

ECOTECTURA HUMANA

En esta época en la que hablamos de construir la identidad de los humanos, o de que los humanos estamos en la situación de construir nuestra propia identidad como humanos, como la arquitectura es la técnica de diseñar y construir edificios, entonces podríamos hablar de “arquitectura de la humanidad” como de esa técnica que permite construirnos como humanos.

Sin embargo “arquitectura” expresa dos connotaciones referidas al principio (*arkhé*) que debemos considerar. Según una, la técnica de construcción es radical, principal, de manera que no hay nada radicalmente desde lo que construir, con lo que este construir se traduce en un crear absolutamente –de la nada-. La otra connotación –tal vez más débil-, referida también al *arkhé*, lleva a considerar la necesidad de establecer los cimientos desde los que se produce la construcción. Las tradiciones arcaicas, concretamente la hebrea por ejemplo, muestran en efecto la producción del ser humano conformado a partir de la arcilla, tal como los ladrillos necesarios para la edificación de los grandes templos de la civilización Mesopotámica. En este caso hablaríamos de una formación del ser humano a partir de unos elementos constructivos previos y comunes a toda construcción, como cimientos desde los que ésta se realiza.

Con el transcurrir de nuestra civilización aquellos elementos constructivos conformados en el ser humano han constituido lo que hemos venido llamando la naturaleza humana, reconocida así depositaria de nuestra identidad como humanos. Ya desde Sócrates la conformación de esos elementos constructivos es una tarea vital que ocupa al humano en cuanto humano, y que Aristóteles codificará como Ética; por lo que ética es la tarea de conformar nuestra vida a la naturaleza humana. Cuando entra en crisis el concepto de naturaleza humana, entrará también en crisis la tarea.

El mundo de la modernidad es el lugar de la crisis de lo humano, que ahora busca sus cimientos desde sí mismo, unos fundamentos inmanentes. Fue la empresa de Descartes, que como figura inicial transmitió a toda la modernidad. Aunque desde nuestra posición el aliento que lleva a Descartes podemos rastrearlo desde los mismos orígenes de la literatura “humanista”, que establece como novedad la vuelta al pasado greco-romano

III Olimpiada filosófica de Castilla y León

pagano y profanado, contra la consideración del mundo desde la trascendencia. Si en Descartes finalmente el carácter trascendente de la realidad mantiene su posición principal en el orden del ser, la pierde en el orden de nuestro conocer, pues en éste el punto de partida es necesariamente inmanente: yo, que pienso.

La seguridad de este principio inmanente de Descartes pronto se revela problemática. La duda como expresión de una desconfianza radical no se atiene a los forzados límites del carácter metódico. Como un viento apocalíptico sopla en todas las direcciones y penetra todos los registros de la actividad humana, también la ética. Descartes mismo tenía como meta ofrecer un completo código ético por el que guiarse los humanos en su humanidad, pero en este terreno no pasó de las cuatro reglas provisionales enunciadas en la tercera parte de su *Discurso del Método*. Él mismo reconoce que la empresa requiere un conocimiento exhaustivo del hombre y ésta es tarea preliminar que no llegó a completar, lo que por otra parte le ocurrió también a su paralelo empirista John Locke.

Independientemente de que Spinoza llegara a elaborar su *Ética demostrada según el método matemático*, el viento de la desconfianza minó la idea moderna del progreso y los académicos de Dijon formularon la pregunta de si las ciencias y las artes habían contribuido al progreso moral de los hombres. Como pregunta lleva en sí misma el germen de la respuesta, y en este caso actúa sobre una escisión en el ser humano entre sus diversas actividades que se presumen antagónicas. Sabemos que así era porque de esta manera lo interpretó Rousseau en su *Discurso sobre las ciencias y las artes*, con el que ganó el premio convocado por la Academia de Dijon. En estricto paralelo histórico Hume disuelve el yo en una serie de representaciones y emociones en un escenario del que no tenemos una idea adecuada, sino a lo sumo una creencia fundada en experiencias a las que se supone una coherencia.

Hume y Rousseau son los referentes reconocidos por Kant, y en su ámbito se sitúan las preguntas de Kant: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me es dado esperar?, resumidas en la pregunta inicial de la Antropología Filosófica: ¿Qué es el hombre? Pero las preguntas sabemos que quedan formuladas porque no tenemos claro nuestro saber, nuestro hacer, nuestro esperar, no tenemos claro lo que somos.; o que en el saber, en el hacer y en el esperar no nos reconocemos, o no reconocemos el ser humano en ello.

III Olimpiada filosófica de Castilla y León

Idealismos y romanticismos fueron correlativos intentos por reunir en una realidad universal lo humano, por el espíritu o por el sentimiento, pero ambos fatalmente reduciendo la humanidad a una universalidad a la que quedaba remitido un individuo que sólo alcanzaba realidad por su inserción colectivizada en el todo.

Hasta que finalmente Marx, Nietzsche y Freud, los maestros de la sospecha como los denominó Paul Ricoeur, lo expresaron cristalinamente. El que sabe, hace o quiere cuando sé, hago o quiero, no soy yo. Es la manifestación de la crisis del sujeto con la que entendemos da comienzo la última época de la modernidad, la época de la consumación de la modernidad, la que llamamos “postmoderna”.

La época de la crisis del sujeto es la época de crisis del fundamento, porque el sujeto se había promovido como fundamento inmanente de todos los aspectos que nos constituyen. Justo en esta época es cuando, al no poder recurrir a la naturaleza propia de ese sujeto cuestionado, comenzamos a hablar de la construcción del ser humano, pero también es ahora justo cuando ya no tenemos suelo en el que construir: el ser humano se construye sobre la nada. Esto es lo que he pretendido visualizar a través de la figura de *Arlequín*.

Arlequín, el personaje de la Comedia del Arte, es la metáfora del humano contemporáneo, postmoderno. Pura máscara, vacío según la consideración de Gilles Lipovetsky. En la Comedia del Arte, inicialmente, no hay un guión propiamente dicho, sino que los personajes actúan improvisando a partir de una trama, siguiendo las pautas técnicas propias de cada personaje, por lo que no es estrictamente una representación de una obra, sino la puesta en obra de unos personajes; interpretación pura. Esto es manifiesto especialmente en los personajes que se expresan a través de máscaras, y que se les llama precisamente “máscaras”. En ellos el actor queda oculto completamente tras la máscara y el traje –damero de colores en el caso de Arlequín, blanco finalmente en el caso de Pedrolino o Pierrot- La identidad de los actores queda reducida a la máscara y al tipo de actuación de ésta, de manera que resultan personajes sin persona.

Arlequín es la máscara del ser humano contemporáneo porque no hay persona tras su actuación, porque no hay naturaleza en su interior, porque no tiene interior, se reduce a su misma actuación. Arlequín entra y sale de escena inesperadamente; siempre

III Olimpiada filosófica de Castilla y León

sorprendente, resuelve las situaciones con sus piruetas, haciendo gala de una inmejorable condición física y de un dominio depurado de la técnica interpretativa.

En el momento antropológico de Arlequín la realidad humana adquiere el carácter de obra –construcción de la identidad- que inaugura esa realidad, que da inicio a un mundo. Así es como vieron la obra de arte los “vanguardistas” de finales del siglo XIX y comienzos del XX, que entendían metáfora de la misma vida humana en un contexto de estetización generalizada de la existencia, de identificación de la vida y el arte. En su obra *La linterna mágica*, Eduardo Subirats presenta los pasos que se dan en el camino de la producción de la obra de arte, intensificados desde las primeras vanguardias hasta el cubismo.

En un primer momento se produce la segregación de los elementos compositivos que constituyen una realidad (las formas, los colores, las líneas), separándolos de sus contiguos se les retira su sentido en el todo y se convierten en piezas autónomas disponibles para una nueva composición a voluntad, es un proceso de fragmentación. En el segundo momento, los elementos constructivos obtenidos por el análisis, abstraídos del todo de la realidad, de la fragmentación formalista de ésta, se utilizan en una nueva composición esta vez ateniéndose no a la realidad inicial, sino al proyecto de construcción de una realidad nueva. Por esto los retales del traje de Arlequín no están cosidos al azar, aunque sí caprichosamente, sin que ninguna realidad previa pueda servir de modelo; igual en su personaje, igual en el humano contemporáneo. Hay otro paso que incluye Subirats y es el de la seriación; en la composición del arte de vanguardia encontramos un elemento de repetición, de autorreproducción. La técnica es repetitiva, tiene como rasgo propio su reproducibilidad; es más, ésta es la condición necesaria para su perfeccionamiento, para su consumación: el arte como el esfuerzo convertido en gracia por la repetición de la técnica hasta hacerla automatismo.

¿Es la mera repetición la que permite dar consistencia al personaje? En el espectáculo de la expresión total es cierto que el personaje queda definido precisamente por la repetición de sus gestos, por el formalismo de su “máscara”, por eso es necesario preguntarse qué personaje construye el humano contemporáneo en ese proceso de “personajización”. Lo tenemos planteado en la lección IX de *Qué es filosofía* de Ortega, cuando nos dice que estamos arrojados a la escena de una obra de teatro de la que no

III Olimpiada filosófica de Castilla y León

tenemos guión previo, en la que tenemos que actuar, y que esta actuación nuestra configura nuestro papel, configura lo que somos. Ante esto siempre queda la pregunta por el sentido de esta construcción de nuestro ser, o si cualquier actividad técnica repetitiva puede entenderse como construcción del ser humano.

Para situarnos en el planteamiento constructivo de ser humano, en su propiedad como diferente de la producción de una cosa, resultan una buena referencia los análisis de Heidegger en su intervención para el coloquio de arquitectos alemanes en Darmstadt que tuvo lugar en 1951; el segundo, cuyo tema era “el ser humano y el espacio”. Darmstadt había sido arrasada totalmente por los bombardeos en 1944 y allí tuvieron lugar los encuentros que pretendían establecer las pautas arquitectónicas de la reconstrucción de Alemania. Los arquitectos invitaron en esa ocasión a filósofos como Heidegger y Ortega y Gasset.

Ortega tituló su intervención “El mito humano allende la técnica”. Aunque al referirse posteriormente al coloquio manifestara que entendía que el tema del mismo era “el estilo” arquitectónico, su aportación se orientaba a mostrar el carácter de forzosidad de la condición humana como volcada a la técnica. No debió de quedar Ortega muy satisfecho de su intervención, y vuelve sobre el tema en su *Meditación de la técnica*. En este trabajo se refiere a la intervención de Heidegger en el coloquio, que se tituló “Construir, habitar, pensar”, y puesto que Ortega encuentra en la condición humana inicial un desajuste con la tierra que la hace inhóspita, mientras que gracias a la técnica constructiva el hombre consigue hacerla habitable, reprocha a Heidegger que su intervención la plantease desde un “agradable habitar primero”.

Esta inversión entre construir y habitar Heidegger la declara desde el principio cuando comienza diciendo que va a “intentar pensar sobre el habitar y el construir”, y la subraya cuando señala que “si escuchamos lo que el lenguaje dice en la palabra construir, oiremos tres cosas: 1º Construir es propiamente habitar. 2º El habitar es la manera como los mortales son en la tierra. 3º El construir como habitar se despliega en el construir que cuida, es decir, que cuida el crecimiento... y en el construir que levanta edificios (-edificante-). Sin embargo en ningún momento declara el carácter de “tranquilo y positivo” -ya hecho definitivamente- del habitar que le atribuye Ortega; más bien, ante nosotros Heidegger convoca a un habitar que es (en) construcción.

Salvando esa apreciación injustificada del habitar como algo dado, fácilmente ya hecho, al concluir el mismo Ortega recoge esa inversión que manifestaba Heidegger: “Sin habitar no llega a ser. Por esta causa se esfuerza en ello y produce edificios, caminos, puentes y utensilios”.¹ En su misma crítica Ortega entra en la inversión de lo habitual, y sirve magníficamente para poner de manifiesto el sentido del habitar como esencia del construir en Heidegger. En primer lugar, si el humano sin habitar no llega a ser es que adquiere su ser al habitar, que es en tanto habita; su esfuerzo-construcción es habitar y en eso consiste su ser precario, en camino, no previamente dado; un ser edificante.

Pero hay en la expresión de Ortega un punto preciso de discrepancia respecto al ser-esencia-en-construcción de Heidegger que invierte la preeminencia habitual; me refiero a que incluye los utensilios entre los edificios, los caminos y los puentes, situándolos al final de la enumeración, como lo que da último sentido a la misma. Lo refuerza el que previamente identifica la acción como producir, con lo que cualifica los resultados de la acción precisamente como objetos-a-disposición; utensilios todos.

Por el contrario, la tarea de Heidegger en su propuesta es exactamente mostrar la construcción como habitar, sus condiciones, y cómo se sustrae a la simple producción, por lo que edificar no queda ya reducido a la producción de edificios sino que adquiere el sentido ético de la acción edificante (que construye al ser-humano, que lo pone en su ser, que le hace habitar). Por eso, lejos de ser algo dado, el habitar se muestra con los tintes de lo esforzado, aquello para lo que “los mortales” ponen todo en juego, pues lo que está en juego es su propio ser: “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*”.²

Habitar es la condición del construir (da el sentido de construir al mero producir) en cuanto que consiste en un confiar “permanecer a buen recaudo”,³ escapar al

¹ Ortega y Gasset, J.; *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Revista de Occidente-Alianza Editorial, Madrid, 1992, pp.109-134, p.133.

² Heidegger, M.; “Construir, habitar, pensar”, en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp.127-142, p.142.

³ Heidegger, M.; o.c., p.131.

III Olimpiada filosófica de Castilla y León

productivo estar a disposición, ser-a-la-mano, preservado de la imposición, libre, cuidado, hasta el punto de que ese *cuidar* es el rasgo que reúne lo fundamental del habitar.⁴ Pero cuidar siempre es cuidar-de, y construir como habitar es hacer-morada-en, más propiamente levantar-morada-en: habitar constituye un espacio cualificado, configura una relación relevante, da relieve, confiere volumen al espacio. Heidegger recurre a la cuaternidad de Hölderlin: habitar descansa en el sentido de residir los mortales en la tierra, y esto significa bajo el cielo y ante lo divino. Es el habitar el que da lugar al espacio en volumen *en tensión entre* la tierra y el cielo.

Puente y casa son los modelos que usa Heidegger en su conferencia para ilustrar las interacciones esenciantes de habitar y construir. Al hilo de sus consideraciones crece la evocación de la casa como el espacio propio del habitar; y del puente como el espacio del construir; son los lugares. En sentido estricto, en tanto que construida, la casa es un puente, un “entre” que liga, al habitar, la tierra y el cielo, lo divino y los mortales, como lugar de cuidado y acogida; y en este “entre”, como en las primitivas moradas, todo alrededor del hogar, del fuego siempre encendido que, otra vez, se eleva desde la tierra hasta el cielo convocando a los mortales ante lo divino.

No habrá que insistir en que nuestra “casa” es el “oikos” griego, de donde procede nuestro prefijo “eco”. Y es que no es el arte de la existencia estetizada –Arlequín, el puro actuar- el que despeja en el peligro el camino de lo salvador –propiamente, construye en el mundo de la técnica-. Es **el arte de habitar en la tierra**, el **morar**, que es como esencia ήθος (ética). Construir y pensar son modos recíprocos del habitar como cuidado, solicitud por la generación en el ámbito completo de esa misteriosa “Cuaternidad” (la tierra, el cielo, los mortales y lo divino), que se resuelve en devoción, piedad (πρόμος), según *La pregunta por la técnica*; y en χάρις: benevolencia, gracia, por lo que respecta al artículo que titula con la expresión misma del verso de Hölderlin: ...poéticamente habita el hombre. De aquí lo de “ecotectura” a la hora de plantear con rigor la construcción propiamente dicha del ser humano, de ser humanos.

Un último encaminamiento. Encontramos una confluencia con los últimos planteamientos que Jurgen Habermas manifiesta en *El futuro de la naturaleza humana*

⁴ Ibidem.

III Olimpiada filosófica de Castilla y León

(Paidós, 2002), sobre la base de que las actuales y las previsibles técnicas de reproducción asistida pueden poner en situación de pérdida del autorreconocimiento como especie y, en consecuencia, de la capacidad moral.

Para llegar al diagnóstico de que las prácticas a las que han llegado las técnicas de reproducción asistida pueden dar lugar a la eliminación de las condiciones de autorreconocimiento como especie moral Habermas se sitúa en un marco postmetafísico, que él denomina una “abstención bien fundamentada” por la que independientemente de convicciones ontológicas examina sólo la forma de los procesos de autocomprensión..⁵

En este marco, entiende que la condición elemental para un autorreconocimiento como seres morales es la autonomía, y ésta exige “reciprocidad entre los de igual condición”. Si embargo esto queda imposibilitado por la asimetría existente en la relación entre el diseñador genético y el programado. Dicha relación está definida por la instrumentalización, que se muestra incompatible con la necesaria *indisponibilidad* o *autodisponibilidad* ligadas a aquélla condición de autonomía.

Según Habermas, la instrumentalización genética de la vida *prepersonal* hace “poco nítidas las distinciones categoriales antropológicamente profundas, entre subjetivo y objetivo y crecido y hecho. Esto es lo que pone en cuestión si podemos seguir entendiéndonos como seres que juzgan y actúan moralmente.

Es cierto que hace falta distinguir entre una actitud clínica, que se dirige a la eliminación de dolencias, y la actitud perfeccionadora, experimentalista, de diseño. Sin embargo, “la referencia al bien colectivo de procedimientos curativos cuyo desarrollo es posible oculta una instrumentalización incompatible con la actitud clínica”. Incluso en el enfoque clínico “una persona beneficiaria tiene que tener la oportunidad de decir no”.⁶ De no ser así se produce la rotura de las iguales condiciones iniciales de contingencia (no sujetas a la arbitrariedad de un par) que llevan al autoproyecto, expresión de la condición de autonomía. Es, por tanto, imperativo aplicar un principio de precaución, de cautela, siempre en la tremenda consideración de que “es inquietante

⁵ Habermas, J.; *El futuro de la naturaleza humana*, Ed. Paidós, Barcelona, 2002; p. 14.

⁶ Habermas, J.; o.c., p. 117

III Olimpiada filosófica de Castilla y León

que hagamos *por otros* una distinción tan rica en consecuencias entre una vida que merece vivirse y una vida que no merece vivirse.”⁷

Habermas se refiere constantemente a la costumbre como un peligro por su poder de debilitar los límites. El argumento de la “pendiente deslizante” hace que se invoquen siempre planteamientos de límites (a la investigación, a la técnica, a la manipulación, a la selección). Sin embargo el carácter continuo del deslizamiento hace que los límites siempre parezcan artificiales para detener los procesos (en la investigación, pero también de las distinciones: entre preembrión y embrión, por ejemplo). El planteamiento en términos de límites sólo se reconoce cuando éstos ya están sobrepasados. En términos de dinámica social ello aparece como una regresión. De ahí la insuficiencia radical de los planteamientos en términos de “límites”. Habermas habla de una actitud. Esta es la respuesta a la condición de indisponibilidad o autodisponibilidad. El correlato a esta condición no es un límite, sino una actitud.

En los términos de Heidegger de definición de la técnica, la condición de indisponibilidad sería precisamente el carácter de ser sustraído a la técnica. Es aquello que no está “dispuesto”, que no está “a la mano”, que no es manipulable. Pero, claro, esto en los términos de la era de la técnica; es decir, no en cuanto que “no puede” ser manipulado, que es aquello de lo que no se puede disponer, que no puede –en sentido lógico- caer bajo la caracterización del dispositivo, sino indisponible por la manera de considerarlo y respetarlo en su “esenciar” por el cuidado, por el habitar, en su hacerse ser: en su “ecotectura”.

⁷ Habermas, J.; o.c., p. 94