

FACULTAD DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE SEVILLA



Trabajo de Fin de Grado
**DE LA MEDITACIÓN A LA PREGUNTA.
ORTEGA Y HEIDEGGER EN DARMSTADT**
Grado en Filosofía

Alumno: Ignacio Rivero Busto

Tutor: Prof. José Antonio Marín Casanova

Curso 2019/2020

Ignacio Rivero Busto

**DE LA MEDITACIÓN A LA PREGUNTA.
ORTEGA Y HEIDEGGER EN DARMSTADT**

Trabajo de Fin de Grado en Filosofía

Facultad de Filosofía – Universidad de Sevilla

Junio, 2020

Tutor: Prof. José Antonio Marín Casanova

Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía
Política

RESUMEN

Este trabajo es un comentario de las conferencias *Construir, habitar, pensar de Martin Heidegger* y *El mito del hombre allende la técnica* de José Ortega y Gasset, presentadas ambas en agosto de 1951 en la ciudad de Darmstadt con motivo de un Congreso nacional de arquitectura en la ciudad de Darmstadt sobre el tema: "El hombre y el espacio". Atendiendo principalmente al concepto de técnica y su relación con el ser humano repasaremos las intenciones de cada una de las conferencias y destacaremos sus más importante convergencias y divergencias.

Palabras clave: habitar, construir, erigir, pro-ducir, serenidad, modernidad, problema ontológico, inquietud, producir, imposible-real, técnica, Darmstadt.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Arbeit ist ein Kommentar zu den Konferenzen: konstruieren, bewohnen und Denken Martin Heidegger und dem Mythos des Menschen jenseits der Technik José Ortega y Gassets, welche beide im August 1951 in Darmstadt stattfanden. Beweggrund war der National Kongress der Architektur mit dem Thema: "der Mensch und der Raum". Insbesondere berücksichtige ich hierbei das Konzept der Technik und seine Beziehung zum Menschen. Die Intentionen jeder einzelnen Konferenz überarbeitend, betone ich die wichtigsten Konvergenzen und Divergenzen.

Schlüsselwörter: bewohnen, konstruieren, errichten, produzieren, Gelassenheit, die Moderne, ontologisches Problem, Inquietude, Unruhe, dasunmöglicheReale, Die Technik, das Handwerk.

ÍNDICE

1. CONCEPTOS PRELIMINARES	7
1.1. Ortega: La meditación sobre la técnica	8
1.2. Heidegger: La pregunta por la técnica	10
2. HEIDEGGER: CONSTRUIR, HABITAR, PENSAR	12
Introducción	12
2.1. ¿Qué es habitar? Primera pregunta	13
2.1.1. Teleología	13
2.1.2. El construir es ya habitar	14
Etimología	14
Transición semántica	16
Primeras conclusiones	18
2.2. Qué es propiamente habitar	20
Cuidar liberando	21
La cuaternidad: habitar en el mundo	21
2.3. ¿En qué medida pertenece el habitar al construir?	24
Segunda pregunta.	
2.3.1. Construir desde la esencia del habitar	24
La cosa construida en el habitar coliga	24
El espacio humano	26
Pro-ducir: erigir sin habitar	27
2.3.2. Pensar	28
2.4. Ultimaciones	30

3. ORTEGA: EL MITO DEL HOMBRE ALLENDE LA TÉCNICA	34
3.1. Resortes o creación: inquietud y comportamiento técnico.	35
3.2. Anomalía natural: imposible real.	38
3.3. El mito: la enfermedad radical.	41
Naturalmente loco: fantasía, memoria.	42
Interioridad.	43
Elegante, inteligente.	44
Fantasioso, desiderativo.	45
3.4. Conclusiones	46
CONCLUSIÓN	50
BIBLIOGRAFÍA	51

CAPÍTULO 1

CONCEPTOS PRELIMINARES

Las dos conferencias que tratamos son, en valores absolutos, poco extensas; tienen, sin embargo, gran densidad conceptual y tratar un tema que renueva constantemente su vigencia: la técnica. Si bien las conferencias se presentan a mitades del siglo XX, la técnica habrá sido siempre un importante factor a tener en cuenta en cualquier acercamiento antropológico. No es menester un repaso por la historia del concepto o el impacto y evolución de su referencia, pero conviene resaltar que desde el siglo XIX la producción ocupa un papel violentísimamente destacable en las actividades humanas. Aunque Ortega expandiría el concepto de la técnica, tratemos brevemente los últimos sucesos destacables que habrían cambiado sin retroceso el mundo humano y que bien son causados por la técnica material, bien son imposibles sin ella. En lo que refiere a las relaciones humanas, sus hábitos y su modo de vida, la revolución industrial habría expandido exponencialmente un modo de vida eminentemente productor desde el s. XIX: sus descubrimientos –pensemos en el ferrocarril, el barco a vapor o la industria de la producción– que habrían sido en otro tiempo grandes ventajas para ciertas naciones o comunidades se convierten ahora en *necesaria* para la subsistencia de *cada una de ellas*. Si bien la historia humana ha estado en toda época marcada por sus avances técnicos, el siglo XX trae con él la apremiante e ineludible necesidad de la pregunta por la técnica al terreno del pensamiento de una forma abrupta. Si bien el crecimiento material habría sido exponencial, su efecto en el imaginario fue extremadamente rudo: la producción técnica siempre se había amparado bajo el progreso y la ciencia; sin obviar la crítica, presente desde sus inicios, nada tendría que ver con el brusco impacto que tuvo la técnica en la primera y segunda guerra mundial. En la primera, los avances técnicos aplicados al terreno bélico llevarían al hombre a la hasta entonces guerra más devastadora de la historia; y recordemos solo seis años antes de esta conferencia la primera bomba atómica haría explosión poniendo fin a cualquier posible pensamiento inocentemente bondadoso respecto a los avances técnicos.

En este contexto general Ortega y Heidegger son invitados en Darmstadt a hablar en un ciclo nombrado "El hombre y el espacio" con motivo de un Congreso nacional de arquitectura. En este momento en que la pregunta por la técnica y lo técnico requiere ser explorada Heidegger y Ortega tratarán, de modos diferentes, lo que la construcción tiene con el humano y con la técnica. Su respuesta no es ética sino ontológica y, bajo la pregunta general de la técnica, subyace la esencia del concepto de lo artificial.

Cada uno tomaría una posición al respecto: a Ortega le subyace, en la dicotomía natural artificial, el problema ontológico y su relación con la esencia del ser humano. Heidegger por su parte pone en juego una actitud para con la naturaleza que busca romper la dicotomía a la par de destapar un comportamiento que enfrenta los conceptos.

Sin embargo, a extensión de las conferencias y la consecuente densidad conceptual provoca, en algunos puntos, referencias, alusiones o menciones explícitas a otros puntos de su pensamiento. Sin eclipsar los puntos importantes de las conferencias en cuestión, tratamos muy brevemente algunas ideas que aparecen en otras dos conferencias con temáticas parecidas y que se han usado en más ocasiones para aventurar el pensamiento de los autores respecto al concepto de técnica. Estas dos conferencias son: *La pregunta por la técnica* (1994) por parte de Heidegger y *La meditación de la técnica* (1965) de Ortega, que tratamos a continuación.

1. Ortega: La meditación sobre la técnica

Aunque esta conferencia es prolija y llena de intuiciones pregnantas, tan solo haremos un pequeño repaso para llegar a un concepto que nos será básico en la lectura que haremos. Este concepto es el de sobre-naturaleza o segunda naturaleza humana y su relación con la técnica. En un terreno antropológico Ortega definirá los límites de una sobre naturaleza humana en términos de novelista, aludiendo a su necesidad de construirse en el transcurso de la vida; nosotros sin embargo nos centramos en cómo los actos técnicos crean una nueva naturaleza a la que responderá el ser humano, una nueva

naturaleza con nuevas necesidades, deseos y objetivos que traspasarán los límites naturales.

Actos técnicos...no son aquellos en que el hombre procura satisfacer directamente las necesidades que la circunstancia o naturaleza le hace sentir, sino precisamente aquellos que llevan a reformar esa circunstancia eliminando en lo posible de ella esas necesidades, suprimiendo o menguando el azar y el esfuerzo que exige satisfacerlas. (Ortega, 1965: 31)

Ortega nos pone el ejemplo del arco 17. (Ortega, 1965:17) Si bien el arco de caza ayuda a las necesidades biológicas acercando el alimento, el autor refiere a la posible premura del arco musical, que pudo ser creado antes que el instrumento de cacería. En este sentido citamos: "La técnica es la producción de lo superfluo: hoy y en la época paleolítica" (Ortega, 1965: 35). Desde sus albores, es decir, de una manera sustantiva y constante, el ser humano habría estado produciendo enseres que cubrían necesidades que solo le eran propias como humano, y no como ser biológico.

Desde esta idea sencilla la propuesta de una sobre naturaleza, con "sobre deseos" y toda una nueva gama de necesidades no naturales se sucede. Solo habría que mirar a la historia y cómo nos enseña que, aun suponiendo que la técnica ahorrara esfuerzo, el ser humano ha acabado gastando más esfuerzo en la técnica que en las actividades naturalmente necesarias. Tanto así que Ortega avisa aquí de un posible absoluto abstracto, técnico, en el que el futuro del ser humano olvida la artificialidad de la técnica:

El hombre de hoy —no me refiero al individuo, sino a la totalidad de los hombres— no puede elegir entre vivir en la naturaleza o beneficiarse esa sobrenaturaleza. Está ya irremediablemente adscrito a ésta y colocado en ella como el hombre primitivo en su contorno natural. Y esto tiene un riesgo entre otros: como al abrir los ojos a la existencia se encuentra el hombre rodeado de una cantidad fabulosa de objetos y procedimientos creados por la técnica, que forman un primer paisaje artificial tan tupido que oculta la naturaleza primaria tras

él, tenderá a creer que, como ésta, todo aquello está ahí por sí mismo: que el automóvil y la aspirina no son cosas que hay que fabricar, sino cosas, como la piedra o la planta, que son dadas al hombre sin previo esfuerzo de éste. Es decir, que puede llegar a perder la conciencia de la técnica y de las condiciones, por ejemplo, morales en que ésta se produce, volviendo, como el primitivo, a no ver en ella sino dones naturales que se tienen desde luego y no reclaman esforzado sostenimiento. (Ortega, 1965: 86)

Lo que os interesa en lo que resta de este texto es la esencia de la utilidad técnica. Años después, en la conferencia que nos ocupa el estudio, Ortega habrá aceptado completamente la idea de una realidad completamente artificial y abstracta, asumiendo que si el ser humano tiene alguna naturaleza o necesidad, esta es el sobre-mundo artificial y técnico en el que nunca entró, pues le acompaña desde su más tierno inicio.

2. Heidegger: La pregunta por la técnica.

En esta conferencia Heidegger explora dos conceptos que si bien no son necesarios ayudan a aligerar la comprensión del texto que trataremos. Son dos comportamientos opuestos que se pudieran tener con las cosas: el producir y la serenidad (*Gelassenheit*). Tomemos primero el segundo que aunque no más que mentado en la conferencia de Darmstadt, conviene tenerlo en cuenta.

Heidegger contrapone la creatividad griega, *poiesis*, con la técnica moderna separándolas sustancialmente: la primera es una creatividad que libera y la segunda una forma de dominio. Aunque propiamente no habla de serenidad sino de estructuras de emplazamiento (*Gestell*), estas permiten al autor alemán definir un comportamiento ante la Naturaleza tal que es activo pero no dominante, que deja crecer y respeta su esencia sin abandonarla.

La palabra *Gestell* (estructura de emplazamiento) no mienta ahora ningún aparato, ningún tipo de maquinaria. (...) La

estructura de emplazamiento es un modo destinal del hacer salir lo oculto, a saber, lo que provoca. Otro modo destinal como éste es el hacer salir lo oculto que trae-ahí-delante, la poiesis. (Heidegger, 1994: 31).

En este sentido la serenidad es activamente un dejar ser al ente, no un permitir sino un acompañar, ni de un contemplar pasivo. Veremos que la *tékne* es un re-producir y que la actitud humana que guarda la esencia en la técnica es contemplativa, sin embargo, de excluir este concepto, nuestra interpretación de Heidegger resultaría en un ser humano pasivo.

Si tratará explícitamente el concepto de pro-ducción, aunque toma mucho más peso en esta conferencia:

La técnica es un modo del hacer salir lo oculto [...] Con todo, el hacer salir de lo oculto que domina por completo la técnica moderna, no se despliega ahora en un traer-ahí-delante en el sentido de la poiesis. El hacer salir lo oculto que domina en la técnica moderna es una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada (Heidegger, 1994: 15-17).

La técnica moderna, el pro-ducir propio de la contemporaneidad, es un obligar a la presencia. No guarda su libertad ni cuida su esencia porque el ente en cuestión es traído a los ojos de un modo abrupto, dominado para que cumpla un propósito predefinido. De este modo el ente en cuestión es velado, más aún, insignificante, pues ya era requerido de un modo antes de su presentación. Debemos tener en cuenta esta obligación al aparecer en el siguiente capítulo, donde también trataremos la pro-ducción, para evitar pensar en la construcción en términos absolutos, como siempre una pro-ducción. Sabremos que la construcción tiene que ver con la pro-ducción y no con la poiesis o *tekné* por el modo en que el ser humano se vincula con los entes, el respeto que presta a su esencia.

CAPÍTULO 2

HEIDEGGER: CONSTRUIR, HABITAR, PENSAR

INTRODUCCIÓN

Sabíamos que en *Ser y tiempo* Heidegger había destacado la importancia de las preguntas en la investigación por los caminos que abre, las posibilidades que fija y deshecha. En su intervención será directo y apenas dejará un párrafo al público para adentrarse en la investigación. La introducción escueta no es, sin embargo, menos densa de lo que se podría esperar de su estilo: una vez leída, nos serán claros los temas que subyacen al texto y que son, ahora, explícitamente nombrados.

Nos preguntamos:

1º ¿Qué es habitar?

2º ¿En qué medida construir pertenece al habitar?

(Heidegger, 1994: 127)

Veremos de Ortega que no apunta menos alto; a estas preguntas, que funcionan como interesante trama, subyacen grandes cuestiones de la historia de la filosofía contemporáneas y de las preocupaciones filosóficas de Heidegger: si ambas conferencias son interesantes por los temas que tocan, cada una usa motivos destacables.

En el contexto de un congreso de arquitectura con el tema *El hombre y el espacio*, Heidegger encuentra un momento propicio para enlazar los conceptos más básicos que podrían rondar el momento: arquitectura, hombre y espacio se deshojan en el construir y el habitar, cayendo en un prejuicio al que nos llama el autor para la evolución en y de su texto: construcciones de los humanos y habitar de los humanos. No queriendo desvelar –una suerte de analogía quizá, y siendo de Heidegger nos sentimos afortunados– creemos no hacer más que recalcar, sin explicar, los conceptos que ya ha puesto Heidegger en la mesa –en una esquina–, pues adelantamos que son los temas que subyacen a su conferencia y nuestro pequeño estudio: lanza al público el habitar y el construir como temas en debate, eso sí, supeditados a buscar el construir en aquella región a la que pertenece todo lo que es, y anunciamos

con él un halo ontológico. ¿De qué modo se relaciona la construcción—si quiera la arquitectura— con la ontología y el ser? Debemos decirnos, a riesgo de embrutecer el mensaje, para alargar el camino y buscar en él el abanico más amplio de aplicación. La pregunta por la ontología subyace con este primer aviso, que no se volverá a mostrar pasada la primera mitad de la conferencia. Del mismo modo que inicia nombrando el habitar y el construir solo para, acto seguido, revelarlos como secundarios y solo preguntar para soslayar la ontología, comienza la construcción del relato desmintiendo una afirmación que propone, y que para seguir su camino, crearemos primero: el habitar es causa final del construir.

2.1. ¿QUÉ ES HABITAR? PRIMERA PREGUNTA

2.1.1. Teleología

Heidegger ya nos ha marcado los dos conceptos cuyo enfrentamiento, en la epidermis del discurso, punteará su dirección: construir y habitar; sin tomar, en principio, más tiempo que la exposición de los términos, los relaciona con una primera intuición teleológica: “al habitar llegamos, así parece, solamente por medio del construir. Éste, el construir, tiene a aquel, el habitar, como meta”(Heidegger, 1994: 127). La teleología ha quedado en segundo plano y su importancia queda supeditada a la relación del habitar y el construir; en este sentido es en el que la aserción teleológica nos podría pasar desapercibida. Prometemos, sin embargo, una importancia que aún no se ha dejado explicitar y que encuentra su rastro primero bajo dos preceptos: la importancia que tendrá en Ortega y la repetición con que Heidegger lo mienta. Sin entrar en materia, tomamos la teleología solo en la medida en que Heidegger la usa para enlazar las distintas partes del discurso: la usa —y nosotros con él— como prejuicio embrionario, extendido en su público, contra el que arremeter para dinamizar (dinamitar) la relación con la audiencia y sus expectativas (veremos que bajo esta inocente mirada hay más que un recurso para el avance del discurso):

(...) las construcciones destinadas a servir de vivienda proporcionan ciertamente alojamiento; hoy en día pueden incluso tener buena distribución, facilitar la vida práctica, tener precios asequibles, estar abiertas al aire, la luz y el sol; pero ¿albergan ya en sí la garantía de que acontezca un habitar? Por otra parte, sin embargo, aquellas construcciones que no son viviendas no dejan de estar determinadas a partir del habitar en la medida que sirven al habitar de los hombres. (Heidegger, 1994: 127,128)

Raíz de esta pregunta es allanar un camino de renuncia a la teleología (que veremos será recorrido de vuelta, derivando una reflexión que le es propia con el resto de propuestas heideggerianas) y volcar los intentos de distinción del habitar y el construir hacia la continuación de la conferencia y el estudio etimológico.

2.1.2. Construir es ya habitar.

Con ejemplos precisos demuestra a los contertulios que la relación entre nuestros dos conceptos no es de causa final (existen construcciones que no parecen servir de habitáculo) y se propone un análisis etimológico para justificar esta negación: si no es esta su relación hemos de averiguar por qué no lo es y cómo es que pareciera serlo. Dudando la causa del error, lleva el terreno de la duda a los conceptos estudiados: la teleología da paso a la etimología en la justificación de su error y la búsqueda de la esencia.

Etimología

Heidegger nos encara ante la preeminencia del lenguaje en la relación del mundo, siendo que “de entre todas las exhortaciones que nosotros, los

humanos, podemos traer, desde nosotros, al hablar, el lenguaje es la suprema y la que, en todas partes, es la primera”.¹

Más allá: “la exhortación sobre la esencia de una cosa nos viene del lenguaje”(Heidegger, 1994: 128), y nos es absurdo, entonces, reparar en la pregunta de cualquier esencia sin pasar por el lenguaje que evoca la esencia, la etimología.

Se nos muestran cercanas a la homonimia en su etimología², y más que eso: la verdad de estas palabras rebasa la significación que habría tenido un público prejuicioso. Si construir significa originariamente *habitar*³, en su mismo árbol semántico se va mostrando su esencia: vecino, quien habita en la proximidad, hábitat, ambiente esencial –no naturalista–; y en cuanto se acerca a la homonimia surge en el habitar una arista: “no solo habitamos, esto sería casi la inactividad; tenemos una profesión, hacemos negocios, viajamos estando y estando de camino habitamos, ahora aquí, ahora allí”(Heidegger, 1994: 129); el habitar es una acción de base negativa o no es. El ser humano *mora* habitando, habita su mundo aun donde está presente: su presencia está en su mundo. En el edificio vacío del hogar, mientras trabaja, queda el habitar, no es mero habitáculo; del mismo modo no duerme en el campo y lo habita en los surcos por la noche. La referencia de la significación del “habitar” abre sus opciones en el hacer, el hombre está haciendo los caminos mientras aguarda en su casa: el hombre deja de habitar el camino, la calzada es piedra. Habitar no refiere más al habitáculo que a los caminos. Igual que el ser guarda el silencio en los entes, el Habitar guarda silencio, que oímos solo desde la etimología, en las distintas formas de habitar, en sus habitáculos. Dado que la

¹La relevancia de la etimología para el pensamiento Heideggeriano, más allá de la *Kehre*, de las diferentes filosofías a mediados del siglo pasado, es ampliamente reconocida y basta nombrarla en nuestro estudio que, recordemos, tiene la técnica en un horizonte. “¿Es la esencia del lenguaje técnica? ¿Es técnica de la esencia de lenguaje?” son interesantes preguntas que crispan nuestros caminos, si no nuestro destino. De cualquier manera: *El hecho de que nos preocupemos por la corrección en el hablar está bien, sin embargo no sirve para nada mientras el lenguaje siga sirviendo únicamente como medio para expresarnos. De entre todas las exhortaciones que nosotros, los humanos, podemos traer, desde nosotros, al hablar, el lenguaje es la suprema y la que, en todas partes, es la primera.* (Heidegger, 1994: 128); con esto y nuestras conclusiones finales podemos dibujar una analogía entre lenguaje y técnica, a saber: lo posible y lo real, lo natural y lo técnico, y todas las derivaciones del problema ontológico que forman este núcleo. Dedicamos un pequeño comentario en la conclusión sobre el tratamiento de la etimología en Heidegger y Ortega, sin entrar en la naturaleza de este concepto para el pensamiento general de los autores.

²La argumentación de Heidegger es directa, su explicación sería una copia. (Heidegger, 1994: 128)

³*Bauan*, alto alemán antiguo.

investigación se recorre desde la etimología y que empieza allí donde Habitar y construir fueron la misma palabra, Heidegger nos expondrá el sentido del cambio que tuvo la lengua en el tiempo. Solo entonces la etimología nos desvelará la esencia de la construcción.

Transición semántica

El ser humano es en la medida en que habita, el modo en que habita. Antes de retomar el construir, Heidegger ha de alejar un último prejuicio que aún pudiera estar asentado en el público: deshoja los frutos del construir para evitar la identificación con el producir.

La producción (pregunta por la técnica), por ejemplo, de un edificio, no es sino un modo del habitar, construir, que se caracteriza por su ausencia; veremos adelante los requiebros que separan de base ambas acciones pero de momento el autor necesita falsar de principio esta igualdad para evitar lecturas pervertidas. Si consideráramos el habitar como esencia humana e identificásemos la producción con el construir-habitar, podríamos deducir la producción como actividad no típicamente humana, sino esencialmente humana: nada más lejos de la contemplación que Heidegger requiere para escuchar el silencio de las palabras. Habitar no es ningún producir: habitar en el camino no es producir caminos. La producción responde al abandono del habitar, a la perversión de la esencia en la modernidad.

Seguimos: entonces ¿cómo habitar el camino sin haberlo producido? La transición semántica olvida la esencia del ser humano (donde *bin*, *buon*, *bu*, *beo*, formas del antiguo construir *bauen*, se recuerdan en el *ich bin*) como el haber construido olvida el habitar esencial. Del latín rescata *aedificare*, levantar edificios, ligado a *collere*, *cultura*: este *aedificare* es propiamente el construir óntico que Heidegger quiere separar del habitar ontológico del ser humano, extendido en el público:

Este acontecimiento parece al principio como si fuera un simple proceso dentro del cambio semántico que tiene lugar únicamente en las palabras. Sin embargo, en realidad se oculta ahí algo decisivo, a saber:

el habitar no es experimentado como el ser del hombre; el habitar no se piensa plenamente como rasgo fundamental del ser del hombre.(Heidegger, 1994: 129, 130)

Producir el camino en una perversión del habitar dentro del erigir (*aedificare*): olvida su esencia y erige en el pobre mundo de los entes, olvidada ya la esencia del erigir: el construir; la esencia del ser humano: el habitar. Erigir, estar erigiendo, aún recuerda a los hombres el habitar esencial, es su materialización y responderá a las necesidades ontológicas de estos: erigir es ya habitar; así se construiría un mercado donde hubo un templo o un templo donde hubo un ágora; los edificios son la materialización del ser en los hombres, erigirlos la acción con que los hombres desarrollan su ser en el mundo de los entes, pero aun significando al ser. No obstante: "Luego estas actividades reivindicar el nombre del construir y con él la cosa que este nombre designa. El sentido propio del construir, a saber, el habitar, cae en el olvido". (Heidegger, 1994: 129) Esta es la distinción capital entre el producir y el construir: el segundo viene del habitar, ser del humano, y tiene el olvido en su horizonte; el primero tiene el olvido en su corazón, nace ya en el mundo de los entes y no mienta el ser del hombre, su habitar. Su objeto es quimérico y su referencia es sí mismo, el olvido de sí: "producir por producir". Los caminos en el construir unen los lugares lejanos, unen progenie y descendencia en el ser del habitar, la producción del camino, en su olvido de sí, se mantiene en la obsesión, no une para el habitar humano en su ser, sino que expande con el objetivo de sumar, dejando sin caminos necesarios para el habitar y superpoblando los caminos para el producir, no para el habitar de los hombres. El cambio semántico que olvida el sentido hacia el ser de la *aedificare*-erigir es el mismo que olvida del *ich bin* (más concretamente: *wir sind*, aunque esta forma no conserve la raíz de *bauen*) su raíz del construir como habitar:

Sin embargo el hecho de que el lenguaje, por así decirlo, retire al significado propio de la palabra construir, el habitar, testimonia lo originario de estos significados; (...) Pero no por ello enmudece la exhortación inicial del lenguaje; simplemente guarda silencio. El hombre, no

obstante, deja de prestar atención a este silencio.(Heidegger, 1994: 130)

Primeras conclusiones

Escuchando el silencio que Heidegger nos ha desvelado en el lenguaje, encontramos tres exhortaciones. Estas concluyen la primera subparte de la primera pregunta que nos habíamos planteado y empiezan a actuar, de nuevo, como argumento:

- 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.
- (Heidegger, 1994: 130)

En este juego de espejos, el construir y el habitar han quedado entre paréntesis: recordemos de estas que en un principio se anteponen de forma teleológica, decíamos que "Éste, el habitar, tiene a aquel, el construir, como meta"(Heidegger, 1994: 127)y ahora, después de encontrar en ellos una identidad recordamos la segunda pregunta, a la que Heidegger nos encaminaba y que es segundo apartado del pequeño estudio: "¿En qué medida el construir pertenece al habitar?". La identidad que hemos conseguido se rompe en el futuro que sabemos nos depara el texto. Juegan, acontecen, en el silencio al que se retiran, bajo una intuición débil en palabras y, siempre, bajo una intención que leemos en Heidegger. Nuestra indecisión solo se posa en el camino que traza Heidegger; repasemos: nos ha opuesto construir y habitar (dentro de un *telos* causa-final -habitar- del que construir es comienzo) y los ha abrigado en una igualdad, construir es ya habitar. Nos ha deshecho (*despensado*, como dirá Ortega) en la medida en que sin haber dejado de hablar de habitar, ha quedado sorda su definición, su límite. La única referencia: el habitar es el ser del humano.

Nos llama la atención una negación reiterada: la teleología hace mucho que quedó falsada en el prejuicio que evitó Heidegger, sin embargo –como

decíamos el principio del estudio— este ha sido un prejuicio performativo, nombrado por Heidegger en su propia conferencia. ¿Por qué si quiera mencionarlo? Al desmentirla diremos, ¿por qué entonces reiterarla? Y más aún ¿por qué la hemos escogido en el estudio aludiendo, además, la reiteración de Ortega?

Avanzamos rápido con preguntas, estilo pobre, separándonos ligeramente la estructura que tiene Heidegger con su público; público que, recordemos, no somos nosotros. Salvo que considere a su público corto de entendimiento, la continua reiteración de la negación teleológica tiene su solución en la página 129 (Heidegger, 1994: 129). No es la construcción, el modo del habitar, la consecuencia unívoca del ser, la causa final que responde a la casuística unidireccional: el modo en que se muestra el ser sólo es único, inescapable, cuando éste se nos ha ocultado: el habitar significa unívocamente (casuísticamente) construir cuando hemos olvidado el ser del habitar y el construir, es decir, cuando el ser se ha escondido. Toda su red semántica responde entonces a la casuística y no a la teleología de los hechos encaminados al ser: hábitat, hábito, vecindad, son en su expresión solo cuando pierden su relación con el Todo; el hábito es entonces látigo para la esencia del ser del hombre, su chasquido la cristalización habitual, el olvido de la esencia del hábito del hombre, su entorno.

El plano que tratará la teleología es pobre si se trata como mero recurso retórico; con el criterio de riqueza en la lectura propondremos un desdoblamiento de este plano: la teleología es un elemento central para que la materia del texto nos hable del ser y del ente (problema ontológico)⁴. Distinguimos, "artificialmente" en tanto que no se nombra en el texto "de manera natural", con una violencia en las designaciones pero no en los elementos del texto, la casuística y la teleología: la primera es propia expresión de la pro-ducción, la segunda pertenece al mundo allí donde enlaza su ser. El erigir es un modo de expresión del ser, una modalidad del ser en su devenir, erigir es habitar aun *erigiendo-para* ello: esto siempre que sea la relación teleológica, perteneciendo siempre a la esfera ontológica en una categoría que le es propio; muy diferente al erigir de la pro-ducción: sí es expresión de un

⁴No hemos nombrado esta subparte porque no pertenece a su estructura retórica o narrativa sino al material mismo del texto: el problema del ser que tratamos previo a las conclusiones.

modo de habitar, precisamente aquel que olvidó su relación con el ser, que solo tiene relación con la matriz perversa de su olvido: el producir. No erige propiamente para habitar pues el humano ha perdido, en su hábito pervertido, la relación con su esencia. No levanta edificios en la estela del ser y su devenir sino en la infinita suma del pro-ducir: sin medida habitable, en expansión sin objetivo; por eso esta relación sí es casuística: erigir (paralelo a construir) para (casuístico) pro-ducir. El acto paralelo, sin esencia, del habitar, es producir: ocupar las viviendas *para* (re)pro-ducir *más* el mundo.

No obstante, la pregunta teleológica siempre será insuficiente si no aclaramos ciertos puntos, pues “no habitamos porque hemos construido, sino que construimos y hemos construido en la medida en que habitamos, es decir, en que somos” los que habitan (Heidegger, 1994: 130). En la pregunta que sí conserva la esencia del ser humano, del habitar propiamente –y volvemos, con esto, a la epidermis del texto– deducimos que para responder exactamente a su relación, preguntar el construir no tiene sentido sin preguntar por el habitar.

2.1.3 Qué es propiamente habitar

Habiendo deshojado el tupido árbol de nuestras muchas y variadas relaciones con estos conceptos, nos preguntamos con Heidegger: “Pero entonces: ¿en qué consiste la esencia del habitar?” (Heidegger, 1994: 130). Pues nos hemos dicho su primacía respecto al construir, la pérdida *natural* tras el erigir con su ausencia sonora, recogida en el lenguaje así como la ausencia absoluta del abandonante pro-ducir pero, recordemos, nuestra principal pregunta en esta parte que acaba es *¿qué es habitar?* y, en tanto *somos los que habitan*, nuestra esencia es habitar en el modo no casuístico en que lo hacemos, hemos de llegar hasta el comportamiento que nos viene desde nuestra esencia.

Cuidar liberando

Puesto que allí es donde suena su eco, retrocedemos con Heidegger hacia el desvelamiento etimológico. “Escuchemos una vez más la exhortación

del lenguaje”⁵ (Heidegger, 1994: 130). Como antes nos había presentado *buan* del alto alemán antiguo, accedemos ahora a la significación de *wunian* en el gótico, paralelo con *bauen*, pues nos muestra la aproximación más completa en este punto de la investigación. Significa, con las anteriores, el permanecer, el residir pero nos acompaña, añadiendo a la experiencia, *estar satisfecho (en paz)*; *llevado a la paz, permanecer en ella*; recurso, la paz, que nos lleva en el alemán a una relación directa entre paz y liberar: *ferien*, liberar es propio del *wunian*, residir en paz; este residir pacífico es también en el habitar, *bauen*, desde el gótico al alemán. Y sabemos, el *bauen* es, propiamente, el habitar: habitar, entonces, lleva el acto de cuidar liberando:

El verdadero cuidar es algo positivo, y acontece cuando de antemano dejamos a algo en su esencia, cuando propiamente realbergamos algo en su esencia; cuando, en correspondencia con la palabra lo rodeamos de una protección, lo ponemos a buen recaudo. Habitar, haber sido llevado a la paz, quiere decir: permanecer a buen recaudo, apriscado en lo frys, lo libre, es decir: en lo libre que cuida toda cosa llevándola a su esencia. El rasgo fundamental de habitar es este cuidar (mirar por). Este rasgo atraviesa el habitar en toda su extensión.(Heidegger, 1994: 130,131)

La cuaternidad: habitar en el mundo

Pero la carne humana no habita sin más, en ningún lado y ante nadie, habitar ya significa hacerlo en la tierra, y tierra que el humano nombra en el habitar se co-liga con las cuatro dimensiones que la elementan: “«en la tierra» significa «bajo el cielo». Ambas cosas co-significan «permanecer ante los divinos» e incluyen un «perteneciendo a la comunidad de los hombres». Desde una unidad originaria pertenecen los cuatro –tierra, cielo, los divinos y los mortales– a una unidad.” (Heidegger, 1994: 131) La tierra no es un simple espacio baldío, extensión de materia: esta es la que sirviendo, sostiene, la que alberga el fruto exigiendo el trabajo; el cielo, no cúpula inmóvil sino el tempo del

⁵ De nuevo, resumimos los puntos más importantes, puede prestarse más atención en la página 130. (Heidegger, 1994:130)

hombre, inhóspito y hospitalario, que marca las idas y venidas de sus estaciones, el trabajo y el descanso; la dimensión divina no marca preceptos ónticos, sino las señas, huellas, del Dios en su aparecer o desvelamiento, los divinos son mensajeros de la divinidad; los mortales son los únicos que por su esencia son capaces de morir: “Morir significa ser capaz de la muerte como muerte. Sólo el hombre muere, y además de un modo permanente, mientras está en la tierra, bajo el cielo, ante los divinos” (Heidegger, 1994: 131).

Cada una de ellas es cosignificante con las otras, ninguno de los elementos significa de un modo solo sin referir al Todo, la unidad originaria de la que participan y donde se coligan cosignificando. Desatenderlas en su libertad excluye la posibilidad del habitar humano, que cuida la unidad originaria dejándola en su libertad. Sin embargo, el ser humano se encuentra cada vez ante Todo sino en la significación de aquello que enfrenta: cuidarlo en su libertad significa para él llevar cada parte a la cuaternidad original: llevar la tierra a su esencia no significa explotarla infinitamente para beneficio humano, esto sería tratarla en la pro-ducción óntica sino cuidarla en su crecer con los otros Tres; cuidarse cabe el cielo es recibir su bendición e injuria, cuidarse en *serenidad* ante el aparecer del tiempo que marca el tempo de los sucesos, *no hacer del día y la noche una carrera sin reposo*. Los divinos son, aquí, una suerte –en alguna ocasión– de la alteridad heideggeriana. Digo alguna vez porque el texto se da para la interpretación, no para el dictado. Heidegger nos hace saltar a la vista, entre el análisis fenomenológico, es decir, de estructuras estables, la inesquivable temporalidad: *en la desgracia esperan aún la salvación que se les ha quitado*. La relación El hombre del siglo XX con la divinidad es la vivencia trágica de un futuro particular roto: ha de vivir la estela de su pasado, una añoranza que ya le es imposible realizar. Esto, vivir cabe los dioses *en la desgracia de aun esperar una salvación que ya se nos ha quitado*, es comportarse de acuerdo a la serenidad (*Gelassenheit*) tanto para los dioses como para los cielos: es aceptar de la inocencia original las Horas y las Gracias. Por último, los mortales cuidan de sí cabe a la Cuaternidad: cuidan de sí en la medida en que se cuidan en su esencia propia, la muerte⁶, en tanto que se apropian como comunidad de esta y cada vez como individuo y *no significa*

⁶Apuntamos una vez más la estructura teleológica, no casuística, que hemos tratado y Heidegger continúa repitiendo.

en absoluto poner como meta la muerte en tanto que nada vacía. Si comparamos rápidamente, no es –en este texto– la muerte una figura de alteridad, como sí los divinos. El individuo forma parte completa de la comunidad cuando ante estos significa su muerte, como la comunidad acaba dando paso a una nueva y, en tanto haya habitado propiamente, su cese y el nuevo inicio son expresiones del ser en el devenir. Pero el ser humano cuida liberando todo esto en su propia dimensión y por tanto las cuida cabe ellas.

Hasta ahora debía haber quedado claro lo que el habitar es: permanecer al cuidado liberador de la unidad originaria de las dimensiones del mundo en el que los humanos se encuentran inmersos. Ahora nos preguntamos ¿En qué medida pertenece el habitar al construir?

(...) el residir cabe las cosas no es algo que esté simplemente añadido como un quinto elemento al carácter cuádruple del cuidar del que hemos hablado; al contrario: el residir cabe las cosas es la única manera como se lleva a cabo cada vez de un modo unitario la cuádruple residencia en la Cuaternidad. El habitar cuida la Cuaternidad llevando la esencia de ésta a las cosas. Ahora bien, las cosas mismas albergan la Cuaternidad sólo cuándo ellas mismas, en tanto que cosas, son dejadas en su esencia. ¿Cómo ocurre esto? De esta manera: los mortales abrigan y cuidan las cosas que crecen, erigen propiamente las cosas que no crecen. El cuidar y el erigir es el construir en el sentido estricto. El habitar, en la medida en que guarda (en verdad) a la Cuaternidad en las cosas, es, es tanto que este guardar (en verdad), un construir.(Heidegger, 1994: 133)

2.2. ¿EN QUÉ MEDIDA EL CONSTRUIR PERTENECE AL HABITAR? SEGUNDA PREGUNTA

Hemos soslayado, refiriendo a otras conferencias como *La pregunta por la técnica*, parte de una definición negativa del construir que se relaciona con el habitar, la pro-ducción. El acercamiento al habitar nos bosquejaba el construir

que aún guarda su esencia estando cabe los Cuatro, sin embargo ahora Heidegger nos adentra en las consecuencias que debemos esperar de un construir que cuida la cuaternidad, así como como los resultados que hemos de asumir de la pro-ducción, el construir que olvida el habitar cabe las cosas, siempre en rededor de la pregunta que encabeza esta parte del discurso.

2.2.1. Construir desde la esencia del habitar

La contestación a esta pregunta dilucida lo que es propiamente el construir pensado desde la esencia del habitar. Nos limitamos al construir en el sentido de edificar cosas y preguntamos: ¿qué es una cosa construida? Sirva de ejemplo para nuestra reflexión un puente.(Heidegger, 1994: 133)

La cosa construida en el habitar coliga

Dentro de la complejidad del discurso, en el que Heidegger reitera conceptos básicos –como ya apuntamos con la teleología– dejando caminos que la lectura resuelve en dianas sordas con relaciones desveladas entre los conceptos escogidos y evitados, Heidegger elige un puente para delimitar las fronteras de su discurso; de nuevo ejemplo que, pareciendo inocente, representa la extraña frontera entre la simplicidad y complejidad que sus discursos no dejan de tener: el puente nos lleva a la primera de las cualidades de las dimensiones elementales que habíamos apuntado; desde un pensamiento primario ya del puente que coliga, une las ciudades, los caminos, las plazas de los hombres: *Lleva la corriente, las orillas y la tierra a una vecindad recíproca*. La vecindad, que ya habíamos tratado en su relación con el habitar, nos dice que ya hay habitar aun sin haberla nombrado. Aun en falta, es parte; no es sin ella. Igual que el puente coliga el mundo de los hombres en un espacio cercano, en su habitar esta construcción coliga los otros Tres.

Es estable en los cambios del tiempo y del cauce del río: deja al tiempo correr, sobrevive a las riadas y heladas mientras garantiza a los mortales su

camino; coliga en su permanecer Tierra y Cielo con mortales. Cuida el cielo respetando las variaciones de su Gracia en las estaciones con sus obsequios y trabas “como si las lluvias del cielo, en las tormentas, o en el deshielo, se precipitan furiosas contra los arcos, el puente está preparado para los tiempos del cielo y la esencia tornadiza de estos”.(Heidegger, 1994: 134)Respeta sus cambios y es cabe ellos, dado paso a los hombres en su mundo cercano. Une las regiones lejanas en un único y cercano mundo humano, une los paisajes en el camino, los cuida en su libertad, cabe ellos, contemplando la evolución que les ha sido dado

El puente, en arcos pequeños o grandes, atraviesa el río y el barranco –tanto si los mortales prestan atención a lo superado como del camino por él abierto como si se olvidan de él– para que, siempre, ya de camino al último puente, en el fondo aspiren a superar lo que les es habitual y aciago, y de este modo se pongan ante la salvación de lo divino. El puente reúne, como el paso que se lanza al otro lado, llevando ante los divinos.(Heidegger, 1994: 134)

Es la esencia del puente el coligar de acuerdo a la esencia de los otros Tres: el puente coliga según su manera cabe sí tierra y cielo, los divinos y los mortales. Recuerda Heidegger que el coligar es propio de aquello que se nombró como *thing*, una cosa. Habitar cabe la Cuaternidad siendo una *cosa* es su esencia, es decir, en tanto que *cosa* coliga la cuaternidad como *cosa*.

“Nuestro pensar está habituado desde hace mucho tiempo a estimar la esencia de la cosa como algo demasiado pobre” (Heidegger, 1994: 135), nos dice Heidegger, por lo que conviene recordar brevemente cómo ya había defendido el valor de *la cosa*. El empobrecimiento del puente cuando se le dice *cosa* no es sino empobrecimiento del mundo humano, que se expresa también en modo de habitar de las *cosas*, sin embargo, si nos paramos en el puente, averiguamos de él que su modo de ser cosa no se nos da como un ser-ahí como objeto vaciado: el puente en que pensamos no es una gran idea de puente, ni la matemática que lo mantiene (pues la matemática del puente que cruzamos *está ahí*, dentro de él, pero no lo fagocita bajo nuestros pies ni le hace justicia como apunte); el puente que cruzamos no es meramente la

referencia del puente que pensamos, el puente que pensamos no es símbolo del puente que pisamos, pues:

el puente, si es un auténtico puente, no es nunca primero un puente sin más y después símbolo. Y del mismo modo no es tampoco de antemano sólo un símbolo en el sentido de que exprese algo que, tomado en un modo estricto, no pertenece a él. (Heidegger, 1994: 135)

Lo que tiene el puente de cosa no es una incógnita que se esconde tras el puente, *el puente en sí* es aquel al que referiría una *cosa* pobre; en un pensar que no haya abandonado su esencia lo que tiene el puente de *cosa* es, precisamente, que coligue la cuaternidad y que permita al hombre otro medio para habitar cabe la Cuaternidad.

El espacio humano.

Este medio que le permite otra mediación para habitar cabe la Cuaternidad, el puente, es *cosa* en tanto coliga a su modo por *thing-ding*, pero es puente y no otra *cosa* (lo que le aleja de definirse como una *cosa en sí* porque conduce y une a los hombres de modo especial, como cada cosa: de un modo que le es propio. Conectando el mundo de los hombres y los distintos lugares, el puente es más que la piedra donde se anda, es más, la piedra que hace el puente conserva su habitar cabe la Tierra siendo *otra cosa que* una piedra, más que ella: el puente crea un espacio humano, un lugar de los mortales. No hay primero un vacío que se quiere salvar y luego un puente que se erige, ni un espacio vacío de puente que el puente viene a llenar: el vacío de puente solo quedará, llamándolo, cuando el puente caiga; si esto sucediera, el vacío entre las orillas, que pide un puente, es también un lugar de los mortales.

El puente es, ciertamente una cosa de un tipo propio, porque coliga la Cuaternidad de tal modo que otorga (hace sitio a) una plaza. Pero solo aquello que en sí mismo es un lugar

puede abrir un espacio a una plaza. El lugar no está presente ya antes del puente.(Heidegger, 1994: 135)

El puente es un emplazamiento que, habitando cabe Tierra, Cielo y Divinos, habita-con mortales, habita-para mortales en el sentido en que ellos no le exigen más que lo que es: un emplazamiento, un lugar. No *conecta* el mundo de los hombres solo dándoles caminos sino que, lo sepan o no quienes lo usen, lo usan porque ha creado un espacio más para el mundo de los mortales: el puente *hace* el espacio, abriga a los mortales en un espacio que no existía antes de su construcción. Nos subraya Heidegger: “De ahí que los espacios reciban su esencia desde lugares y no desde "el" espacio”(Heidegger, 1994: 136).

Pro-ducir: erigir sin habitar.

Sin embargo, como hemos venido señalando en esta última parte y antes de que nos dé la clave hacia el último elemento que se sucede de la esencia del habitar, no es siempre que se experimente el puente como una cosa tal que *coliga* el mundo dando un espacio nuevo a los hombres. Esta forma del construir que erige sin tener en cuenta el habitar, que ha perdido la esencia de su comportamiento, es la que vamos a llamar pro-ducir, y nos ha servido como frontera que define el habitar propiamente.

El olvido de la esencia de su actuar repercute por completo en las relaciones de la comunidad de los mortales con todo lo que supuso el habitar; todas las esferas en las que se expande vivencialmente, en las que puede experimentar, tanto por lo que experimenta positivamente como lo que podría esperar o se imposibilita, queda definido por la estela del antiguo habitar, ahora desarraigado. Su relación con el espacio, con la estela del lugar que fue el puente, es para estos el espacio mismo y los límites de sus posibilidades son los límites de la nueva definición. Anteriormente el espacio era emplazamiento: Heidegger toma del griego *stadión*, el espacio que es frontera, allí desde donde algo empieza; ahora el espacio no es más un lugar creado para el habitar del hombre, es *spatium* – que nos vale tanto como *extensio*. Mientras que el

espacio de los hombres, en el camino que hace espacio, era algo que siempre nos había aviado distancias, el *spatium* nos añade *extensio*; en vez de salvar la distancia, la genera: los emplazamientos son desplazados de la Cuaternidad y en vez de salvarlas es el caminante quien, salvando las distancias, llega de unos lugares a otros. El puente ya no emplaza nada: es informalidad de longitud medida; medida que es un robo, un supuesto del infinito de indiferencia cualitativa que reina como espacio conceptual preeminente: el habitar, tratar el camino como espacio humano, es en contra del pro-ducir.

En un espacio que está representado sólo como *spatium* el puente aparece ahora como mero algo que está en un emplazamiento, el cual siempre puede estar ocupado por algo distinto o reemplazado por una marca. (Heidegger, 1994: 136, 137)

El puente que antes no valía como mero símbolo, que estaba señalizando el camino de los hombres, se abandona ahora valiendo menos que las matemáticas que lo sostienen: no se construye en el habitar de los hombres, en el emplazamiento cabe la cuaternidad; el puente queda ahí como mero objeto, trozo de *extensio* al que ha sido aplicada la matemática moderna.

2.2.2. Pensar

No debemos obtener por esto una lectura profunda y eminentemente negativa de la matemática ayuda a sostener al puente en la esencia movediza del Cielo, ni hemos de pensar que Heidegger la contrapone a la posibilidad de habitar cabe las cosas cuidándolas en su esencia: igual que no hemos de abandonar al ser humano en un extraño plano que se adhiere a la *extensio*, no hemos de suponer la construcción que ampara como un ejercicio de inconciencia, liderado por un comportamiento errático que, quien sabe por qué, acierta en la solidez del puente o la eficacia de un camino. El pensamiento, hemos de explorar, es también propio del hombre que habita cabe las cosas: como decíamos; igual que el ignorante cruza el puente cruza el puente

habitando cabe los Cuatro el hombre cuando piensa deber poder pensar sin abandonar la esencia del habitar. “Incluso cuando la pérdida de respecto con las cosas que aparecen en estados depresivos, no sería posible en absoluto si este estado no siguiera siendo lo que él es como estado humano, es decir, una residencia cabe las cosas” (Heidegger, 1994: 138). Aquel que rechaza Heidegger, que hemos rechazado hasta ahora en la explicación del habitar y el construir que tiene que ver con el habitar, es aquel que pone en juego el pensamiento cuya única técnica y objetivo es la *abstractio*: la separación. Como la *extensio* hace con los espacios, la abstracción distancia las cosas de su habitar, los Cuatro entre ellos y el hombre de sí.

Tenemos en cuenta, sin embargo, el pensamiento que no es abstracto de sí y que, en su pensar, coliga las partes y las trae a la armonía de los Cuatro:

Si ahora nosotros –todos nosotros– desde aquí pensamos el puente de Heidelberg (...) lo que ocurre más bien es que la esencia de nuestro pensar en el mencionado puente pertenece al hecho de que este pensar aguante en sí la lejanía con respecto a ese lugar (...). Los espacios se abren por el hecho de que se los deja entrar en la habitabilidad de los hombres. Los mortales son; esto quiere decir: habitando aguantan espacios sobre el fundamento de su residencia cabe cosas y lugares.(Heidegger, 1994: 138)

El pensar no comienza, como en la ingeniería de la producción, para generar unidades que funcionen automáticas hasta la llegada de su remplazo más eficaz; el pensar que habitando coliga y cuida en su libertad esencial es aquel que mantiene, en su pensar, la esencia de las cosas. Mantiene de un modo recíproco: bien el puente es puente porque se usa como tal y se mantiene en el pensamiento para su uso pero el pensamiento no esclaviza al puente; bien el hombre conoce las estaciones y las prevé pero también las nombra en su ausencia y no las evita, ni convierte el tiempo del día en la noche; bien el hombre se torna a sí, se medita y en su meditar está cabe las cosas y con los Cuatro, sin abstraer sus pensamientos para formarlos como

extensio; así recibe de los divinos los mensajes y entiende su dolor en la desesperanza que le toca, pero no manipula sus mensajes para hacerlos partícipes de sus producciones. Y no olvidamos, tomando su pequeño ejemplo, “cuando me dirijo a la sala, estoy ya en la salida”, (Heidegger, 1994: 138) que cuando se piensa erigir el puente, ya existe el lugar que este haría, y solo entonces o en su fallo falta el puente.

2.3. ULTIMACIONES

Terminamos nuestra lectura con un pequeño repaso, apuntando algunos límites y atando sus finales en la concordancia del discurso heideggeriano. El puente nos servía como ejemplo perfecto en la conferencia porque –además de la ayuda retórica que supone a la lectura–, como vimos, *admite* e *instala* la Cuaternidad.

El puente, como lo hace un hogar, hace un espacio para el habitar humano cabe los Cuatro; solo que cada uno de estos dos cuida libremente y genera espacio de modos diferentes: no nos dirigimos por el hogar como por el puente, ni descansamos en el puente como lo hacemos en el hogar, aunque vayamos de camino a este y lo mantengamos, como hogar, en el pensamiento que deshace la lejanía. Sin embargo: ambos, puente y hogar, se habitan y en tanto habitados, son cualitativamente habitados de la misma manera: se vive en el puente como se vive en el hogar, se habita el puente *mientras* se habita *en* el hogar como, de-camino-a el hogar, cruzando desde el puente la frontera que marca el inicio de la tierra *propia*, ya se estaba habitando el hogar que espera. No se mora el puente y no es menos habitáculo, no casa menos la complejión de los Cuatro en la simplicidad de la que viene el habitar: “(...) las auténticas construcciones marcan el habitar llevándolo a su esencia y dan casa a esta esencia”.(Heidegger, 1994: 140)

Igual que son habitados de la misma manera en tanto que habitados, son olvidados de la misma manera en el pro-ducir. Desde luego, desde el construir también se mantienen puentes y se ensamblan las paredes del hogar, pero este hogar no casa, no coliga los Cuatro ni es una *thing* que llama a los demás elementos que circundan: las paredes se ponen ante un plano abstracto

de *spatium*, se pegan sobre él como la línea se dibuja en el plano. Aunque quisiera permitir la residencia cabe los Cuatro no es capaz de guardar en su habitar.

Como el construir pro-duce lugares, con la inserción de los espacios, el espacio como *spatium* y como *extensio* llega necesariamente al también al ensamblaje cósmico de las construcciones. Ahora bien, el construir no configura nunca "el" espacio. (Heidegger, 1994: 139)

Heidegger nos tiene un último recordatorio para que acabemos de penetrar en la comprensión de la técnica. Ha esperado hasta el final de la conferencia para mostrar la verdadera referencia de su conferencia, y para esto vuelve a usar la etimología para llevarnos al lenguaje griego y lo que este aún nos puede rescatar. Sabemos ahora, después de la explicación, que lo propio del ser humano es construir cabe la Cuaternidad, que de este modo el hombre habita el mundo y que cuando habita construye, cuando olvida su esencia con los Cuatro, sin embargo, pro-duce infinitamente y erige con un sentido que no le es propio, que no le pertenece y en el que en la actividad misma no se pertenece, pues en este punto el hombre cae en un *producir por producir* en el que no habita sus construcciones. Sin embargo, aunque menos hogares, olvidados del habitar, las casas construidas quieren siempre servir al habitar, se hacen siempre con ese objeto que, desde el pro-ducir, es imposible.

Se puede definir el pro-ducir así: uno aprehende algo correcto y, no obstante, no acierta nunca en su esencia, que es un traer que pone delante. En efecto el construir trae la Cuaternidad llevándola a una cosa, el puente, y pone la cosa delante como un lugar llevándolo a lo ya presente, que ahora, y no antes, está aviado por este lugar. (Heidegger, 1994: 140)

Producir se dice en griego *tíktōo*. A la raíz *tec* de este verbo le pertenece la palabra *tékne*, técnica. Esto para los griegos no significa ni arte ni oficio manual sino: dejar que algo, como esto o aquello, de este modo o de este otro, aparezca en

lo presente. Los griegos piensan la tekne, el pro-ducir, desde el dejar aparecer. La tekne que hay que pensar así se oculta desde hace mucho tiempo en lo tectónico de la arquitectura. (Heidegger, 1994: 140)

Heidegger nos presenta la tékne griega, lo que esta palabra es para los griegos y lo que esta acción significa para ellos. Esto es, un construir que es cada vez y desde su inicio un cuidar la libertad de los Cuatro. La construcción griega es mimesis de los Tres y es para los Tres, porque desde el principio ellos habitan. No erigen edificios sino construcciones, no tienen pro-ductos sino cosas. En su habitar el espacio humano que se genera no distancia al ser humano del Cielo, Tierra o Inmortales sino que estos están siempre ya presentes en la técnica, su tékne es una actividad coligadora, un comportamiento que representa un modo de habitar. De este modo de actuar que es la tékne resulta una relación con lo exterior que no opone Naturaleza a artificialidad, una relación que no enfrenta la creación con la materia ni al hombre con su esencia (a saber, la mortandad). Deja aparecer a aquello a lo que llaman las cosas cuidando así la Cuaternidad, cuidándose así con los otros Tres.

La esencia de construir es dejar habitar. La cumplimentación de la esencia del construir es el erigir lugares por medio del ensamblamiento de sus espacios. *Sólo si somos capaces de habitar podemos construir.*(Heidegger, 1994: 140-141)

Sin embargo, la interpretación que hace Heidegger de la situación actual es pesimista en lo que a la posibilidad de habitar refiere. Todo intento, toda representación o imitación del carácter griego será fallida desde su inicio, pues el carácter del habitar debe nacer ya desde el pensar de la comunidad en la que se muestra el ser, y al ser humano contemporáneo le es infinitamente inalcanzable una posición junto a la Cuaternidad, cuidando en libertad, desde el pensamiento mismo. Así es como se nos enfrentaría lo Natural y lo Artificial sin

remedio, así como el carácter respecto a nuestra mortalidad quedaría reducido a la negatividad, a lo sumo, el intento de evitarla.

El ser humano no se habita y, con ello, no puede cuidar respetando, no puede habitar cabe los Tres. Sin embargo, aún le queda al hombre actuar en pos del habitar, el intento puede ser incompleto pero no por ello ha de ser baldío. La propia conferencia es un ejemplo de ello: al modo de la técnica griega, Heidegger nos ha construido, en la medida en la que la época lo permite, un habitáculo. El camino del ser humano es, por ahora, el intento; el autor alemán representa ese intento en la conferencia. Pretende dejar un espacio al ser humano en el que se vislumbre el camino para volver a habitar.

Igual que Heidegger vuelve, en tanto que puede, a la significación griega, el ser humano contemporáneo tiene la misión de encaminarse a la *tekné*, esperando una relación con el mundo que tiempo atrás perdió. Veremos a continuación de Ortega que no apunta menos alto; a estas preguntas, que funcionan como interesante trama, subyacen grandes cuestiones de la historia de la filosofía contemporáneas y de las preocupaciones filosóficas de Heidegger: si ambas conferencias son interesantes por los temas que tocan, cada una usa motivos destacables. Heidegger ha usado la perdición productora para encaminarnos a un habitar esencial, habitar que imitamos mal por carecer de su esencia coligadora; Ortega, sin embargo, se centrará en un ser humano que no está conminado a la *tékne* que trae el mundo a la esfera humano sino que está condenado a la existencia, a la inquietud.

CAPÍTULO 3

ORTEGA Y GASSET: EL MITO DEL HOMBRE ALLENDE LA TÉCNICA

Hay una diferencia en el caldo de cultivo con el que cuenta el discurso de Ortega respecto al que Heidegger habría presentado: ahora, al público compuesto por técnicos y arquitectos invitados a la conferencia, se suma el alemán como oyente. A Ortega, además, le precede su intervención. Recordémosla: "El buen Dios necesita de *despensadores* para que el resto de animales no se aburran" (Clavileño, 1956: 1) respondía elegante y mordaz una intervención con y contra Heidegger; Ortega contestaba una crítica sobre la utilidad de las reflexiones que acabamos de presentar tachándolas, como salvará Ortega, de *despensamientos*, vacíos de conocimiento y lejos de la posibilidad de aprendizaje en el terreno de la arquitectura. La intervención da protagonismo a Ortega y le recuerda a Heidegger que tiene un adversario filosófico, nunca un detractor, pues tan escueto comentario expresa las diferencias sustanciales en las propuestas de los filósofos respecto a la técnica. Recordemos brevemente que la técnica que propuso Heidegger, como *tekné* griega, tenía una razón *mimética* con los Cuatro: los representaba dentro del espacio o utilidad humana; el desamparo solo llegaba en una época de olvido donde, perdida la conexión con su esencia, el ser humano se es inhóspito, obligado al "producir por producir". La introducción orteguiana es precisa en su enfrentamiento allí donde el *despensar* y el *aburrimiento* del humano toman partida en su naturaleza inhóspita, obligada al movimiento: para Ortega el humano es ya inhóspito en el mundo, es siempre ya impelido al futuro, inquieto, necesita *despensadores* o, más bien, es cuando *despensando*. Esta diferencia radical no dejaría de interesarse en el apunte a la tecnificación de su siglo, desde luego, pero querría buscar una radicalidad a su comportamiento ora errático, ora herrero, que más allá o antes de su valoración se caracteriza por siempre haber sido con el ser humano, tanto más cuanto más avancemos en la historia.

"El buen dios necesita de *despensadores* para que los animales no se aburran" ya ha introducido una interesante conversación entre nuestros dos filósofos, pues el primero habría de sostener la esencia del sentido del habitar

en contra de la pro-ducción incansable que estalla en el siglo XX ("solo construimos en la medida en que habitamos, es decir, hemos de recuperar el habitar")(Heidegger, 1994: 41) mientras que la conferencia de Ortega vendría a falsar la posibilidad de un ser humano en cuyo comportamiento faltara la creación de útiles, no tanto por su utilidad sino más bien por la creación misma; bien sean enseres cuyo uso se caracteriza por el desgaste o productos artísticos, como un poema, cuyo "uso" requiere tiempo, el ser humano se ha caracterizado por crear universos de sentido que distan de la Naturaleza inmediatamente surgida y por cubrir necesidades que no podemos decir naturales.⁷ Ortega explora la esencia por la que el ser humano, fuera o lejos del sentido u olvido de este comportamiento, se ha visto siempre y de modo exponencial ligado al hecho de la técnica y la creatividad.

3.1. RESORTES O CREACIÓN: INQUIETUD Y COMPORTAMIENTO TÉCNICO

Nuestra referencia introductoria es ya el contenido como lo es en la propia conferencia: empieza a marcar caminos y dejar huellas que no dejarán de importar en lo sucesivo. Si bien da elegancia al discurso, el hecho de que pueda ser leído de una forma circular no es mera floritura como tampoco lo sería un símil quimérico: que el contenido de texto esté contenido, en el principio y desde el principio, así como el hecho de que una segunda lectura nos haga cambiar la opinión sobre cada parte no deja de representar el oxímoron que para Heidegger es el ser humano; el ser humano se define, en gran medida al menos, como ser técnico, sin embargo en este ámbito creativo ¿cómo es que se define?, ¿a qué extraña circunstancia se podría deber esto, o mejor dicho, cómo habrase desarrollado tan básica errata? Nosotros, sin embargo, leemos el texto con cierta abstracción; lo reescribimos a la vez en la primera lectura y en las sucesivas, por esto, no evitando el camino, evidenciamos sus posibilidades: la introducción del discurso orteguiano es ya el

⁷Un recuerdo de la primera conferencia, que tratamos en la introducción: "no se sabe si fue primero el arco musical o el arco de cacería". Recordamos: ¿Qué extraña necesidad cubre la melodía dentro de un discurso que explora un universo de sentido propio? Es un hecho tan extraño como la construcción de presas para obtener energía que soporte monedas (una vez abstracto, artificial y sin embargo decisivo en los mundos modernos) virtuales (otra vez abstracto, artificial...).

discurso orteguiano y hemos visto conveniente extraerlo de la anterior introducción.

Ortega comienza la conferencia con la propuesta metódica y el material de la investigación, virando según las propias conclusiones lo exijan. Con respecto al objeto de estudio y sus materiales, tratamos la relación del ser humano con la técnica, el comportamiento técnico del ser humano y su significado que debemos deducir, a la vista de los datos, de una relevancia esencial para entenderlo:

Una de las leyes más claras de la historia universal es el hecho de que los movimientos técnicos del hombre han aumentado continuamente en número y en intensidad, es decir, que la ocupación técnica del hombre –en sentido estricto– se ha desarrollado con un indudable progreso; o, lo que es lo mismo, que el hombre, en una medida creciente, es un ser técnico. Y no hay ningún motivo concreto para creer que eso no seguirá siendo así hasta el infinito. Mientras viva el hombre, hemos de considerar su técnica como uno de sus rasgos constitutivos esenciales, y tenemos que proclamar la siguiente tesis: el hombre es técnico.(Ortega, 1998: 120)

Queda sentenciado, marcado y expandido el radio de acción del concepto *técnica*: en el abanico de sentencias que se pueda exponer respecto a sus relaciones con el ser humano, hemos de despreciar aquella que, en este discurso, no arraiguen en su comportamiento esencial; la dimensión en la que este comportamiento es esencial y el modo en que esto caracterice al ser humano es el camino que seguimos, esperando las consecuencias que se deriven de los resultados a los que lleguemos.

Esbozando su método descriptivo, Ortega mantendrá un débil comportamiento behaviorista solo en tanto que propone buscar los resortes de este comportamiento que es el técnico, es decir, "partimos de movimientos corporales y edificamos sobre ellos la hipótesis de cómo debería ser su interior" (Ortega, 1998: 120), aunque sabemos que no querría simplemente ordenar una

serie de casuística de situaciones y respuestas sino más bien lo usamos para planear con alas cortantes a ras del suelo reflexivo: vamos a ver cómo, desde los prejuicios naturalistas extendidos entre un público que *inutiliza* la reflexión, el bueno filósofo consigue obligar al pensamiento a alzar el vuelo. "En la proposición 'el hombre es técnico', en tanto me conduzca como behaviorista, no tenga idea de lo que significa sujeto"(Ortega, 1998: 120) parecería alejar, tan sólo mínimamente, la diana de la reflexión antropológica. Nos deja sin embargo las señas de una descripción trascendental, una estructura tal que nos explique el comportamiento técnico y que aplique a la comprensión de la estrecha relación del ser humano con este comportamiento.

A caso un último apunte, tan solo una pequeña referencia a las diferencias en el uso de los utensilios técnicos y los enseres artísticos: "Mientras que los utensilios técnicos los desgasta mientras que con los objetos artísticos "el hombre se queda ante ellos" (Ortega, 1998: 121). Esta pequeña diferencia es diversa en el uso, sin embargo la respuesta a esta pregunta, o acaso su meditación, nos aleja del objeto de estudio, el del comportamiento técnico y su significación trascendental – lo trascendental de su significado. Ortega no quiere dejar de nombrar otras producciones humanas, como la poesía, para mirar levemente el estudio sobre las necesidades y la técnica que habría hecho en *La meditación de la técnica*. Cumpliendo un *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatum* esta referencia es un adelanto para quienes la entienden y un aviso para el resto.

Me basta con observar que este caprichoso "X", que lleva la voz cantante, transforma y metamorfosea los objetos de este mundo corpóreo tanto los físicos como los biológicos, de tal suerte que, cada vez más y quizá al final totalmente o casi totalmente, tienen que convertirse en un mundo distinto frente a lo primigenio y lo espontáneo.(Ortega, 1998: 120)

Los conceptos *natural* y *artificial* son recelosos en textos pequeños, si bien veremos cómo su extraña frontera y la contradicción en que se encuentran servirán como motor de combustión a Ortega, no dejará por eso de acotar los problemas más directos que entraña: el ser humano se comporta técnicamente

en orden de un *creatio ex qualio* –al menos–, y en el mismo análisis del comportamiento, sin marcar fuertemente el *artefacto*, sí queda claro que hay una parte de la producción que, de algún modo, tiene un carácter no meramente natural. Si bien de otros animales se podría decir que deforman su medio, es el ser humano del único que podemos decir que "la cosa es de tal índole que para este ser "X" el trabajo técnico, en algún sentido radical, parece el más importante"(Ortega, 1998: 121) y, más allá, siguiendo su evolución, que es previsible que su desarrollo continúe hasta separarse del *mundo natural* e incluso dominarlo. El tiempo que "este sujeto X" usa en la labor técnica es porcentualmente grandísimo y creciente en su historia y, previsiblemente, total en algún futuro.

Pero recordemos nuestra intención behaviorista. Sin duda impostada y retórica, no es por ello menos importante que nos preguntemos desde el humano por las extrañas razones que nos podrían justificar un comportamiento que tiene de suyo, de algún modo, el alejamiento de las mismas causas que lo comportarían: ¿a qué causas responde, o más bien, de qué estímulos ha sido impelido?Cuál es la circunstancia tal, el hecho particular, que activa el resorte técnico en los humanos y que es, a su vez, llave de esta contradicción – contradicción *estqualio*, para más inri.

3.2. ANOMALÍA NATURAL

La opinión de Ortega casa con la que tratamos en la *Meditación de la técnica*: él nos pregunta "¿cómo tiene que estar construido un ser para el cual es tan importante un mundo nuevo? La respuesta es sencilla: por fuerza, un ser que no pertenece a este mundo espontáneo y originado, que no pertenece a él." (Ortega, 1998: 121) Como ya dijimos el principio, el texto es un oxímoron y ahora vemos como cada una de sus partes lo quiere recordar: ¿cómo un ser que nace en la naturaleza puede no pertenecer a ella?, y debemos abandonar un instante las hebras behavioristas y el naturalismo positivo, como querría el mismo Ortega, a sabiendas de que *Natural* no responde al equilibrio de las partes que constituirían un bioma, sino a aquello "simplemente genuino", que en este discurso se opone a lo *artificial* en tanto que no espontáneo; no nos encontramos tampoco ante una *Naturaleza esencial*, sólida, definitoria: esta

corresponde a lo espontáneo, y en su espontaneidad el ser humano, el sujeto "X" que Ortega investiga, se comporta de un modo tal que la mayor actividad que realiza va en contra de la espontaneidad de lo Natural. Esto es, o solo puede ser, porque su lugar no está allí donde las cosas son espontáneas.

Su lugar no está allí donde las cosas son espontáneas y en esta diatriba se ve esencialmente impelido a la búsqueda, a diferencia del resto de especies que ya cuenta espontáneamente con un entramado de estructuras y comportamiento que le atan al mundo. Si acaso tuviera algún lugar, este sería la búsqueda misma de un mundo, por eso está ya siempre evocado a la creatividad, bien sea en la materialización que significa la técnica productora como en la creación de universos de sentido tales como la épica o los cantos religiosos. En esta creación de un segundo mundo, de una segunda naturaleza, que sirva de soporte al contexto de sus actividades, el ser humano sigue siendo "espontáneamente inquieto", en tanto que es naturalmente buscador: si el ser humano es herrero solo lo es desde errante, y su naturaleza –su falta– no le dejaría ocultarse de su falta de armonía para con lo Natural (sea espontáneo o mantenido por sus actividades). Veremos más adelante que por doble partida es el humano impelido a novedades: aquí hago hincapié en su "natural inquietud", subtexto en los comentarios orteguianos, pero el autor querrá exponer en la epidermis del discurso su condición desiderativa e infinita, trágicamente insatisfecho.

La esencia movediza del ser humano, su carácter primeramente desamparado lo convierte así en un ser extraño aún más que movedizo, este extrañamiento es lo que lo convierte en un ser espontáneamente inquieto; pero él no es referencia de su movimiento, sino que su movimiento es desde el sujeto natural de un supuesto estudio naturalista: esencialmente inquieto es apartado desde el inicio, deformado de base, enfermo.

desde el punto de vista de la naturaleza, extrañamiento solo puede significar anomalía negativa en sentido behaviorista, enfermedad, destrucción de la regulación natural de tal ser. Tales destrucciones son sumamente frecuentes en la naturaleza, pero sucede que los seres enfermos, desarreglados, mueren y desaparecen. (Ortega, 1998: 121)

(Las anomalías) no pueden seguir siendo realidad, porque son imposibles, y la ontología tradicional opina –y esta es una opinión nunca puesta en duda, si con razón o sin ella lo veremos más adelante– que lo real tiene que ser posible.(Ortega, 198: 121)

Hemos utilizado, solo en la sucesión de la explicación y para ella, términos tales como "esencialmente movedizo" o "naturalmente errante" pero este oxímoron solo querría recalcar la imposibilidad que el discurso de Ortega está proponiendo: el ser humano es un ser naturalmente enfermo, una anomalía espontánea, un ser que se define como –entre todos y únicamente– aquel que no tiene relación con la naturaleza, que solo nace en ella como una confusión, una falta de ella, un enfermo.

Tenemos ante nosotros ahora el problema de enfrentarnos con un ser, el cual, considerado desde el punto de vista de la naturaleza, ha enfermado, pero que no ha muerto, sino que intenta, enfermo, seguir viviendo, lo cual ha conseguido al menos por algún tiempo; este "algún tiempo" significa el millón de años que, al parecer, ya viene durando el hombre. (Ortega, 1998: 122)

Ya hemos delimitado una parte de nuestros materiales en la investigación: un sujeto que, contra natura, no cesa aunque debería hacerlo por principio. En este momento se nos hace evidente la trama que Ortega (des)teje en el transcurso de la conferencia: la pregunta de la técnica en su relación con el ser humano no se convierte en una pregunta antropológica general, sino que conecta estas regiones del pensamiento (técnica, ser humano, creatividad) con aquella que se ha llamado, desde Leibniz (Cuartango, 2006: 44), el *problema ontológico*, y nos explicita la diferencia entre los dos autores que tratamos: la pregunta por la técnica se traslada a una pregunta antropológica donde, en ambos casos, se responde con una antropología negativa; para Heidegger al ser humano le va la técnica en su ser, sin embargo, lleva actuando dos milenios fuera de su propia esencia; Ortega no nos apunta el ser de su

comportamiento sino la esencia de su tragedia: el ser humano es el imposible real desde su entraña más infantil, es la encarnación del imposible ontológico como los objetos técnicos son la encarnación de su problema elemental: es un ser enfermo.

3.3. EL MITO: LA ENFERMEDAD RADICAL

Con los componentes de la reflexión y los problemas que surgen del orden en que habrían de entrar en escena, Ortega dibuja el mito que da nombre a la conferencia y que es base de su reflexión sobre los temas del simposio. El significado de "mito" se desdobra aquí, formando la palabra sola un oxímoron, en dos valoraciones interpretativas contrapuestas: la primera de las significaciones es excluyente y trata "mito" como una farsa o equivocación. Mito en *El mito del hombre allende la técnica* refiere la imposibilidad de disociar los conceptos "hombre" y "técnica", y sin embargo alude a la exposición misma de sus deducciones y propuestas en forma de una narración; *ton eikotamython* (Platón, *Timeo*: 29D), una *narración probable* que se sabe útil por las enseñanzas que contiene y no por la adecuación a valores histórico-objetivos o criterios narrativos.

Esta narración probable que nos va a presentar Ortega nos va a desentramar la más tierna semilla del planteamiento orteguiano, pero más allá de eso, y sin olvidar los raíles que marca el problema ontológico que es el ser humano, va a presentar otras cualidades esencialmente –antinaturalmente– humanas cuya existencia en nuestra condición está íntima e indivisiblemente unida a la técnica.

No queriendo repetir el mito por completo, y a riesgo de quitarle lo que tiene de mito, exponemos los elementos que cimientan la propuesta y las deducciones orteguianas, esperando –a pesar de todo– no arrebatarse completamente la sucesión en nuestra abstracción, confiando aún en que la narrativa pueda aplicarse en nuestro estudio.

Naturalmente loco: fantasía, memoria.

La gracia conceptual del ingenio de Ortega repite un oxímoron que, sin distraer, anima al espectador y al lector. Su mito pasa por la deformación de un homínido, deformación que habría de ocurrir en el cerebro provocando una sobre estimulación de sus capacidades, esto le habría hecho, *naturalmente, loco*. Sin duda los límites de la explicación son los del mito: por un lado sabemos por zoología que muchos fueron los condicionantes biológicos además del desarrollo cerebral, por otra parte sabemos que la correcta significación del mito es la de su lectura. La enfermedad que porta (que más bien, es) la humanidad es esta contradicción de ser *naturalmente loco*.

Esta deformación representa el discurso de Ortega por el marcado oxímoron, pero la sobre estimulación cerebral es importante solo allí donde lo son las capacidades que proporcionase: la fantasía y la memoria.

Como ustedes saben, los animales superiores que preceden al hombre, como se ha demostrado ya, tienen entendimiento, pero no tienen, o apenas tienen, memoria; o, lo que es lo mismo, no tienen fantasía. (Ortega, 1998: 122)

Casan estas propiedades que marcan el ser humano con el atributo que propone como base, la locura: como no es de extrañar, un animal que no debe estar es el que tendría acceso a las cosas que no están: a la fantasía, a la memoria. Trae delante de sí cosas que nunca existieron así como cosas que ya dejaron de existir, produce imágenes de acontecimientos que ya han sido abandonados por el abrigo natural, el ser humano obtiene acceso a cosas que, naturalmente, no existen o no al menos de un modo inmediato. Trágica e inevitablemente sujeto a su locura, el ser humano, desde la fantasía explota (explora) entidades que guarda en su mundo interior (su posibilidad) – el comportamiento más opuesto que entendemos acerca de la orientación animal.

Interioridad

Pero todas estas posibilidades, estas dos facultades elementales para el ser humano, no están disponibles en el mundo *exterior*, no se adjuntan meramente a la Naturaleza, no es ella quien las soporta pues vienen de la deformación que es el hombre. En su enfermedad radical, el ser humano encuentra fantasía y memoria *en su interior*, sus nuevas capacidades ocurren en un interior que no tardará en mirar. La mirada hacia su interior, provista, naturalmente, por su locura, por su condición enfermiza, contacta con un espacio de realización que no es meramente espontáneo.

los animales dirigen su atención –esto se advierte fácilmente, cuando nos acercamos a la jaula de los monos en un parque zoológico– totalmente hacia el mundo *exterior*, el entorno, porque este mundo circundante es para ellos un horizonte lleno de peligros y riesgos. Pero cuando este animal que se convirtió en el primer hombre encontró tal riqueza en imágenes internas, la dirección de su atención realizó el más grande y patético giro desde fuera hacia dentro. Empezó a prestar atención a su interior, es decir, *entró en sí mismo*, era el primer animal que se encontraba dentro de sí, y este animal que encontró dentro de sí mismo es el hombre. (Ortega, 1998: 123)

Aquello que encuentra en la mirada interior, en el soporte de la realización de su locura, es la humanidad misma. El resultado de la deformación, su enfermedad, le hacen mirar hacia un interior y este interior que representa un cisma infranqueable, una línea sin vuelta a la naturaleza, es la humanidad: el espacio de la enfermedad. El hombre no es espontáneo, acaso lo sería su enfermedad pero la humanidad, razón de la técnica que ha significado su supervivencia, es el más antinatural de los elementos.

Es en este sentido en el que hemos venido diciendo del ser humano que corresponde a un ser inquieto, un ser obligado a caminar, sin pasaje unidireccional. El ser humano no encuentra su esencia sino en una falta natural; propiamente, el primer espacio, el único espacio que ha ocurrido en la historia.

Elegante, inteligente.

Haber encontrado el ser humano es haber encontrado la inquietud, verse primeramente aventurado a las opciones: ante él, más bien, antes que él, el ser humano, es el espacio mismo. Unido a la Naturaleza únicamente en su destino hacia la extinción, no hacerlo, continuar, significa verse obligado a elegir en un mundo que no se rige por la necesidad natural, que no tiene ya que ver con ella. No ha habido otros animales con el desarrollo que llamamos humano (el vacío en el que elegir) porque no tenían las faltas sustanciales –no accidentales– del ser humano:

Los otros animales no tenían ninguna dificultad porque solo encontraban en sí mismos supuestos y esquemas *instintivos* que operaban de un modo mecánico. Pero este ser se encontró, por primera vez ante estos dos proyectos totalmente diferentes: ante los instintivos, que aún le alentaban en él y ante los fantásticos, y por eso tenía que *elegir, seleccionar*. (Ortega, 1998: 123)

En este momento *elige* Ortega un contacto con Heidegger (que apuntaremos meramente en las conclusiones) introduciendo un pequeño comentario etimológico. Como el filósofo alemán habría defendido el valor de los progenitores de su lengua, aquí Ortega defenderá el valor del latín. El español advierte la proximidad entre el *elegans*, el elegante, y la *intellegantia*, propiedad del *intellegans*. El ser humano tiene que elegir, así como es inteligente y elegante: se ve primero *obligado* a elegir, eso le proporciona la inteligencia, el razonamiento. El razonamiento en el que el hombre se hace *elegante* no es el abstracto, que solo es una parte del abanico de su posibilidad intelectual, sino aquel en el que *elige* leyendo sus propias posibilidades, las necesidades pasajeras o voluntades presentes. Saber elegir hace del hombre un ser elegante. No podemos tratar, por desgracia, la pequeña mención que hace a la *razón histórica*, que contempla un razonamiento no abstracto ni absoluto y que, a su vez, recoge el vitalismo de nuestro autor sin asumir el relativismo.

Los latinos llamaban al hecho de elegir, escoger, seleccionar, *eligere*; y al que lo hacía, lo llamaban *eligens* o *elegens*, o *elegans*. El *elegans* o elegante no es más que el que elige y elige bien. (...) Pero aún hay más el latino advirtió –como es corriente en casi todas las lenguas– que después de un cierto tiempo la palabra *elegans* y el hecho del "elegante" –la *elegantia*– se había desvaído algo, por ello era menester agudizar la cuestión y empezó a decir *intellegans*, *intellegantia*: inteligente.(Ortega, 1998: 123)

FantasiOSO, desiderativo.

Su entereza reconstruida, sin embargo, ha provocado en este "X" del que investigamos su faceta del comportamiento técnico, una íntegra disonancia en todas sus posibilidades desiderativas. Disonante, claro, con la Naturaleza, con el exterior que querría que soportase la realización de sus deseos; referencias deseadas que, por nacer de sus fantasías, son entidades *que no están*, que le pertenecen en tanto que ser humano, ser que no es *naturalmente*.

Por ejemplo, queremos ser justos, pero solo lo conseguimos en una ligera aproximación. Quisiéramos poder *conocer*; no obstante, durante milenios y milenios el hombre ha trabajado para conocer y solo ha logrado pequeños conocimientos. Este es nuestro privilegio y nuestra dramática determinación. (Ortega, 1998: 124)

Esta es su condición trágica: el ser humano puede desear lo que no tiene porque su naturaleza enferma le permite el espacio para *elegir* incluso más allá de los brotes meramente naturales. El ser humano es, entonces, desgraciado en la medida en que es ser humano. No somos el animal que consigue o que desea porque somos el animal que fantasea, que elige lo que desea.

Por eso, ante todo, percibe el hombre que precisamente lo que más en el fondo desea es, hasta tal punto imposible, que se siente infeliz. (...) El hombre es, esencialmente, un insatisfecho, y esto –*la insatisfacción*– es lo más alto que el hombre posee. Precisamente porque se trata de una insatisfacción, porque desea tener cosas que no ha tenido nunca. (Ortega, 1998: 124)

3.4. CONCLUSIONES

Somos, sin duda, señoras y señores, hijos de la fantasía. Así pues, todo lo que se llama pensar desde el punto de vista psicológico, desde el extremo de la Psicología, es pura fantasía. ¿Hay algo más fantástico que el punto matemático y la recta? Ningún poeta ha dicho nunca nada que fuese tan fantástico. Todo pensar es fantasía, y la historia universal es el intento de domar la fantasía sucesivamente, en nuevas formas. (Ortega, 1965: 123)

Atendamos ahora al arco que marca Ortega en su camino por esta indagación de la técnica y el ser humano. Notamos, sin duda, cómo los enunciados fueron solo behavioristas para marcar hasta qué punto la definición antropológica es insuficiente en una explicación casuística sencilla, cómo – especialmente encarando la técnica– los enunciados que recuden el comportamiento a resortes activados por medios inmediatos son inadecuados. Atendiendo la falta que estos provocan, Ortega quiere atender a la encarnación del problema ontológico que es el ser humano. Hay que atender a la paradoja de la técnica, en lo que esta tiene de creativa mientras tiende puentes a la insuficiencia humana. Su existencia se explica precisamente por la falta animal, *natural*. No es preciso tampoco atender a la técnica *solo* como una facultad que atiende a la supervivencia: no es una falta de supervivencia sino una falta ontológica de sustancia. Al ser humano le falta naturaleza, eso le permite tanto como le exige la técnica. El ser humano es técnico por enfermo tanto como enfermo por técnico.

Ortega elige la tragedia para ejemplificar el desapego natural humano por la esencia contradictoria e irresoluble del género griego. Como aquel, el hombre está entre la artificialidad y la naturaleza sin que ninguna faceta pese en su existencia de un modo definitivo: si bien es técnico por enfermo solo se le puede decir enfermo desde la naturaleza. Es un loco porque, en su infelicidad, desea la salud animal, natural, cuya realidad está en una categoría distinta a las dicotomías feliz-infeliz, enfermo-saludable. Solo el humano es infeliz porque solo este, por la fantasía de su enfermedad, accede a la felicidad. Solo el humano tiene artificialidad porque, en su distancia, solo él puede ver lo Natural; sin embargo, trágicamente, su entendimiento de esta dicotomía no es el de un razonamiento lógico sino vital, histórico; lo vive en sus entrañas: precisamente porque entiende lo artificial es que lo necesita.

En este punto atendemos a la paradoja que es motor explosivo del discurso: miremos que empezábamos con que animal que, estando enfermo, necesita de la técnica y advirtamos ahora que porque tiene técnica –imaginario, mundo interior– es que es (no está) enfermo; punto en que el oxímoron vuelve a teñir la página: ser naturalmente enfermo. Y su enfermedad es, propiamente, verse *obligado* a *crear*. Enfermo por técnico y técnico por enfermo, imposible por enfermo y real por imposible, el ser humano encarna en el discurso orteguiano el problema ontológico. Problema que nos dice, tradicionalmente, que lo real ha de ser primero posible. Es precisamente su imposibilidad, su lejanía con la Naturaleza, lo que le permite crear, elegir el mundo que ahora le será natural. Este mundo que le es natural, como lo es solo *después*, es un mundo que necesita ser cuidado, creado una y otra vez, de ahí el extraño comportamiento humano, su exponencialmente creciente comportamiento técnico: como el animal busca alimento por naturaleza, el humano se re-crea por sobre-naturaleza. Pero en su cuidar, el ser humano sigue siendo creativo, sigue siendo ontológicamente problemático, sigue siendo enfermo en la nueva naturaleza, sigue siendo esencialmente inquieto, desiderativo, sigue viviendo en el horizonte y cualquier mundo llamará a otro porque existe de modo incompleto; el paralelismo animal no le es suficiente, este cada vez “nuevo mundo” es cada vez insuficiente y es cada vez enfermo en él. Aquí la diferencia inherente con el pensamiento heideggeriano.

Este imposible real que es el ser humano de y por principio, estas posibilidades que le permiten acceder al mundo de la razón vital, es solo a costa de la pérdida del abrigo natural. La deficiencia, entonces, que es el *naturalmente* ser humano, le conmina a buscarse la supervivencia. Siguiendo la línea semántica de su *esencia enferma*, Ortega llama a la técnica la gran *ortopedia* de la humanidad: es aquello que, artificialmente, le permite asemejarse a lo natural, a lo que le faltaría para vivir en consonancia con la naturaleza que le es desprovista. Su falta con la Naturaleza se efectúa en varias categorías, pero hemos fijado nuestra lectura, como Ortega apunta en su discurso, en dos de ellas: en primer lugar, su falta *en la* Naturaleza y, en segundo lugar, su falta *con su* naturaleza, su falta en su propia completitud. Necesita, primero, la *ortopedia* técnica en aras de la supervivencia que la naturaleza le impone. En este sentido es más que un ser finito, es un ser que debería haber finalizado, una mancha en la rectitud natural. Habiendo nacido ya extinto está obligado cada vez a la ortopedia técnica para evitar su único destino natural, destino que solo responde con la negativa. Como habría dicho en la *Meditación de la técnica*, incluso allí donde un ser humano se deja morir de hambre lo hace de un modo distinto al cesar animal, esta muerte es propiamente humana: incluso en su única directriz, el ser humano tiene la oportunidad de robarle a la Naturaleza su acción esencial. En segundo lugar, su falta respecto a sí mismo, su incompletitud esencial, su falta de esencia. La técnica es el ser humano en tanto que su falta le hace ser el ser que crea. En esta categoría, la que el compara consigo mismo, el ser humano es infinito, pues sus límites son indefinidos; la ortopedia es esencial de otro modo: el ser humano es esencialmente ortopedia, *ortopedia técnica* es la materialización del ser que es sus posibilidades en la realización y no los actos de constatación de su esencia. No hay ser humano sin técnica, pues no hay ser humano donde no hay técnica. Desde estas dos categorías, Ortega nos presenta dos razones inalienables por las que el ser humano es esencialmente técnico; de ahí que sea un mito la posibilidad de que haya un ser humano sin técnica.

El nuevo mundo de la técnica es, por tanto, como un gigantesco aparato ortopédico que ustedes, los técnicos, quieren crear, y toda técnica tiene esta maravillosa y –como todo en el

hombre– dramática tendencia y cualidad de ser una fabulosa y grande ortopedia.(Ortega, 1998: 124)

CONCLUSIÓN

Tratamos en primer lugar el tema de la etimología y su significado metódico para cada uno de los autores. En el caso de Heidegger lo deja claro en la misma conferencia:

El hecho de que el lenguaje, por así decirlo, retire al significado propio de la palabra construir, el habitar, testifica lo originario de estos significados; porque en las palabras esenciales del lenguaje, lo que estas dicen propiamente cae fácilmente en el olvido a expensas de lo que estas mientan en primer plano. (Heidegger, 1994: 130)

El lenguaje tiene una relación sustancial con la expresión del ser en el hombre, es otro modo en el que el ser humano puede habitar cabe los Cuatro, por eso es que la etimología tiene un valor fundamental en la investigación heideggeriana. A través de la etimología conocemos la evolución de las palabras, con ello la evolución de la expresión del ser y la relación del ser humano con su modo de manifestación. Es propio de una comunidad que olvida un lenguaje que olvide su esencia, en la medida en que este se haya alejado se propósito sustancial. Para Heidegger el estudio etimológico no es tan solo necesario para la investigación abstracta, sino para la posibilidad de recuperar el habitar, tema de su conferencia.

No concuerda en este punto la opinión que al respecto considera Ortega. Si bien es común al estudio filosófico de siglo XX la importancia que para el ser humano ha tenido y tiene cada vez el lenguaje, el grado de importancia que le da Ortega es menor. En este punto citamos a Thomas Mermall que sobre la etimología en esta conferencia comenta:

Elección-inteligencia-libertad: bonito entimema (silogismo retórico), de cuya corrección, si no de su eficacia, Ortega expresa sus dudas (el argumento etimológico, verdadero o falso, tiene el don de darles a las ideas seriedad y grandiosidad). (Mermall, 2012: 6)

El siguiente punto, que los autores repiten recurrentemente, vuelve a ser un apunte metodológico que hemos nombrado también en varias ocasiones: aquel que refiere a la casuística y la teleología. Ortega lo recuerda en su aceptación y crítica al behaviorismo como método para abordar el estudio del ser humano, llegando así al contrasentido de la técnica. De igual manera el mismo concepto de la segunda naturaleza aleja cualquier posibilidad de una casuística clásica –en pos, sabemos de una razón histórica (Sánchez Cámara 2012: 40)– que sería insuficiente sin una casuística que pudiera soportar las necesidades flexibles y desiderativas que son propias de ser humano.

Ortega propone de igual manera esta insuficiencia: la estructura vital del ser humano no responde a la abstracción a la que este ha llegado en su olvido del ser en la dimensión del pensar. *Construir para habitar* es lo que intenta una comunidad perdida, que ha olvidado su esencia y que por tanto no conoce ya el habitar. La construcción una expresión del habitar, un modo de este, ni siquiera un objetivo inesquivable. La casuística es precisamente una manifestación de la imposibilidad contemporánea de habitar. Sin embargo, el ser humano tiene que tomar conciencia de su error existencial para así poder emprender un camino que de nuevo le hermane con el ser.

El último y más importante tema que tratamos es a técnica como comportamiento humano, idea que ha estado presente todo el trabajo. Cada uno a su modo nos ha propuesto la manera en la que la técnica es sustancial para el ser humano: a través de la actividad de la *tékne* y la actitud *Gelassenheit* Heidegger nos muestra el camino para recuperar la relación esencial humana. Con esto busca deshacer la dicotomía natural-artificial que solo se ejercita en forma de polémica, donde el hombre es para con la naturaleza un dominador y la naturaleza solo se representa al hombre en una muerte infeliz. Las acciones técnicas, objetivo práctico del camino humano para recuperar la relación con el ser, permiten al hombre crear espacios en los que habita cabe los Cuatro. Los resultados de la técnica no son eros productos sino cosas, coligadoras, que desde su vivir en el pensar inicial llevan al hombre a la consonancia con el mundo.

La técnica es para Ortega actividad esencial, inquietud sustancial, carácter constitutivo y necesario para que el ser humano se diga ser humano.

Si bien la *serenidad* heideggeriana no es una invitación a la quietud, esta tiene un carácter reproductor frente a la infinitamente creativa técnica orteguiana; infinita la técnica como así la faceta creativa del ser humano. La única salida del ser humano para aceptar su tragedia en la infinitud es aceptar su ausencia de límites para evitar así una monstruosa búsqueda sin remedio.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

- Heidegger, Martin. Conferencias y artículos. Traducción de Eustaquio Barjau. Ediciones del Serbal. 1994, Barcelona.
- Ortega y Gasset, José. (1998) El mito del hombre allende la técnica. *Teorema*, Vol. XVII/3, pp. 119-124.

2. Consultas

- Ortega y Gasset, José. *Meditación de la técnica*. Editoria Espasa Calpe, 1965, Madrid.
- Heidegger, Martin. Encuentros con Ortega Gasset. Clavileño, *Revista de la asociación internacional de hispanismo*, año VII, número 39, Mayo-Junio 1956, pp.1-2.
- Marcos Alfonso Fernández. (2018). Convergencias entre la sobrenaturaleza de Ortega, la exteriorización de Stegler y la inmunología de Sloterdijk. *Argumentos de razón técnica*, nº 21, pp. 77-91.
- Catalina Barrio y Leticia Basso Monteverde. (2009). Naturaleza, producción y función técnica. Origen y composición de la Umwelt heideggeriana. *Argumentos de Razón Técnica*, nº 12, 2009, pp. 59-77.
- Thomas Mermall. (2012). Ortega contra Pero Grullo, Estrategias Retóricas en "Meditación de la Técnica. *Revista internacional de tecnología, conocimiento y sociedad*, volumen 1, nº1, pp.1-10.
- Ignacio Sánchez Cámara, (2012) Razón Vital de la Técnica. *Revista internacional de tecnología, conocimiento y sociedad*, volumen 1, nº1, pp.37-42.



Ortega y Heidegger en Darmstad (Alemania), Agosto de 1951

Fotografía: Peter Ludwig

