

De la frontera a la intemperie

Un recorrido filosófico por las diferentes formas de habitabilidad

David PORCEL DIESTE

IES Jerónimo Zurita (Zaragoza)

Introducción

La historia demuestra que no siempre ha sido el mismo el motivo para hacer habitable el mundo. La apropiación humana del entorno ha obedecido a razones diferentes y se ha realizado con vista a fines distintos. Así, encontramos diferencias significativas entre, por ejemplo, las construcciones del hombre del antiguo Oriente, cuya organización en torno a un lugar sagrado responde a un afán de mantenerse abierto a lo trascendente, y las del hombre moderno, constituidas a partir de un punto de apoyo que sirve de soporte a todo lo demás. Más adelante examinaremos la razón de aquella diversidad y su repercusión para el hombre actual. Por el momento, a modo de introducción, nos interesa resaltar el hecho de que *no* siempre ha sido el mismo el deseo que ha movido al ser humano a habitar el mundo, sino que, más bien, conforme ha predominado una cosmovisión u otra, han variado los fines y motivos por los que habitarlo. En este sentido, no creemos en realidades intemporales para hacer comprensible la habitabilidad del mundo, algo así como un mismo impulso primigenio y constitutivo del ser humano, subyacente a cualquier esfuerzo o proyección. Más bien, creemos en la existencia de experiencias y cosmovisiones cambiantes, históricas, que explican la diversidad de fines y de formas de habitabilidad.

En efecto, las creencias con las que contamos para habitar el mundo, los medios de los que disponemos o los valores con los que lo juzgamos, no son sino una consecuencia de una

determina manera de vernos o de experimentarnos: ¿Acaso el hombre del antiguo Oriente, a través de sus construcciones, hubiera podido afanarse en mantener vivo el contacto con los dioses si no se hubiera sentido, primeramente, como un ser exiliado, apartado de ellos por alguna falta ancestral?, ¿o el hombre moderno hubiera podido confiar en el poder de la razón para sostener sus edificaciones de no haberse visto como un náufrago perdido en la infinitud del océano? Hay por tanto experiencias históricas que nos definen y que, por ello mismo, constituyen nuestro límite, más allá del cual no cabe la acción ni la proyección: por un lado, en tanto que definen al individuo que se halla más acá de la frontera, dotándolo de una identidad y de una cultura; por otro lado, en tanto que conforman la barrera que no puede franquearse y marcan el límite dentro del cual aquél debe moverse. El resultado de tales movimientos da lugar a lugares habitables, transitables, y por ello mismo fronterizos, más allá de los cuales no hay lugar para la acción ni el pensamiento. No es este el momento de examinar el conjunto de experiencias históricas que ha recorrido la historia de la humanidad y de sus culturas, ni su influencia a lo largo del tiempo. Sin embargo, creemos urgente una clarificación de aquellas experiencias fundamentales con vistas a entender mejor el sentido y la diversidad de las diferentes formas de habitabilidad con las que el ser humano se ha ido apropiando del medio. De esta manera, tal como ahora nos proponemos, un análisis de la influencia de dichas experiencias sobre el ser humano puede ayudar a entender mejor el sentido de nuestras construcciones y las posibilidades de habitabilidad del hombre actual.

La «experiencia del exilio» como condición de habitabilidad en la antigüedad

Una de las fuentes más provechosas para alcanzar el conocimiento del fondo emocional del hombre del pasado es el mito. Como señala el historiador Mircea Eliade, una de las tareas fundamentales del historiador de las religiones consiste en iluminar el fondo emocional y sentimental que subyace en los mitos antiguos, pues ello no sólo proporciona un conocimiento de la cosmovisión antigua, sino de la manera como el hombre actual ha llegado a formarse la imagen de sí mismo¹. Asumiendo este punto de vista, por el que se considera a los mitos como expresiones o manifestaciones de la cultura reinante, el autor entiende que muchos de los mitos orientales son una respuesta a una experiencia histórica constituyente del antiguo Oriente. Se trata de la «experiencia del exilio», por la que el individuo, como consecuencia de una falta inicial, se ve a sí mismo como un ser arrojado a un mundo que originariamente no es el suyo, en el que no ha nacido y que espera reencontrar. Mientras eso no sucede y tiene que vivir en el exilio, el hombre religioso se ve sujeto a la necesidad de construir nuevos espacios habitables, instaurando lo que el historiador denomina «Cosmos»: lugares habitables, familiares, separados de regiones desconocidas y temibles, y que permiten un punto de comunicabilidad con la región de los dioses de la que aquél procede. Muchos de los mitos orientales, como la “leyenda de Parsifal y la búsqueda del Grial” o el “mito de Indra y Visnu”², responden al deseo del hombre oriental de reencontrarse con lo Real, lo Absoluto o lo Verdadero, y muestran que es la voluntad de comunicarse con lo divino lo que explica la tendencia del hombre religioso a fundar reiteradamente «Centros» del mundo, que adoptan la forma de ciudades, templos o moradas. El hombre oriental, apartado del mundo de los dioses, necesita ahora vivir abierto a lo trascendente, con la mirada siempre puesta en lo divino: “En

¹ Eliade, Mircea, *Imágenes y símbolos*, versión de Carmen Castro, Taurus, Madrid, 1999, pp. 36-41.

² Para una descripción de la “leyenda de Parsifal y el Rey Pecador”, puede verse Eliade, Mircea, op.cit., pp. 58, 59; para la del “mito de Indra y Visnu”, Eliade, Mircea, op.cit., pp. 66-69.

suma, esta nostalgia religiosa expresa *el deseo de vivir en un Cosmos puro y santo, tal como era al principio, cuando estaba saliendo de las manos del Creador*³.

Dicha experiencia explica la estructura y la organización de las antiguas sociedades orientales, todas ellas constituidas en torno a un centro de culto, así como la separación drástica entre el espacio constituido por la acción humana del espacio donde no es posible la vida. El «Cosmos» es lo ordenado, lo transitado, lo legislado, donde es posible tanto la vida sagrada como la vida cívica. Es el lugar dentro del cual el individuo puede desarrollarse en todas las facetas de la vida. Frente a él se encuentra el espacio caótico, poblado de larvas, de demonios, de «extranjeros», donde la vida es imposible. De esta manera, la experiencia del espacio sagrado, antesala del mundo divino, hace posible la fundación del mundo habitable, que se separa del «Caos» y se erige siempre en torno a un «Centro» que permite el tránsito hacia lo trascendente. Así, el hombre religioso oriental, sintiéndose como un ser arrojado a la vida terrenal, se ve impelido a constituir un lugar santo desde el que dar una orientación a la vida y seguir alimentando su sed de Absoluto⁴.

La mitología de la falta y la salvación se instala a través del orfismo en el pensamiento grecolatino. Filósofos de la antigua Grecia como Empédocles o Platón, muchas veces a través de los mitos que recogen de la tradición oriental, dan testimonio de la nostalgia de Absoluto, inseparable a la «experiencia del exilio», así como del desarraigo que supone para el ser humano vivir fuera del mundo verdadero. Algunos mitos representativos, como el “mito del carro alado” que encontramos en *Fedro*⁵, ejemplifican la necesidad de vivir abierto a lo trascendente y el empeño por reencontrar el mundo perdido. Lo mismo que reflejan los mitos orientales, la vida en el mundo sensible representa en el pensamiento platónico la vida alejada de lo Verdadero y la condena a vivir en el exilio. Esta concepción de la caída y de la salvación de las almas la asume con todas sus consecuencias el pensamiento cristiano. Como defiende el historiador Miguel Herrero de Jáuregui en *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, si bien el orfismo introduce en Grecia la idea de que el alma está encerrada en el cuerpo como castigo por una falta primordial, son Platón y Empédocles los que realmente influyen en la concepción cristiana del pecado original y en su visión del alma como un ente inmortal en oposición a la naturaleza corpórea⁶.

Precisamente, la visión del ser humano como un ser esencialmente pecador, heredera del orfismo, subyace a la construcción de las ciudades cristianas, que ahora adquieren un fin claramente redentor. Como revela la compleja visión bíblica y cristiana de la ciudad, las ciudades aparecieron en medio de planicies desérticas –imagen del infierno– como consecuencia de un castigo bíblico anterior al diluvio, de manera que Caín y sus hijos fueron los fundadores de las primeras ciudades antediluvianas⁷. Ahora bien, a diferencia de como ocurre en la antigüedad, para el hombre cristiano cobra una especial importancia en la imagen de sí mismo la conciencia del pecado ancestral cometido por uno de sus semejantes. Y es que, como señala de Jáuregui, la noción cristiana del pecado original cometido por los primeros hombres, Adán y Eva, no es equivalente en la antigüedad al pecado antecedente cometido por los antepasados de los hombre, los Titanes: mientras que los cristianos son culpables por

³ Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, trad. Luis Gil, Editorial Labor, Barcelona, 1994, p. 61.

⁴ Eliade, Mircea, op. cit., pp. 59-61.

⁵ Véase Platón, *Fedro*, trad. E. Lledó Iñigo, Gredos, Madrid, 1997, pp. 340-352.

⁶ Véase Herrero De Jáuregui, Miguel, *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 85-91.

⁷ Véase Azara, Pedro, «Los orígenes míticos de la ciudad: héroes y santos patronos», en *De la polis a la metrópolis*, Eds. Manuel Menéndez Alzamora y Hugo Aznar, Abada Editores, Madrid, 2015, p.10.

solidaridad moral con Adán y Eva, en tanto que son de su misma naturaleza, los antiguos, al nacer de los restos de los Titanes fulminados, “heredan de ellos una impureza física de la que necesitan purificarse, no una responsabilidad moral que exige redención”⁸. La fundación de la ciudad cristiana adquiere así un fin claramente redentor y salvífico.

De este modo, observamos que en religiones tan distantes en el tiempo, como el hinduismo, el orfismo o el cristianismo, la naturaleza de sus construcciones, erigidas en torno a un mismo «Centro», responde a la visión del ser humano como un ser apátrida, expulsado del mundo celestial y condenado a vivir en el exilio, respecto del cual el hombre mantiene un vínculo lo suficientemente poderoso como para pretender su reencuentro, ya sea a través del conocimiento o de la acción. El resultado de dicha búsqueda es la creación de un «Cosmos», de una ciudad, de una cosmogonía. La inteligencia y la voluntad se han puesto al servicio de la necesidad de habitar un mundo al que originariamente no se pertenece, creando para ello nuevas condiciones de habitabilidad que siempre se erigen en torno a un lugar santo.

La «experiencia del naufragio» como condición de habitabilidad en la modernidad

El derrumbamiento del paradigma medieval motivado por las nuevas evidencias científicas y los profundos cambios sociales sumerge al hombre occidental en un estado de inestabilidad e incertidumbre que le prepara para una nueva experiencia histórica. La revolución científica acometida por Copérnico, Kepler, Galileo, conlleva a la pérdida de los referentes éticos y religiosos que hasta al momento habían guiado al hombre occidental. La autoridad de los grandes relatos como el del *Génesis* se quebranta y todo lo que hasta el momento se había creído firme, seguro, comienza a tambalearse: “Y, miremos por todas partes, todo se derrumba a nuestro alrededor”, exclama Montaigne en los albores de la modernidad⁹. El individuo se encuentra ahora solo, sin el auxilio de la ley divina, contando con su sola fuerza para reinventar la historia y el porvenir. Si, como luego proclamará Nietzsche, “Dios ha muerto”, ya no hay pecado, castigo, ni ayuda posibles. Y si ya no es posible la vida en el exilio, tampoco lo es la creación de un «Cosmos» que habitar o de una cosmogonía que narrar.

En esta situación de duda e inseguridad el hombre moderno se convierte en el náufrago que busca un agarradero al que asirse, constituyéndose la «experiencia del naufragio» como el nuevo suelo desde el que aquél va a impulsar y a realizar las futuras construcciones. Del mismo modo que la experiencia del exilio había motivado en el hombre antiguo la creación de un «Cosmos» que habitar, erigido siempre en torno a un «Centro» desde el que comunicarse con los dioses, ahora la experiencia del naufragio impulsa en el individuo moderno la búsqueda de un punto de apoyo desde el que construir la ciudad, la ciencia, la historia. La forma de habitar del náufrago se convierte así en la forma propia de habitabilidad de la modernidad, consistente en la búsqueda de puntos de apoyo que sirvan de agarradero o de sostén. Por ello, en dicha época cobra una especial importancia el interés por racionalizar el mundo, ya sea a través de la ciencia, de la historia o del urbanismo. Desde ese momento, el conjunto de edificaciones, imaginarias o arquitectónicas, responde a un mismo plan de hacer inteligible el mundo a partir de una serie de principios o fundamentos¹⁰.

⁸ Herrero de Jáuregui, Miguel, *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid, 2007, p. 315.

⁹ Para una profundización de la influencia del pensamiento de Michel de Montaigne en la modernidad puede leerse el prólogo de Tullio Gregory en De Montaigne, Michel, *Ensayos (selección)*, trad. María Dolores Picazo y Almudena Montojo, Círculo de lectores, Barcelona, 1996, pp. 9-31.

¹⁰ Como señala el arquitecto Joan Calduch Cervera, “Desde la obra de Tomás Moro pasando por la ciudad fortificada de Alberto Durero, la *Ciudad del Sol* de Tommaso Campanella hasta la *Nueva Atlántida* de Francis

Se ha dicho con razón que el individuo moderno vuelve a la razón, a la virtud cívica, para asentar desde ellas los nuevos proyectos y guiar a las nacientes disciplinas del conocimiento hacia el saber universal. Sin embargo, si bien el papel de la razón es decisivo para entender la naturaleza y los fines de las nuevas construcciones, el sujeto moderno ya cuenta con el «ser» bajo sus brazos. El «ser», antes que la razón, constituye el verdadero punto de apoyo desde el que el sujeto moderno va a impulsar y a sostener sus edificaciones. Por ello, la metafísica, como señala Ortega y Gasset¹¹, antes que una disciplina o una forma de conocimiento, es una «forma de estar» en el mundo consistente en un ocuparse con las cosas con vistas a su conocimiento y aprovechamiento. El filósofo español interpreta acertadamente la pregunta por el ser como una respuesta a determinadas necesidades vitales y con vistas a la consecución de resultados concretos: la metafísica no obedece, como presumía Aristóteles, a un desarrollo espontáneo y natural de la razón, sino a la imperante necesidad de vivir.

Asumiendo el punto de vista orteguiano, entendemos que es el «ser» y no la razón, el soporte fundamental que necesita el sujeto para saber a qué atenerse en la realización de sus proyectos. Por ejemplo, antes de construir sobre tierra firme, el sujeto se pregunta por el «ser» de la tierra con vistas a asegurarse de sus buenas condiciones de habitabilidad; por lo mismo, si la tierra bajo sus pies pierde firmeza y le *falla*, lanza la pregunta por la naturaleza de tales temblores con vistas a poner remedio a la situación de inestabilidad. En definitiva, la actividad metafísica es el movimiento natatorio y el «ser» el salvavidas al que el hombre moderno se aferra para realizar sus construcciones y proyectos vitales. Por ello, el sujeto, en su afán de buscar un agarradero al que asirse para elevar sus construcciones, imaginarias o tangibles, descubre en el «ser» el límite más allá del cual ya no cabe la acción ni el pensamiento. Su manera de relacionarse y de situarse en el mundo pasará por preguntarse por el ser de las cosas, tratando siempre de conocer la naturaleza de las mismas y actuando conforme a dicho conocimiento. De esta manera, lo mismo que el hombre antiguo, en el exilio, ve en el «Cosmos» el límite que lo separa del caos, de lo informe, de lo temible; el individuo moderno, náufrago en medio de la inmensidad del océano, mira el «ser» como la frontera que lo separa del «no ser», de lo que no puede soportar ni ser soportado.

La «vida a la intemperie» como condición de inhabitabilidad

Tanto el hombre antiguo como el hombre moderno encuentran fuertes motivos para habitar el mundo: el primero, para encontrar amparo en una situación de desarraigo; el segundo, para encontrar un punto de apoyo al que sujetarse en pleno naufragio. La situación dramática en la que ambos se encuentran explica la urgencia y el esfuerzo por habitar el mundo. Sin embargo, como veremos a continuación, determinados fenómenos están apartando al ser humano de esa situación de precariedad y dramatismo que servía de acicate para emprender la construcción. El hombre actual, integrado en las grandes formaciones tecnológicas y conectado a un mundo

Bacon, todas las utopías clásicas relacionan una sociedad idealizada que funciona perfectamente, con una ciudad construida con criterios racionales y que responde de un modo totalmente adecuado a las necesidades de sus habitantes.”, en «Elucubraciones arquitectónicas: de la utopía moderna a la posmoderna», *De la polis a la metrópolis*, Eds. Manuel Menéndez Alzamora y Hugo Aznar, Abada Editores, Madrid, 2015, pp. 208, 209.

¹¹ Ortega y Gasset desarrolla la concepción de la Metafísica como un hacer del hombre, consistente en buscar una orientación vital, en *Principios de metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933*, Obras completas, Tomo VIII (1926-1932), Obra póstuma, Taurus, Madrid, 2008, pp. 555-659; y en *Principios de metafísica según la razón vital. Lecciones del curso 1933-1934*, Obras completas, Tomo IX (1933-1948), Obra póstuma, Taurus, Madrid, 2009, pp. 49-122.

global que avanza según leyes propias¹², pierde la *posición* desde la que había hecho habitable el mundo, instalándose en una nueva forma de estar alejada del exilio y del naufragio.

Hemos visto como algunas de las experiencias históricas más influyentes que han imperado en la tradición, como el exilio y el naufragio, han impulsado la creación de diferentes formas de habitabilidad. El conjunto de construcciones que se han realizado desde la creación del «Cosmos» en el antiguo Oriente hasta la de la ciudad moderna responde al afán de hallar seguridad ante una situación de inestabilidad. En efecto, lo mismo que el exiliado busca reencontrar amparo y calor en el exilio, el náufrago necesita de un punto de apoyo para sostener sus construcciones. Sin embargo, la desaparición de lo divino, en primer lugar, y la indisposición para el naufragio, más recientemente, hacen inviable el impulso necesario para la construcción de dichas formas de habitabilidad. Ahora el «Cosmos» y la «ciudad» dejan paso a la «vida a la intemperie», desnuda, expuesta al poder transformador de un mundo tecnificado que integramos y nos integra¹³. Lo grave del asunto es que, a diferencia de las formas de inseguridad del exilio y del naufragio, la «vida a la intemperie», por su propia naturaleza, acarrea la imposibilidad de la proyección y de la construcción. Como veremos a continuación, el «estar a la intemperie», constitutivo de nuestro tiempo, resulta de la imposibilidad de habitar el mundo y es, al mismo tiempo, condición de su inhabitabilidad.

Véamos que el valor de la metafísica como saber que pregunta por el «ser» consiste precisamente en que, cuando algo *falla*, ofrece al sujeto un punto de apoyo desde el que iniciar el conocimiento y la acción reparadora. La metafísica es el movimiento natatorio y el «ser» el salvavidas al que aferrarse en pleno naufragio. La pregunta por el ser obliga al hombre moderno a adoptar una posición ante el mundo y a tener que idear nuevas posibilidades de acción. Sin embargo, el «ocultamiento del ser»¹⁴, al que asistimos hoy en día, conlleva irremisiblemente a una pérdida del referente desde el que construir y habitar el mundo. En efecto, el «ocultamiento del ser», visible por doquier, supone la pérdida del soporte en que apoyarse para proyectar planes de acción, prevenir tal o cual amenaza o, sencillamente, asumir una determinada actitud ante el mundo y los otros. En este sentido, cabe

¹² Ernst Jünger en *El trabajador* (1932) ya vislumbra que el modo como se organiza la sociedad gremial es muy diferente al modo como lo hace el tipo del «trabajador», representante de la nueva impronta que adopta el siglo XX: “Pero hay una gran diferencia entre la manera como, por ejemplo, los gremios antiguos adjudicaban a alguien una actividad y la manera en que hoy se especializa el trabajo. En el primer caso el trabajo es una magnitud estable y divisible, en el segundo caso es una función que se pone en relación de modo total con otras funciones.”, en Jünger, Ernst, *El trabajador*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Tusquets, Barcelona, 1993, pp. 101, 102 Al respecto, para una mayor comprensión del concepto metafísico de «trabajo», considerado por Jünger como la manifestación visible de la nueva Figura (*Gestalt*) del siglo XX, puede verse de Jünger, Ernst: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Band 8, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981; *Über den Schmerz*, Band 7, Klett-Cotta, Stuttgart, 1980; *Typus, Name, Gestalt*, Band 13, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981, pp. 134-173.

¹³ Nicholas Carr defiende la tesis de que, en tanto que usuarios, no nos comportamos como meros integrantes del mundo tecnológico, sino que es éste quien nos integra imponiéndonos sus pautas, ritmos y reglas. El poder transformador del mundo tecnológico se manifiesta en el hecho de que la manera de pensar, de sentir, de querer, está cambiando con ocasión del uso masificado y continuado de los medios tecnológicos. Al respecto, puede verse Carr, Nicholas, *Superficiales. ¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes?*, trad. Pedro Cifuentes, Taurus, Madrid, 2011.

¹⁴ En “La pregunta por la técnica” (1953), Heidegger ya advierte del peligro de que todo cuanto existe se presente en el estado de desocultamiento bajo la forma de «existencias», con las consecuencias que ello supone: en primer lugar, que no haya lugar para otras formas de desocultamiento, con lo que se ve amenazada la verdad misma; en segundo lugar, que el hombre mismo sea «provocado» a desocultar todo como recurso, de modo que acabe en el seno de ese modo de desocultar provocante. Véase Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001, pp. 9-32.

reseñar que la crisis que está viviendo en nuestros días la metafísica no se refiere sólo a la metafísica en cuanto forma de conocimiento, sino en cuanto forma de estar en el mundo¹⁵. Y es que hoy en día la metafísica, en tanto que «forma de estar» por la que el hombre mantiene una actitud teórica respecto del mundo, preguntándose por el «ser» de esto o de aquello, está siendo desalojada por otra forma de estar basada en la (auto) imposición al rendimiento y a la productividad. El hombre occidental ha pasado de ser un animal metafísico a un animal productivo¹⁶.

Tal es la transformación del mundo que produce la tecnología, puesta siempre al servicio de la exhortación capitalista al aumento de rendimiento, que aquella no se define por un cambio de valores, sino por una nueva forma de valorar y de pensar que parece *no* incluir el pensar metafísico. En efecto, donde todo se vuelve computable, evaluable y controlable¹⁷, los errores son errores que están previstos o para los cuales hay respuesta, y entonces ya no dan ocasión a la pregunta por el «ser» en busca de alguna solución o plan de acción. El técnico, ya sea operario, supervisor, funcionario o directivo, funciona como mero testigo y corrector de errores en virtud de directrices preestablecidas por el propio sistema del que forma parte. Funciona como visor y supervisor, convirtiéndose en un aparato registrador de efectos obtenidos por las diversas técnicas. Entonces, si nada *falla* o lo que falla tiene ya preestablecida la solución, la «pregunta por el ser», la «verdad» y el «saber» no tienen cabida o resultan prescindibles. Como advierte el filósofo coreano Byung-Chul Han: el lenguaje universal de la técnica no esconde nada, ninguna verdad que haya que extraer. Es pura positividad, pura exterioridad, pura transparencia, de forma que no se requiere del esfuerzo científico para «arrancar», «extraer» o «trabajar» la verdad¹⁸.

Lo que acelera el tránsito a esta nueva situación es que el pensar metafísico encuentra freno en la demanda cada vez más apremiante del pensar analítico, funcional, cuya naturaleza no consiste tanto en «preguntar» o «decir» como en «solicitar» o «responder» a las demandas del sistema, siempre con vistas al aumento de rendimiento. El aspecto decisivo, problemático, es que la invasión del lenguaje operativo hace que todo el pensar sea un pensar encadenado al sistema técnico de operaciones, esto es, funcional, confinado a los circuitos que impone la técnica, y entonces *deje de existir aquel otro pensar (metafísico) que lo piense como pensar «operativo»*, es decir, que pregunte por su «ser». En efecto, si en el mundo tecnificado la condición para existir es ejecutar alguna función y no hay función alguna encaminada a definir la *totalidad* del proceso, entonces el hombre, incapaz ya de dar un nombre al *todo*, pierde la oportunidad de saber a qué atenerse respecto del mundo y de diseñar planes de acción para actuar en él. La consecuencia es que ya no podemos comportarnos como el naufrago que espera encontrar un punto de apoyo desde el que construir, sino que, lejos de erigirnos como dueños de nuestro porvenir, nos vemos irremisiblemente encarrilados a las

¹⁵ De ahí que los intentos filosóficos, pedagógicos y políticos de recuperar o deslegitimar la metafísica están condenados al fracaso, porque inciden en el aspecto teórico de la metafísica, o en la metafísica como disciplina de conocimiento, cuando, antes que nada, la metafísica es una «forma de estar» en el mundo, que, como tal, precisa de unas condiciones objetivas para su constitución y permanencia.

¹⁶ Esta tesis la encontramos desarrollada en Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, trad. Arantzazu Saratzaga Arregi, Herder, Barcelona, 2012.

¹⁷ Lo cual supone convertir todo cuanto existe en «recurso»: “Recursos humanos, recursos económicos, recursos energéticos, recursos agrícolas, suelo urbano disponible, etc. Se explotan los recursos naturales, pero también los seres humanos pueden ser explotados, es decir, vistos y tratados como meros recursos disponibles para abastecer energía y sacar un rendimiento.”, en Esquirol, Josep M., *Los filósofos contemporáneos y la técnica*, Gedisa, Barcelona, 2011, p. 56.

¹⁸ Véase Han, Byung-Chul, *En el enjambre*, trad. Raúl Gabás, Herder, Barcelona, 2014, pp. 61-69.

vías de la disciplina y la obediencia que impone el mundo tecnificado. En este sentido, el problema *no* es sólo que nos hallemos expuestos a los acaecimientos del exterior, sino que, como consecuencia de la pérdida de la posición que exige el pensar y el preguntar, no podamos prepararnos para el poder transformador del mundo.

En definitiva, el hombre de hoy ya no tiene la oportunidad de buscar un agarradero, y no porque se haya quedado sin brazos, sino porque ya no existe la posibilidad para el naufragio. A diferencia del hombre moderno, que contaba con el «ser» para impulsar desde él sus proyectos y levantar sobre él sus construcciones, el hombre actual se encuentra con que no puede buscar a qué atenerse en su afán de proyectar y construir¹⁹. Vive demasiado predeterminado como para sentir que algo se tambalea a sus pies o para tener que buscar por su cuenta y riesgo el ser de algo. Inmerso en las grandes formaciones tecnológicas imbricadas en otras mayores, formando parte integrante de ellas, al individuo sólo le cabe actuar respondiendo a las demandas procedentes de aquéllas, entre las cuales *no* se encuentra el «preguntar» ni el «construir»: ¿Qué necesidad hay de descubrir la naturaleza de algo si el sistema del que se forma parte ya tiene preestablecido qué hacer en cada momento y para cada ocasión? ¿Y qué necesidad hay de construir el mundo si ya no hay con qué habitarlo?²⁰ En este sentido, la pérdida de referentes desde los que construir y habitar no es sino una consecuencia del modo de estar propio de nuestro tiempo. Nos hallamos, más que nunca, *expuestos* a los requerimientos y condicionantes de los sistemas tecnológicos de los que formamos parte, fuera de la *posición* que exige el pensar y el preguntar.

Conclusión

La vida a la intemperie es, por tanto, condición, pero también consecuencia de la inhabilitación del mundo. Instalado en esta nueva de «forma de estar» en el mundo, por la que el individuo *no puede* saber a qué atenerse en su relación con las cosas, el ser humano se ve impedido para forjar fronteras a su alrededor. Vive, a diferencia de sus predecesores, a cielo abierto, descubierto, expuesto a lo que acontezca, pero sin posibilidad de construir. Lo mismo que quien va a la deriva siendo arrastrado por la corriente de un río o quien acude al médico para descubrir qué le pasa y éste le confiesa que no sabe a qué hacer para afrontar su problema, quien vive a la intemperie se encuentra desamparado, a merced de fuerzas ajenas, fuera del alcance de sí mismo y de los otros. Por ello, allí donde no hay ocasión para la búsqueda y la construcción, sólo queda recuperar aquella *posición* desde la que poder hacer habitable el mundo. En este aspecto, juega un papel decisivo la intervención de «lo otro», de

¹⁹ Tampoco en el campo de la ética encontramos un agarradero al que sujetarnos para juzgar o valorar la legitimidad de las acciones. Ya no estamos en disposición de apelar a la voluntad kantiana, puesto que el *querer* mismo cae dentro de la lógica de la sollicitación y es reducido a un objeto más de manipulación o de sollicitación. Es decir, no es la voluntad la que determina cómo actuar (Kant), sino que es el campo de acción lo que determina a la voluntad a querer esto o aquello. Ahora es el sistema técnico del que formamos parte lo que nos sujeta y decide cómo debemos pensar y qué debemos decidir.

²⁰ Aunque por diferente camino y en un sentido distinto, Heidegger llega a la misma conclusión: “Por muy dura y amarga, por muy embarazosa y amenazadora que sea la carestía de viviendas, *la auténtica penuria del habitar* no consiste en primer lugar en la falta de viviendas. La auténtica penuria de viviendas es más antigua aún que las guerras mundiales y las destrucciones, más antigua aún que el ascenso demográfico sobre la tierra y que la situación de los obreros de la industria. La auténtica penuria del habitar descansa en el hecho de que los mortales primero tienen que volver a buscar la esencia del habitar, de que *tienen que aprender primero a habitar.*”, en Heidegger, Martin, “Construir, habitar, pensar”, en *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001, p. 119.

aquello que se encuentra sustraído del poder transformador de la técnica y que no responde a las demandas de la misma.

En efecto, en la situación de extrema precariedad en la que nos encontramos, la salvación depende únicamente del auxilio de «lo otro». «Lo otro» es lo in-calculable, lo no-solicitado, que sigue sus pautas y leyes propias. A veces lo otro puede presentarse en forma de *fallo*, de colapso o amenaza *totales*, y entonces el individuo necesita conocer la naturaleza de aquello que falla, colapsa o amenaza a nivel global. Por ejemplo, una amenaza natural, un colapso informático o el terrorismo global son fenómenos que ponen de manifiesto la presencia de «lo otro», y despiertan en nosotros la necesidad de saber a qué atenernos respecto de ello con vistas a construir: un sentido, una explicación, un refugio. En tales casos la *totalidad* misma nos impele a preguntar por el ser, nos pone de nuevo en la tarea de buscar la naturaleza de aquello que se manifiesta por doquier para encontrar un lugar seguro. No hay escapatoria. No hay hueco por el que pueda escurrirse la pregunta por el ser. Pero lo «otro» también puede adoptar la forma de «sacrificio», de «donación», que realiza el maestro pensando en el discípulo, o el amante en el amado. El maestro que pone al hombre generosamente en el camino de la «experiencia del misterio», a través del arte, de la filosofía, de la ciencia, o incluso de la técnica, despierta en él cierto extrañamiento que lo pone en el camino de la pregunta, la búsqueda y la construcción. El maestro nada contracorriente, contra la exigencia de transparencia propia de las sociedades actuales, e intenta aproximar a quien lo escucha al misterio que esconde la Naturaleza, al fondo mágico de la técnica, instándole siempre a preguntar por el ser de esto o de aquello. Su tarea consiste en poner al espectador ante el Misterio para luego permanecer en él. De ese modo el espectador se ve impelido a buscar y a preguntar, recuperando con ello su condición de náufrago que busca llegar a tierra firme, de habitante y residente de mundos imaginarios.

En definitiva, el mundo debe retroceder para dar oxígeno al sujeto, para dejar hueco al «ser», y es «lo otro» quien puede hacer que retroceda. Si bien no podemos volver a la metafísica, sí podemos esperar que ella vuelva a nosotros, por lo que la actitud del hombre contemporáneo no debe ser la de la búsqueda, sino la de la «espera». Dicha actitud es la que *puede* librar al hombre actual de la situación de inseguridad en la que se encuentra, lo mismo que la creación del Cosmos libró al hombre religioso del sentimiento de desarraigo y el hallazgo de un punto de apoyo apartó al sujeto moderno de la inseguridad del naufragio. Sólo de esta manera el ser humano puede recuperar aquella posición desde la que hacer habitable el mundo y recobrar así la confianza en los mundos habitados.

Bibliografía

Azara, Pedro (2015), “Los orígenes míticos de la ciudad: héroes y santos patrones”, *De la polis a la metrópolis*, Abada Editores, Madrid, 2015, pp. 8-16.

Calduch Cervera, Joan (2015), «Elucubraciones arquitectónicas: de la utopía moderna a la posmoderna», *De la polis a la metrópolis*, Abada Editores, Madrid, 2015, pp. 207-265.

Carr, Nicholas (2011), *Superficiales. ¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes?*, Taurus, Madrid.

De Montaigne, Michel (1996), *Ensayos (selección)*, Círculo de lectores, Barcelona.

Eliade, Mircea (1999), *Imágenes y símbolos*, Taurus, Madrid.

- Eliade, Mircea (1994), *Lo sagrado y lo profano*, Editorial Labor, Barcelona.
- Esquirol, Josep M. (2011), *Los filósofos contemporáneos y la técnica*, Gedisa, Barcelona.
- Han, Byung-Chul (2014), *En el enjambre*, Herder, Barcelona.
- Han, Byung-Chul (2012), *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona.
- Heidegger, Martin (2001), “Construir, habitar, pensar” en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, pp. 107-119.
- Heidegger, Martin (2001), “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, pp. 9-32.
- Herrero de Jáuregui, Miguel (2007), *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid.
- Jünger, Ernst (1993), *El trabajador*, Tusquets, Barcelona.
- Jünger, Ernst (1981), *Typus, Name, Gestalt*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- Jünger, Ernst (1980), *Über den Schmerz*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- Ortega y Gasset, José (2008), *Principios de metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933*, Taurus, Madrid.
- Ortega y Gasset, José (2009), *Principios de metafísica según la razón vital. Lecciones del curso 1933-1934*, Taurus, Madrid.
- Platón (1997), *Fedro*, Gredos, Madrid.