Knowledge*. New York: Vintage.