

La técnica, construir, habitar y pensar en Martín Heidegger y José Ortega y Gasset

Parece que la filosofía ha vuelto a estar de moda. De primera, esa es una buena noticia. En los medios académicos se respira un novedoso interés por los grandes pensadores. Se alientan las discusiones y se estimulan las lecturas sobre temas que sólo hasta hace poco preocupaban a pocos.

Los practicantes de las disciplinas fácticas, como la Arquitectura, sienten la necesidad, no se sabe a ciencia cierta por qué motivo, de acercarse a este tipo de reflexiones. Tal vez, eso que se ha dado por llamar la postmodernidad ha dejado esa preocupación. ¡Enhorabuena sea esta corriente para el cultivar el pensar sobre el actuar!

Un colega, filósofo de formación, me hizo descubrir hace unos años lo interesante de los aportes de José Ortega y Gasset en la filosofía de lengua castellana. Aprendí con él a valorar el significado de la obra de este pensador español y lo importante que era pensar en la técnica. Descubrí que Ortega había avanzado un conjunto de reflexiones sobre esta materia¹ que me parecieron novedosas. Expresaban unos puntos de vista distintos a los que se encontraban en la literatura más citada sobre la técnica. Además, me encontré que Ortega resultaba un innovador en el tratamiento del tema, entre otros tantos de su amplia obra, sobre las relaciones del hombre con la naturaleza; es decir, con el ambiente que le rodea.

Era necesario estudiar, pues, más sobre lo que Ortega decía sobre estos temas. Fue entonces cuando descubrí la Conferencia sobre *El mito del hombre allende la técnica*, dictada en 1951, en el Coloquio de los arquitectos alemanes en Darmstadt. Leí, asimismo, la serie de artículos publicados por Ortega en el diario *España*, de Tánger, Marruecos, a propósito de lo ocurrido en ese importante Coloquio en Alemania. Ambos textos me parecieron una revelación y pensé que deberían ser de obligada lectura en una Escuela de Arquitectura que se preciara. Así fue como utilicé en algunas conferencias dictadas a estudiantes de ar-

quitectura algunos de fragmentos de esos trabajos del pensador español. Los más provocadores, por supuesto. Siempre lo hice con el ánimo de sembrar en las mentes de esos futuros arquitectos la reflexión sobre la esencia de su quehacer.

Para esa época desconocía la otra conferencia que los arquitectos alemanes habían oído en esa oportunidad. Se trataba de la conferencia de otro importante pensador del siglo XX. En efecto, Martín Heidegger había presentado también una disertación en el Coloquio de Darmstadt titulada *Construir, habitar, pensar*. La lectura de esta segunda intervención fue también reveladora. Me sorprendió que mucho de lo que mis colegas arquitectos venían haciendo en materia de vivienda y hábitat parecían inspiradas por las palabras del filósofo alemán. Sin siquiera haberlo leído, la práctica de aquellos preocupados por el tema de la vivienda en el país parecía guiada por el pensamiento que Martín Heidegger les había comunicado a los colegas alemanes décadas atrás.

Frente a esta coincidencia pensé que era bueno publicar para su lectura ambas conferencias. Así pues, propuse, la idea a los editores de *Tecnología y Construcción* y en este número de la revista se publican los textos de tan valiosos pensadores del siglo pasado como contribución a la reflexión de las generaciones presentes y futuras de arquitectos. Y, por qué no, también de las pasadas generaciones de arquitectos para meditar sobre lo actuado.

Luis F. Marcano González

¹Entre las que se encuentra «Meditación de la técnica», un curso dictado por Ortega y Gasset, en la Universidad de Verano de Santander, en 1933. Se encuentran publicadas, conjuntamente con otros ensayos sobre ciencia y filosofía, por la Revista de Occidente y Alianza Editorial, en Obras de José Ortega y Gasset, colección editada por Paulino Garagorri, N° 21.

Construir, Habitar, Pensar

Martin Heidegger

En lo que sigue intentamos pensar sobre el habitar y el construir. Este pensar sobre el construir no tiene la pretensión de encontrar ideas sobre la construcción, ni menos dar reglas sobre cómo construir. Este ensayo de pensamiento no presenta en absoluto el construir a partir de la arquitectura ni de la técnica sino que va a buscar el construir en aquella región a la que pertenece todo aquello que es.

Nos preguntamos:

1° ¿Qué es habitar?

2° ¿En qué medida el construir pertenece al habitar?

Al habitar llegamos, así parece, solamente por medio del construir. Éste, el construir, tiene a aquél, el habitar, como meta. Sin embargo, no todas las construcciones son moradas. Un puente y el edificio de un aeropuerto; un estadio y una central energética; una estación y una autopista; el muro de contención de una presa y la nave de un mercado son construcciones pero no viviendas. Sin embargo, las construcciones mencionadas están en la región de nuestro habitar. Ésta va más allá de esas construcciones; por otro lado, sin embargo, no se limita a la vivienda. Para el camionero la autopista es su casa, pero no tiene allí su alojamiento; para una obrera de una fábrica de hilados, ésta es su casa, pero no tiene allí su vivienda; el ingeniero que dirige una central energética está allí en casa, sin embargo no habita allí. Estas construcciones albergan al hombre. Él mora en ellas, y sin embargo no habita en ellas, si habitar significa únicamente tener alojamiento. En la actual falta de viviendas, tener donde alojarse es ciertamente algo tranquilizador y reconfortante; las construcciones destinadas a servir de vivienda proporcionan ciertamente alojamiento; hoy en día pueden incluso tener una 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 en que se sirven al habitar de los hombres. Así pues, el habitar sería en cada caso el fin que preside todo construir. Habitar y construir están el uno con respecto al otro en la relación de fin a medio. Ahora bien, mientras únicamente pensemos esto estamos tomando el habitar y el construir como dos actividades separadas, y en esto estamos representando algo que es correcto. Sin embargo, al mismo tiempo, con el esquema medio-fin estamos desfigurando las relaciones esenciales. Porque construir no es sólo medio y camino para el habitar, el construir es en sí mismo ya el habitar. ¿Quién nos dice esto? ¿Quién puede darnos una medida con la cual podamos medir de un cabo al otro la esencia de habitar y construir? La exhortación sobre la esencia de una cosa nos viene del lenguaje, en el supuesto de que prestemos atención a la esencia de éste. Sin embargo, mientras tanto, por el orbe de la tierra corre una carrera desenfrenada de escritos y de emisiones de lo hablado. El hombre se comporta como si fuera él el forjador y el dueño del lenguaje, cuando en realidad es éste el que es y ha sido siempre

el señor del hombre. Tal vez, más que cualquier otra cosa, la inversión, llevada a cabo por el hombre, de esta relación de dominio es lo que empuja a la esencia de aquél a lo no hogareño. 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 un 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.

¿Qué significa entonces construir? La palabra del alto alemán antiguo correspondiente a construir, *buan*, significa habitar. Esto quiere decir: permanecer, residir. El significado propio del verbo *bauen* (construir), es decir, habitar, lo hemos perdido. Una huella escondida ha quedado en la palabra *Nachbar* (vecino). El *Nachbar* es el *Nachgebur*, el *Nachgebauer*, aquel que habita en la proximidad. Los verbos *buri*, *büren*, *beuren*, *beuron* significan todos el habitar, el hábitat. Ahora bien, la antigua palabra *buan*, ciertamente, no dice sólo que construir sea propiamente habitar, sino que a la vez nos hace una señal sobre cómo debemos pensar el habitar que ella nombra. Cuando hablamos de morar, nos representamos generalmente una forma de conducta que el hombre lleva a cabo junto con otras muchas. Trabajamos aquí y habitamos allí. No sólo habitamos, esto sería casi la inactividad; tenemos una profesión, hacemos negocios, viajamos y estando de camino habitamos, ahora aquí, ahora allí. Construir (*bauen*) significa originariamente habitar. Allí donde la palabra construir habla todavía de un modo originario dice al mismo tiempo hasta dónde llega la esencia del habitar. *Bauen*, *buan*, *bhu*, *beo* es nuestra palabra *bin* (soy) en las formas *ich bin*, *du bist* (yo soy, tú eres), la forma de imperativo *bis*, *sei*, (sé). Entonces ¿qué significa *ich bin* (yo soy) La antigua palabra *bauen*, con la cual tiene que ver *bin*, contesta: *ich bin*, *du bist* quiere decir: yo habito tú habitas. El modo como tú eres, yo soy, la manera según la cual los hombres somos en la tierra es el *Buan*, el habitar. Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar. La antigua palabra *bauen* significa que el hombre es en la medida en que habita; la palabra *bauen* significa al mismo tiempo abrigar y cuidar; así, cultivar (construir) un campo de labor (*einen Acker bauen*), cultivar (construir) una viña. Este construir sólo cobija el crecimiento que, desde sí, hace madurar sus frutos. Construir, en el sentido de abrigar y cuidar, no es ningún producir. La construcción de buques y de templos, en cambio, produce en cierto modo ella misma su obra. El construir (*Bauen*) aquí, a diferencia del cuidar, es un erigir. Los dos modos del construir -construir como cuidar, en latín *collere*, cultura; y construir como levantar edificios, *aedificare*- están incluidos en el propio construir, habitar. El construir como el habitar, es decir, estar en la tierra, para la experiencia cotidiana del ser humano es desde siempre, como lo dice tan bellamente la lengua, lo «habitual». De ahí que se retire detrás de las múltiples maneras en las que se cumplimenta el habitar, detrás de las actividades del cuidar y edificar. Luego estas actividades reivindican el nombre de construir y con él la cosa que este nombre designa. El sentido propio del construir, a saber, el habitar, cae en el olvido.

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 nunca plenamente como rasgo fundamental del ser del hombre. Sin embargo, 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 éstas dicen propiamente cae fácilmente en el olvido a expensas de lo que ellas mientan en primer plano. El misterio de este proceso es algo que el hombre apenas ha considerado aún. El lenguaje le retira al hombre lo que aquél, en su decir, tiene de simple y grande. Pero no por ello enmudece la exhortación inicial del lenguaje; simplemente guarda silencio. El hombre, no obstante, deja de prestar atención a este silencio.

Pero si escuchamos lo que el lenguaje dice en la palabra construir, oiremos tres cosas:

- 1- Construir es propiamente habitar.
- 2- El habitar es la manera como los mortales son en la tierra.
- 3- El construir como habitar se despliega en el construir que cuida, es decir, que cuida el crecimiento... y el construir que levanta edificios.

Si pensamos estas tres cosas, percibiremos una señal y observaremos esto: lo que sea su esencia construir edificios es algo sobre lo que no podemos preguntar ni siquiera de un modo suficiente, y no hablemos de decidirlo de un modo adecuado a la cuestión, mientras no pensemos que todo construir es en sí un habitar. No habitamos porque hemos construido, sino que construimos y hemos construido en la medida en que habitamos, es decir, en cuanto que somos los que habitan. Pero ¿en qué consiste la esencia del habitar? Escuchemos una vez más la exhortación del lenguaje: el antiguo sajón *wuon* y el gótico *wunian* significan, al igual que la antigua palabra *bauen*, el permanecer, el residir. Pero la palabra gótica *wunian* dice de un modo más claro cómo se experimenta este permanecer. *Wunian* significa: estar satisfecho (en paz); llevado a la paz, permanecer en ella. La palabra paz (*Friede*) significa lo libre, *das Frye*, y *fry* significa: preservado de daño y amenaza; preservado de..., es decir, cuidado. *Freien* (liberar) significa propiamente cuidar. El cuidar, en sí mismo, no consiste únicamente en no hacerle nada a lo cuidado. 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 *frye*, lo libre, es decir, en lo libre que cuida toda cosa llevándola a su esencia. El rasgo fundamental del habitar es este cuidar (mirar por). Este rasgo atraviesa el habitar en toda su extensión. Ésta se nos muestra así que pensamos en que en el habitar descansa el ser del hombre, y descansa en el sentido del residir de los mortales en la tierra.

Pero «(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.

La tierra es la que sirviendo sostiene; la que floreciendo da frutos, extendida en roquedo y aguas, abriéndose en forma de plantas y animales. Cuando decimos tierra, estamos pensando ya con ella los otros Tres, pero, no obstante, no estamos considerando la simplicidad de los Cuatro.

El cielo es el camino arqueado del sol, el curso de la luna en sus distintas fases, el resplandor ambulante de las estrellas, las estaciones del año y el paso de una a otra, la luz y el crepúsculo del día, oscuridad y claridad de la noche, lo hospitalario y lo inhóspito del tiempo que hace, el paso de las nubes y el azul profundo del éter. Cuando decimos cielo, estamos pensando con él los otros Tres, pero no estamos considerando la simplicidad de los Cuatro.

Los divinos son los mensajeros de la divinidad que nos hacen señas. Desde el sagrado prevalecer de aquélla aparece el Dios en su presente o se retira en su velamiento. Cuando nombramos a los divinos, estamos pensando en los otros Tres, pero no estamos considerando la simplicidad de los Cuatro.

Los mortales son los hombres. Se llaman mortales porque pueden 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. Cuando nombramos a los mortales, estamos pensando en los otros Tres pero no estamos considerando la simplicidad de los Cuatro.

Esta unidad de ellos la llamamos la Cuaternidad. Los mortales están en la Cuaternidad al habitar. Pero el rasgo fundamental del habitar es el cuidar (mirar por). Los mortales habitan en el modo como cuidan la Cuaternidad en su esencia. Este cuidar que habita es así cóuple.

Los mortales habitan en la medida en que salvan la tierra -*retten* (salvar), la palabra tomada en su antiguo sentido, que conocía aún Lessing. La salvación no sólo arranca algo de un peligro; salvar significa propiamente: franquearle a algo la entrada a su propia esencia. Salvar la tierra es más que explotarla o incluso estragarla. Salvar la tierra no es adueñarse de la tierra, no es hacerla nuestro súbdito, de donde sólo un paso lleva a la explotación sin límites.

Los mortales habitan en la medida en que reciben el cielo como cielo. Dejan al sol y a la luna seguir su viaje; a las estrellas su ruta; a las estaciones del año, su bendición y su injuria; no hacen de la noche día ni del día una carrera sin reposo.

Los mortales habitan en la medida en que esperan a los divinos como divinos. Esperando les sostienen lo inesperado yendo al encuentro de ellos; esperan las señas de su adveni-

miento y no desconocen los signos de su ausencia. No se hacen sus dioses ni practican el culto a ídolos. En la desgracia esperan aún la salvación que se les ha quitado.

Los mortales habitan en la medida en que conducen su esencia propia ser capaces de la muerte como muerte- al uso de esta capacidad, para que sea una buena muerte. Conducir a los mortales a la esencia de la muerte no significa en absoluto poner como meta la muerte en tanto que nada vacía; tampoco quiere decir ensombrecer el habitar con una mirada ciega dirigida fijamente al fin.

En el salvar la tierra, en el recibir el cielo, en la espera de los divinos, en el conducir de los mortales acaece de un modo propio el habitar como el cuádruple cuidar (mirar por) de la Cuaternidad. Cuidar (mirar por) quiere decir: custodiar la Cuaternidad en su esencia. Lo que se toma en custodia tiene que ser albergado. Pero, si el habitar cuida la Cuaternidad, ¿dónde guarda (en verdad) aquél su propia esencia? ¿cómo llevan a cabo los mortales el habitar como este cuidar? Los mortales no serían nunca capaces de esto si el habitar fuera únicamente un residir en la tierra, bajo el cielo, ante los divinos, con los mortales. El habitar es más bien siempre un residir cabe las cosas. El habitar como cuidar guarda (en verdad) la Cuaternidad en aquello cabe lo cual los mortales residen: en las cosas.

Pero 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 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 cuando 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, en tanto que este guardar (en verdad), un construir. Con ello se nos ha puesto en camino de la segunda pregunta: *¿En qué medida pertenece el habitar al construir?*

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 como ejemplo para nuestra reflexión un puente.

El puente se tiende «ligero y fuerte» por encima de la corriente. No junta sólo dos orillas ya existentes. Es pasando por el puente como aparecen las orillas en tanto que orillas. El puente es propiamente lo que deja que una yazga frente a la otra. Es por el puente por el que el otro lado se opone al primero. Las orillas tampoco discurren a lo largo de la corriente como franjas fronterizas indiferentes de la tierra firme. El puente, con las orillas, lleva a la corriente las dos extensiones de paisaje que se encuentran detrás de estas orillas. Lleva la corriente, las orillas y la tierra a una ve-

ciudad recíproca. El puente coliga la tierra como paisaje en torno a la corriente. De este modo conduce a ésta por las vegas. Los pilares del puente, que descansan en el lecho del río, aguantan el impulso de los arcos que dejan seguir su camino a las aguas de la corriente. Tanto si las aguas avanzan tranquilas y alegres, como si las lluvias del cielo, en las tormentas, o en el deshielo, se precipitan en olas furiosas contra los arcos, el puente está preparado para los tiempos del cielo y la esencia tornadiza de éstos. Incluso allí donde el puente cubre el río, él mantiene la corriente dirigida al cielo, recibéndola por unos momentos en el vano de sus arcos y soltándola de nuevo.

El puente deja a la corriente su curso y al mismo tiempo garantiza a los mortales su camino, para que vayan de un país a otro, a pie, en tren o en coche. Los puentes conducen de distintas maneras. El puente de la ciudad lleva del recinto del castillo a la plaza de la catedral; el puente de la cabeza de distrito, atravesando el río, lleva a los coches y las caballerías enganchadas a ellos a los pueblos de los alrededores. El viejo puente de piedra que, sin casi hacerse notar, cruza el pequeño riachuelo es el camino por el que pasa el carro de la cosecha, desde los campos al pueblo; lleva a la carreta de madera desde el sendero a la carretera. El puente que atraviesa la autopista está conectado a la red de líneas de larga distancia, una red establecida según cálculos y que debe lograr la mayor velocidad posible. Siempre, y cada vez de un modo distinto, el puente acompaña de un lado para otro los caminos vacilantes y apresurados de los hombres, para que lleguen a las otras orillas y finalmente, como mortales, lleguen al otro lado. El puente, en arcos pequeños o grandes, atraviesa río y barranco -tanto si los mortales prestan atención a lo superador 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. Tanto si la presencia de éstos está considerada de propio y agradecido de un modo visible, en la figura del santo del puente, como si queda ignorada o incluso arrumbada.

El puente coliga según su manera cabe sí tierra y cielo, los divinos y los mortales.

Según una vieja palabra de nuestra lengua, a la coligación se la llama *thing*. El puente es una cosa y lo es en tanto que la coligación de la Cuaternidad que hemos caracterizado antes. Se piensa, ciertamente, que el puente, ante todo y en su ser propio, es sin más un puente. Y que luego, de un modo ocasional, podrá expresar además distintas cosas. Como tal expresión, se dice, se convierte en símbolo, en ejemplo de todo lo que antes se ha nombrado. Pero el puente, si es un auténtico puente, no es nunca primero puente sin más y luego un símbolo. Y del mismo modo tampoco es de antemano sólo un símbolo en el sentido de que exprese algo que, tomado de un modo estricto, no pertenece a él. Si tomamos el puente en sentido estricto, aquél no se muestra nunca como expresión. El puente es una cosa y sólo esto. ¿Sólo? En tanto que esta cosa, coliga la Cuaternidad.

Nuestro pensar está habituado desde hace mucho tiempo a estimar la esencia de la cosa de un modo demasiado pobre. En el curso del pensar occidental esto tuvo como consecuencia que a la cosa se la representara como un ignotum X afectado por propiedades percibibles. Visto desde esta perspectiva, todo aquello que pertenece ya a la esencia coligante de esta cosa nos parece, ciertamente, como un aditamento introducido posteriormente por la interpretación. Sin embargo, el puente no sería nunca un puente sin más si no fuera una cosa.

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 sólo aquello que en sí mismo es un lugar puede abrir un espacio a una plaza. El lugar no está presente ya antes del puente. Es cierto que antes de que esté puesto el puente, a lo largo de la corriente hay muchos sitios que pueden ser ocupados por algo. De entre ellos uno se da como un lugar, y esto ocurre por el puente. De este modo, pues, no es el puente el que primero viene a estar en un lugar, sino que por el puente mismo, y sólo por él, surge un lugar. El puente es una cosa, coliga la Cuaternidad, pero coliga en el modo del otorgar (hacer sitio a) a la Cuaternidad una plaza. Desde esta plaza se determinan plazas de pueblos y caminos por los que a un espacio se le hace espacio.

Las cosas que son lugares de este modo, y sólo ellas, otorgan cada vez espacios. Lo que esta palabra *Raum* (espacio) nombra lo dice su viejo significado: *raum*, *rum* quiere decir lugar franqueado para población y campamento.

Un espacio es algo aviado (espaciado), algo a lo que se le ha franqueado espacio, o sea dentro de una frontera, en griego *népas*. La frontera no es aquello en lo que termina algo, sino, como sabían ya los griegos, aquello a partir de donde algo comienza a ser lo que es (comienza su esencia). Para esto está el concepto: *ópiouós*, es decir, frontera. Espacio es esencialmente lo aviado (aquello a lo que se ha hecho espacio), lo que se ha dejado entrar en sus fronteras. Lo espaciado es cada vez otorgado, y de este modo ensamblado, es decir, coligado por medio de un lugar, es decir, por una cosa del tipo del puente. De ahí que los espacios reciban su esencia desde lugares y no desde «el» espacio.

A las cosas que, como lugares, otorgan plaza las llamaremos ahora, anticipando lo que diremos luego, construcciones. Se llaman así porque están pro-decidas por el construir que erige. Pero qué tipo de producir tiene que ser este construir es algo que experienciamos sólo si primero consideramos la esencia de aquellas cosas que, desde sí mismas, exigen para su producción el construir como pro-decir. Estas cosas son lugares que otorgan plaza a la Cuaternidad, una plaza que avía siempre un espacio. En la esencia de estas cosas como lugares está el respecto de lugar y espacio, pero está también la referencia del espacio al hombre que reside cabe el lugar. Por esto vamos a intentar ahora aclarar la esencia de estas cosas que llamamos construcciones considerando brevemente lo que sigue.

Primero: ¿en qué referencia están lugar y espacio?, y luego: ¿cuál es la relación entre hombre y espacio?

El puente es un lugar. Como tal cosa otorga un espacio en el que están admitidos tierra y cielo, los divinos y los mortales. El espacio otorgado por el puente (al que el puente ha hecho sitio) contiene distintas plazas, más cercanas o más lejanas al puente. Pero estas plazas se dejan estimar ahora como meros sitios entre los cuales hay una distancia medible; una distancia, en griego *atádlov*, es siempre algo a lo que se ha aviado (se ha hecho espacio), y esto por meros emplazamientos. Aquello que los sitios han aviado es un espacio de un determinado tipo. Es, en tanto que distancia, lo que la misma palabra *stadion* nos dice en latín: un *spatium*, un espacio intermedio. De este modo, cercanía y lejanía entre hombres y cosas pueden convertirse en meros alejamientos, en distancias del espacio intermedio. En un espacio que está representado sólo como *spatium* el puente aparece ahora como un mero algo que está en un emplazamiento, el cual siempre puede estar ocupado por algo distinto o reemplazado por una marca. No sólo eso, desde el espacio como espacio intermedio se pueden sacar las simples extensiones según altura, anchura y profundidad. Esto, abstraído así, en latín *abstractum*, lo representamos como la pura posibilidad de las tres dimensiones. Pero lo que esta pluralidad avía no se determina ya por distancias, no es ya ningún *spatium*, sino sólo *extensio*, extensión. El espacio como *extensio* puede ser objeto de otra abstracción, a saber, puede ser abstraído a relaciones analítico-algebraicas. Lo que éstas avían es la posibilidad de la construcción puramente matemática de pluralidades con todas las dimensiones que se quieran. A esto que las matemáticas han aviado podemos llamarlo «el» espacio. Pero «el» espacio en este sentido no contiene espacios ni plazas. En él no encontraremos nunca lugares, es decir, cosas del tipo de un puente. Ocurre más bien lo contrario: en los espacios que han sido aviados por los lugares está siempre el espacio como espacio intermedio, y en éste, a su vez, el espacio como pura extensión. *Spatium* y *extensio* dan siempre la posibilidad de espaciar cosas y de medir (de un cabo al otro) estas cosas según distancias, según trechos, según direcciones, y de calcular estas medidas. Sin embargo, en ningún caso estos números-medida y sus dimensiones, por el solo hecho de que se puedan aplicar de un modo general a todo lo extenso, son ya el fundamento de la esencia de los espacios y lugares que son medibles con la ayuda de las Matemáticas. Hasta qué punto la Física moderna ha sido obligada por la cosa misma a representar el medio espacial del espacio cósmico como unidad de campo que está determinada por el cuerpo como centro dinámico, es algo que no puede ser dilucidado aquí.

Los espacios que nosotros estamos atravesando todos los días están aviados por los lugares; la esencia de éstos tiene su fundamento en cosas del tipo de las construcciones. Si prestamos atención a estas referencias entre lugares y espacios, entre espacios y espacio, obtendremos un punto de apoyo para considerar la relación entre hombre y espacio. Cuando se habla de hombre y espacio, oímos esto como si el hombre estuviera en un lado y el espacio en

otro. Pero el espacio no es un enfrente del hombre, no es ni un objeto exterior ni una vivencia interior. No hay los hombres y además espacio; porque cuando digo «un hombre» y pienso con esta palabra en aquel que es al modo humano, es decir, que habita, entonces con la palabra «un hombre» estoy nombrando ya la residencia en la Cuaternidad, cabe las cosas. Incluso cuando nos las habernos con cosas que no están en la cercanía que puede alcanzar la mano, residimos cabe estas cosas mismas. No representamos las cosas lejanas meramente –como se enseña en nuestro interior, de tal modo que, como sustitución de estas cosas lejanas, en nuestro interior y en la cabeza, sólo pasen representaciones de ellas. Si ahora nosotros –todos nosotros–, desde aquí pensamos el viejo puente de Heidelberg, el dirigir nuestro pensamiento a aquel lugar no es ninguna mera vivencia que se dé en las personas presentes aquí; lo que ocurre más bien es que a la esencia de nuestro pensar en el mencionado puente pertenece el hecho de que este pensar aguante en sí la lejanía con respecto a este lugar. Desde aquí estamos cabe aquel puente de allí, y no, como si dijéramos, cabe un contenido de representación que se encuentra en nuestra conciencia. Incluso puede que desde aquí estemos más cerca de aquel puente y de aquello que él avía que aquellos que lo usan todos los días como algo indiferente para pasar el río. Los espacios y con ellos «el» espacio están ya siempre aviados a la residencia de los mortales. Los espacios se abren por el hecho de que se los deja entrar en el habitar de los hombres. Los mortales son; esto quiere decir: habitando aguantan espacios sobre el fundamento de su residencia cabe cosas y lugares. Y sólo porque los mortales, conforme a su esencia, aguantan espacios, pueden atravesar espacios. Sin embargo, al andar no abandonamos aquel estar (del aguantar). Más bien estamos yendo por espacios de un modo tal que, al hacerlo, ya los aguantamos residiendo siempre cabe lugares y cosas cercanas y lejanas. Cuando me dirijo a la salida de la sala, estoy ya en esta salida, y no podría ir allí si yo no fuera de tal forma que ya estuviera allí. Yo nunca estoy solamente aquí como este cuerpo encapsulado, sino que estoy allí, es decir, aguantando ya el espacio, y sólo así puedo atravesarlo.

Incluso cuando los mortales «entran en sí mismos» no abandonan la pertenencia a la Cuaternidad. Cuando nosotros –como se dice –meditamos sobre nosotros mismos, vamos hacia nosotros volviendo de las cosas, sin abandonar la residencia cabe las cosas. Incluso 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. Sólo si esta residencia ya determina al ser del hombre, pueden las cosas, junto a las cuales estamos, llegar a no decirnos nada, a no importarnos ya nada.

El respecto del hombre con los lugares y, a través de los lugares, con espacios descansa en el habitar. El modo de habérselas de hombre y espacio no es otra cosa que el habitar pensado de un modo esencial.

Cuando reflexionamos, del modo como hemos intentado hacerlo, sobre la relación entre lugar y espacio, pero también sobre el modo de habérselas de hombre y espacio, se hace una luz sobre la esencia de las cosas que son lugares y que nosotros llamamos construcciones.

El puente es una cosa de este tipo. El lugar deja entrar la simplicidad de tierra y cielo, de divinos y de mortales a una plaza, instalando la plaza en espacios. El lugar avía la Cuaternidad en un doble sentido. El lugar admite a la Cuaternidad e instala a la Cuaternidad. Ambos, es decir, aviar como admitir y aviar como instalar se pertenecen el uno al otro. Como tal doble aviar, el lugar es un cobijo de la Cuaternidad o, como dice la misma palabra, un Huis, una casa. Las cosas del tipo de estos lugares dan casa a la residencia del hombre. Las cosas de este tipo son viviendas, pero no moradas en el sentido estricto.

El producir de tales cosas es el construir. Su esencia descansa en que esto corresponde al tipo de estas cosas. Son lugares que otorgan espacios. Por esto, el construir, porque instala lugares, es un instituir y ensamblar de espacios. Como el construir produce lugares, con la inserción de sus espacios, el espacio como spatium y como extensio llega necesariamente también al ensamblaje cósmico de las construcciones. Ahora bien, el construir no configura nunca «el» espacio. Ni de un modo inmediato ni de un modo mediato. Sin embargo, el construir, al producir las cosas como lugares, está más cerca de la esencia de los espacios y del provenir esencial «del» espacio que toda la Geometría y las Matemáticas. Este construir erige lugares que avían una plaza a la Cuaternidad. De la simplicidad en la que tierra y cielo, los divinos y los mortales se pertenecen mutuamente, recibe el construir la indicación para su erigir lugares.

Desde la Cuaternidad, el construir toma sobre sí las medidas para toda medición transversal de los espacios y para todo tomar la medida de los espacios que están cada vez aviados por los lugares instituidos. Las construcciones mantienen (en verdad) a la Cuaternidad. Son cosas que, a su modo, cuidan (miran por) la Cuaternidad. Cuidar la Cuaternidad, salvar la tierra, recibir el cielo, estar a la espera de los divinos, guiar a los mortales, este cuádruple cuidar es la esencia simple del habitar. De este modo, las auténticas construcciones marcan el habitar llevándolo a su esencia y dan casa a esta esencia.

Este construir que acabamos de caracterizar es un dejar habitar distinto de los demás. Si es esto de hecho, entonces el construir ha correspondido ya a la exhortación de la Cuaternidad. Sobre esta correspondencia permanece fundado todo planificar que, por su parte, abre a los proyectos las zonas adecuadas para sus líneas directrices.

Así que intentamos pensar desde el dejar habitar la esencia del construir que erige, experimentamos de un modo más claro dónde descansa aquel producir como una actividad cuyos rendimientos tienen como consecuencia un resultado, la construcción terminada. Se puede representar el pro-

ducir así: uno aprehende algo correcto y, no obstante, no acierta nunca con 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.

Producir (*hervorbringen*) se dice el griego *tiktō*. A la raíz *tec*, de este verbo pertenece la palabra *téxvn*, 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 *téxvn*, el producir, desde el dejar aparecer. La *téxvn* que hay que pensar así se oculta desde hace mucho tiempo en lo tectónico de la arquitectura. Últimamente se oculta aún, y de un modo más decisivo, en lo tectónico de la técnica de los motores. Pero la esencia del producir que construye no se puede pensar de un modo suficiente a partir del arte de construir ni de la ingeniería ni de una mera copulación de ambas. El producir que construye tampoco estaría determinado de un modo adecuado si quisiéramos pensarlo en el sentido de la *téxvn* griega originaria sólo como un dejar aparecer que trae algo producido como algo presente en lo ya presente.

La esencia del construir es el 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. Pensemos por un momento en una casa de campo de la Selva Negra que un habitar todavía rural construyó hace siglos. Aquí la asiduidad de la capacidad de dejar que tierra y cielo, divinos y mortales entren simplemente en las cosas ha erigido la casa. Ha emplazado la casa en la ladera de la montaña que está a resguardo del viento, entre las praderas, en la cercanía de la fuente. Le ha dejado el tejado de tejas de gran alero, que, con la inclinación adecuada, sostiene el peso de la nieve y, llegando hasta muy abajo, protege las habitaciones contra las tormentas de las largas noches de invierno. No ha olvidado el rincón para la imagen de nuestro Señor, detrás de la mesa comunitaria; ha aviado en la habitación los lugares sagrados para el nacimiento y «el árbol de la muerte», que así es como se llama allí al ataúd; y así, bajo el tejado, a las distintas edades de la vida les ha marcado de antemano la impronta de su paso por el tiempo. Un oficio, que ha surgido él mismo del habitar, que necesita además sus instrumentos y sus andamios como cosas, ha construido la casa de campo.

Sólo si somos capaces de habitar podemos construir. La indicación de la casa de campo de la Selva Negra no quiere decir en modo alguno que deberíamos, y podríamos, volver a la construcción de estas casas, sino que ésta, con un habitar que ha sido hace ver cómo este habitar fue capaz de construir.

Pero el habitar es el rasgo fundamental del ser según el cual son los mortales. Tal vez este intento de meditar en pos del habitar y el construir puede arrojar un poco más de luz sobre el hecho de que el construir pertenece al habitar y sobre todo sobre el modo como de él recibe su esencia. Se habría

ganado bastante si habitar y construir entraran en lo que es digno de ser preguntado y de este modo quedaran como algo que es digno de ser pensado.

Sin embargo, el hecho de que el pensar mismo, en el mismo sentido que el construir, pero de otra manera, pertenezca al habitar es algo de lo que el camino del pensar intentado aquí puede dar testimonio.

Construir y pensar son siempre, cada uno a su manera, ineludibles para el habitar. Pero al mismo tiempo serán insuficientes para el habitar mientras cada uno lleve lo suyo por separado en lugar de escucharse el uno al otro.

Serán capaces de esto si ambos, construir y pensar, pertenecen al habitar, permanecen en sus propios límites y saben que tanto el uno como el otro vienen del taller de una larga experiencia y de un incesante ejercicio.

Intentamos meditar en pos de la esencia del habitar. El siguiente paso sería la pregunta: ¿qué pasa con el habitar en ese tiempo nuestro que da que pensar? Se habla por todas partes, y con razón, de la penuria de viviendas. No sólo se habla, se ponen los medios para remediarla. Se intenta evitar esta penuria haciendo viviendas, fomentando la construcción de viviendas, planificando toda la industria y el negocio de la construcción. Por muy dura y amarga, por muy embarazosa y amenazadora que sea la carestía de viviendas, la auténtica penuria del habitar no consiste en primer lugar en la falta de viviendas. La auténtica penuria de viviendas es más antigua aún que las guerras mundiales y las destrucciones, más antigua aún que el ascenso demográfico sobre la tierra y que la situación de los obreros de la industria. La auténtica penuria del habitar descansa en el hecho de que los mortales, primero tienen que volver a buscar la esencia del habitar, de que tienen que aprender primero a habitar. ¿Qué pasaría si la falta de suelo natal del hombre consistiera en que el hombre no considera aún la propia penuria del morar como la penuria? Sin embargo, así que el hombre considera la falta de suelo natal, ya no hay más miseria. Aquella es, pensándolo bien y teniéndolo bien en cuenta, la única exhortación que llama a los mortales al habitar. Pero ¿de qué otro modo pueden los mortales corresponder a esta exhortación si no es intentando por su parte, desde ellos mismos, llevar el habitar a la plenitud de su esencia? Llevarán a cabo esto cuando construyan desde el habitar y piensen para el habitar.

Texto extraído del libro *Conferencias y Artículos* de Martin Heidegger. Colección La Estrella Polar, Ediciones del Serbal, Madrid, 1994.

El mito del hombre allende la técnica¹ / José Ortega y Gasset

1. Conferencia dictada en el Coloquio de Darmstadt

Señoras y señores:

No puedo llegar al coloquio auténtico, pues para ello me falta lo más importante. Para el coloquio me falta precisamente el lenguaje; lo que suena a algo heideggeriano, porque quiero parecerme a nuestro gran Heidegger, que no gusta, como los otros hombres, de detenerse sólo en las cosas, sino sobre todo —y esto es muy peculiar en él— en las palabras. Pero aun hablando en forma de monólogo, me veo obligado a pedirles perdón por las erosiones que necesariamente he de cometer contra la gramática alemana.

El hombre, la vida, son un acontecer interno y no otra cosa; ello es patente. Por eso sólo se puede hablar del hombre y de la vida si se habla desde dentro. Si queremos hablar en serio del hombre, sólo puede hacerse desde dentro, desde dentro *propio*, y, por tanto, sólo se puede hablar *de sí mismo*. Todo lo demás que podemos decir de otros hombres, de otras vidas o del hombre en general hay que considerarlo como afirmaciones *derivadas de modo secundario* y abstractas; por tanto, no como afirmaciones evidentes, sino construidas sobre la base de presupuestos e indicios. Así tenemos dos imágenes distintas del hombre: la imagen *interna*, que es la verdadera por su origen pero que se refiere al hombre *propio*, y la imagen *externa*, que es la que nos formamos del *otro* hombre, como individuo o como hombre en general. Si queremos construir una teoría sobre el hombre, resulta extremadamente fructífero dejar que estas dos intuiciones o aspectos choquen entre sí. Pero al hacerlo, al menos no debemos olvidar que uno de ellos es primario y evidente, mientras el otro es secundario y elaborado. Si se considera al hombre —desde fuera— como el otro, el mejor método es el behaviorista, la investigación del comportamiento. No nos interesa saber ahora si este método tiene sentido; nos basta con reconocer lo que es indudable, es decir, que contemplar al hombre desde fuera, observar y analizar su conducta externa es una gimnasia intelectual fértil, sobre todo si no nos detenemos en ello, sino que partimos de sus movimientos corporales y edificamos sobre ellos la hipótesis de cómo debería ser en su interior un ser que, visto desde fuera, está así constituido.

Entre los movimientos del otro hombre, que podemos observar, hay un grupo muy interesante: los movimientos *técnicos*. Se trata de los manejos que realiza el hombre cuando fabrica un objeto. 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 este 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 indefinidamente. Mientras el hombre viva, hemos de considerar su técnica como uno de sus rasgos constitutivos esenciales, y

tenemos que proclamar la tesis siguiente: el hombre es técnico. En esta breve proposición quisiera mantenerme, por ahora de un modo provisional y como behaviorista, aunque, desde luego, como un investigador «trascendental» de la conducta; en el supuesto de que esto no se acercara demasiado al cuadrado redondo. En la proposición «el hombre es técnico», en tanto me conduzca como behaviorista, no tengo ni idea de lo que significa el sujeto. Ante mí sólo encuentro a un «X», que se mueve y conduce como técnico. Se trata, pues, de plantearnos la cuestión de cómo diablos ha de ser, por sí, un ser que se dedica a la técnica.

Para mi contexto actual no necesito desplazarme a problemas concretos de la actividad técnica. 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, se convierten y originan un mundo distinto frente a lo primigenio y lo espontáneo. Parece evidente que el «X», que es técnico, pretende crearse un mundo nuevo. La técnica, por tanto, es creación, *creatio*. No una *creatio ex nihilo* —de la nada—, pero sí, en cambio, una *creatio ex aliquo*.

¿Por qué y para qué esta aspiración de crear otro mundo?
¿Por qué y para qué? La pregunta no es tan fácil de contestar porque estos movimientos fabriles se separan en dos direcciones diferentes. Frente a la construcción de máquinas, al cultivo del campo, etc., se halla la creación de cuadros, columnas, instrumentos musicales, bellos atavíos y lo que pertenece a la arquitectura; arte, precisamente, de la construcción. Hallamos ante nosotros, pues, tanto los utensilios técnicos como los enseres artísticos. No puedo ahora diferenciar entre sí los dos tipos de instrumentos; sólo diremos que hay una notable diferencia entre lo que el hombre hace con los utensilios técnicos y su comportamiento con los enseres artísticos, cuando ya los ha creado. El hombre gasta y desgasta los instrumentos técnicos, es decir, cuando ya los ha fabricado, los pone en funcionamiento, los hace *funcionar*. Y ello es un auténtico hacer del hombre. Pero frente a los objetos artísticos, el hacer del hombre no resulta tan simple. No los gasta, ni mucho menos los desgasta. Se queda ante ellos; incluso en el caso de que lea, por ejemplo, algún poema. La lectura es, ciertamente, un hacer, pero un hacer que, materialmente, no tiene nada que ver con los poemas.

Vamos a prescindir del contraste entre la actitud del hombre en uno y otro caso. Vamos a ocuparnos sólo de lo que hace con los instrumentos técnicos. Lo primero que nos salta a la vista es lo siguiente: en la actividad técnica del hombre destaca la faceta puramente cuantitativa, es decir, la ocupación técnica es la que absorbe la mayor parte del tiempo de la mayoría de la humanidad, al menos occidental y americana. Ninguna otra ocupación puede compararse con ella. La cosa es de tal índole que para este ser «X» el trabajo técnico, en algún sentido radical, parece el más importante. Ahora

bien, seguimos preguntando: ¿Cómo tiene que estar constituido un ser para el cual es tan importante crear un mundo nuevo? La respuesta es sencilla: por fuerza, un ser que *no* pertenece a este mundo espontáneo y originario, que no se acomoda en él. Por ello no se queda tranquilamente incluido en él como los animales, las plantas y los minerales.

El mundo originario es lo que, de modo tradicional, llamamos «naturaleza». Sin duda, en rigor, no *hay* naturaleza, se trata de una *idea*, de una *interpretación* del mundo genuino. Pero esta «idea» es fértil para nosotros. Vemos que el ser «X» está metido en la naturaleza, pero *no pertenece a la naturaleza*. Esto resulta bastante extraño. ¿Cómo un ser, que es una parte de la naturaleza, puede no pertenecer a ella? Entendemos que pertenece a la naturaleza todo aquello que se halla en relación positiva con ella; quiero decir, todo lo que tiene con esta «idea» una estructura homogénea, esto es, dicho un poco en broma, todo lo que es natural. Pero a nosotros nos parece que el ser «X» anda por ahí flotante, como un ente no natural, porque, aunque inserto en la naturaleza, es extraño a ella.

Esta situación doble, ser una parte de la naturaleza y sin embargo estar el hombre precisamente frente a ella, sólo puede producirse mediante un *extrañamiento*. Así pues, este ser —el hombre—, no sólo es extraño a la naturaleza, sino que ha partido de un extrañamiento. Desde el punto de vista de la naturaleza, extrañamiento sólo puede significar —en sentido behaviorista— anomalía negativa, es decir, enfermedad, destrucción de la regulación natural de tal ser. Tales destrucciones son sumamente frecuentes en la naturaleza, pero sucede que los seres enfermos, desreglados, mueren y desaparecen. No pueden seguir siendo realidad, porque son imposibles, y la ontología tradicional opina —y ésta es una opinión nunca puesta en duda, si con razón o sin ella lo veremos más adelante— que lo real tiene que ser posible.

Hemos ido a caer en las más profundas honduras de la filosofía, sin habérselo propuesto, porque tal vez el enigma más profundo de la filosofía se encuentre tras la relación entre posibilidad y realidad, como nos ha enseñado el inmortal Leibniz².

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. Considerado desde la naturaleza como enfermo el hombre es imposible, pero en la medida que está ahí, vale como ser real, a pesar de ser al propio tiempo antinatural. Tendríamos el maravilloso fenómeno de algo que aun siendo imposible es, independientemente de ello, real, lo cual labora violentamente contra toda la tradición filosófica. La cuestión se ha hecho tan áspera, que nos sentimos ya en el límite del pensar conceptual. (De otra parte, no conocemos suficientes he-

chos acerca del origen del hombre.) Por tanto, no nos podemos servir de aquello que se llamaba la razón pura, la razón de los matemáticos y de los físicos; pero sí de aquello que yo considero lo más nuevo e importante para el hombre de hoy, y que llamo la *razón histórica*. Es precisamente aquello que hasta ahora se ha llamado sinrazón. En un caso similar, Platón, con una profunda conciencia del sentido que ello tenía, se trasladó hacia el mito.

(Perdónenme, he dado varias conferencias en Munich y he tenido un trabajo agobiante, sin que me quedara ni un minuto para preparar adecuadamente la presente intervención). Hasta aquí lo que he previsto de mi conferencia. Ahora tengo que nadar libremente; desde luego, les hago a ustedes responsables de un eventual naufragio en el que pudiera morir ahogado.

Hablemos ahora del mito que encontramos *allende la técnica*. El animal que se convirtió en el primer hombre habitaba, al parecer, en los árboles —la cosa es bastante conocida—, era un habitante arborícola. Por eso su pie está formado de modo que no es adecuado para caminar sobre el suelo, sino más bien para trepar. Como habitaba en los árboles, también vivía sobre terrenos pantanosos en que abundan enfermedades epidémicas. Vamos a imaginar —sólo estoy contando un mito— que esta especie enfermó de malaria, o de otra cosa, pero no llegó a morir. La especie quedó intoxicada, y esta intoxicación trajo consigo una hipertrofia de los órganos cerebrales. Esta hipertrofia acarrió, a su vez, una hiperfunción cerebral... y en ello radica todo. Como ustedes saben, los animales superiores que preceden al hombre, conforme se ha demostrado, tienen entendimiento, pero no tienen, o apenas tienen memoria; o, lo que es lo mismo, no tienen fantasía, la cual, igual que la memoria, es productiva a veces y otras, improductiva. Los pequeños chimpancés, por ejemplo, olvidan en seguida lo que les ha pasado, aunque son bastante inteligentes; más o menos lo que les pasa a muchos hombres, cuando no disponen de ningún material para su entendimiento y por eso no pueden seguir desarrollando un asunto. Pero este animal que se convirtió en el primer hombre, se ha encontrado súbitamente en sí mismo una enorme riqueza de figuras imaginarias. Estaba, «naturalmente», loco; tan lleno de fantasía como no la había tenido ningún animal antes que él, y esto significa que frente al mundo circundante era el único que encontró, en sí, un *mundo interior*. Tiene un interior, un *dentro*, lo que otros animales no pueden tener en absoluto. Y esto trajo consigo el más maravilloso de los fenómenos, que es imposible explicar desde el punto de vista puramente zoológico, porque es lo más opuesto de lo que podemos imaginarnos acerca de la orientación natural de la atención en los animales. 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 siempre de peligros y riesgos. Pero cuando este animal —que se convirtió en el primer hombre— se encontró

tal riqueza de 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 ha entrado en sí mismo es el hombre.

Pero aún quiero proseguir con esta narración, con esta patética narración. Este ser se encontró ante dos repertorios distintos de proyectos, de propósitos. Los otros animales no tenían ninguna dificultad, porque sólo encontraban, en sí mismos, supuestos y esquemas *instintivos*, desde los que operaban de un modo mecánico. Pero este nuevo ser se encontró, por primera vez, ante estos dos proyectos totalmente diferentes: ante los *instintivos*, que aún alentaban en él, y ante los fantásticos, y por eso tenía que *elegir*, que *seleccionar*.

¡Ahí tienen ustedes a este animal! El hombre tendrá que ser, desde el principio, un animal esencialmente *elector*. 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. Así pues, el hombre tiene de antemano una determinación elegante, tiene que ser elegante. 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 habían desvaído algo, y por ello era menester agudizar la cuestión y se empezó a decir *intellegans*, *intelligentia*: inteligente. Yo no sé si los lingüistas tendrán que oponer algo a esta última deducción etimológica. Pero sólo puede atribuirse a una mera casualidad el que la palabra *intelligentia* no se haya usado al igual que *intelligentia*, según se dice en latín.

Así pues, el hombre es inteligente en los casos en que lo es, porque necesita elegir. Y porque tiene que elegir, *tiene que hacerse libre*. De ahí procede esta famosa *libertad del hombre*, esta terrible libertad del hombre, que es también su más alto privilegio. Sólo se hizo libre porque se vio obligado a elegir, y esto se produjo porque tenía una fantasía tan rica, porque encontró dentro de sí tantas locas visiones imaginarias.

Somos, sin duda señoras y señores, hijos de la fantasía. Así pues, todo lo que se llama pensar, desde el punto de vista psicológico, es pura fantasía. ¿Hay algo más fantástico que el punto matemático o la línea 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 diversas formas.

Pero esto trajo consigo, sin embargo, que los deseos del hombre, en todo lo que no es, como especie, posible no tengan nada que ver con los instintos, con la naturaleza, sino que sólo son deseos fantásticos. Por ejemplo, queremos ser justos; pero sólo lo conseguimos con una escasa aproximación. Quisiéramos poder *conocer*; pero no obstante, durante milenios y milenios el hombre ha trabajado para cono-

cer y sólo ha logrado muy pequeños conocimientos. Este es nuestro privilegio y esta nuestra dramática condición. 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. Los animales no conocen la infelicidad, pero el hombre actúa siempre en lucha con su mayor deseo, que es el de llegar a ser feliz. El hombre es, esencialmente, un insatisfecho, y esto —*la insatisfacción*— es lo más alto que el hombre posee; precisamente porque trata de tener cosas que no ha tenido nunca. Por eso suelo decir que esta insatisfacción es como un amor sin amada o como un dolor que siento en unos miembros que nunca he tenido.

Se nos aparece el hombre, pues, como un animal desgraciado, en la medida en que es hombre. Por eso no está adaptado al mundo, por eso no pertenece al mundo, por eso necesita un mundo nuevo, que estos señores arquitectos —aquí en torno a nosotros— quieren edificar, y tal vez vayan consiguiendo hacerlo poco a poco. Pero, como ustedes saben, la primera gran teoría nueva sobre el desarrollo biológico —después de la darwinista— es la de Goldschmidt. Su doctrina consiste en que supone que el desarrollo ha sido progresivo porque determinados individuos de una especie tenían faltas o carencias, no se adaptaban al ambiente de su momento, pero, cierto día, al transformarse este ambiente —y por ello precisamente— estos individuos con fallos se adaptaban de inmediato al nuevo ambiente. Estos animales, como individuos de esa especie, son, desde el punto de vista formal, monstruos. Pero, como dice Goldschmidt, eran, al cabo, monstruos promisoros,

¿Qué es lo que, en definitiva, nos ofrece esta narración, esta fábula?

Este mito nos muestra la victoria de la técnica: ésta quiere crear un mundo nuevo para nosotros, porque el mundo originario no nos va, porque en él hemos enfermado. 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: la de ser una fabulosa y grande ortopedia.

2. En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»³

Sobre el estilo en arquitectura

Una catástrofe puede ser de tal modo radical que el pueblo por ella afectado muera. Pero esta posibilidad extrema, aunque es efectiva, ha sido sobremanera infrecuente en la historia. La muerte de los pueblos suele ser una «muerte natural». Se mueren de viejos que llegan a ser. Se mueren porque antes han acabado de ser, se mueren porque no tienen ya nada que hacer. Esto significa que no hay probabilidad apreciable para que un pueblo joven, pásele lo que le pase, muera. Por estas razones, en cierto modo *a priori* —cuando hace casi medio siglo vine a estudiar a Alemania, en Alemania se usaba mucho el término escolástico *a priori*, ahora

caído en desuso— al volver ahora a Alemania yo estaba casi seguro de que la reciente y gigantesca catástrofe no había conseguido matar a Alemania, de que ésta, por debajo de tanta ruina, miseria, desmoralización, desorientación, seguía viviendo con subterránea pujanza en la medida que lo permite su actual situación —la de un ser que ha recibido un golpe en la cabeza y se halla en estado traumático. Pero de lo que se opina a priori sólo puede estarse casi seguro. Es menester comprobarlo contemplando los hechos.

Pues bien, el espectáculo que ha sido para mí el *Darmstädter Gespräch 1951* me ha aportado la prueba experimental de lo que yo, a priori, presumía. Como es sabido, el coloquio versaba sobre arquitectura, y acudieron allí casi todos los grandes arquitectos alemanes —los viejos y los jóvenes. Era conmovedor presenciar el brío, el afán de trabajo con que aquellos hombres que viven sumergidos entre ruinas hablaban de su posible actuación. Dijérase que las ruinas han sido para ellos algo así como una inyección de hormonas que ha disparado en su organismo un frenético deseo de construir. No creo que escenas de entusiasmo —individual y colectivo— como aquéllas, puedan hoy presenciarse en ningún otro país de Occidente. Lo que allí vi y oí me inspiraba la intención de escribir un ensayo con este título: «La ruina como afrodisíaco». He ahí, pues, una típica reacción de un pueblo joven frente a una catástrofe. Juventud es precisamente aquella actitud del alma que transmuta en posibilidad toda negativa emergencia.

Respecto a qué sea, hablando serio, un «pueblo joven», en qué precisos atributos consista esta condición que suele usarse como mera e irresponsable frase, es cosa que conviene dejar para cuando en estas columnas hablemos de los Estados Unidos, que son aún más jóvenes que lo es Alemania⁴.

No pude oír a la totalidad del coloquio y, por tanto, no me es posible comentar su contenido. Pero tengo la impresión de que se habló poco o se habló apenas del problema más íntimo de la arquitectura, a saber, del estilo.

El estilo, en efecto, representa en la arquitectura un papel peculiarísimo que en las otras artes, aun siendo más puras artes, no tiene. La cosa es paradójica pero es así. En las otras artes el estilo es meramente cuestión del artista: él decide —ciertamente con todo su ser y en una manera de decidir más profunda que su voluntad y que, por ello, toma el aspecto más de forzosidad que de albedrío— decide por sí y ante sí. Su estilo ni tiene ni puede depender de nadie más que de él mismo. Pero en la arquitectura no acontece lo mismo. Si un arquitecto hace un proyecto que ostenta un admirable estilo personal, no es, estrictamente hablando, un buen arquitecto.

El arquitecto se encuentra en una relación con su oficio, con su arte, muy diferente de la que forma la relación de los demás artistas con sus artes respectivas.

La razón es obvia: la arquitectura no es, no puede, no debe ser un arte exclusivamente personal. Es un arte colectivo. El genuino arquitecto es todo un pueblo. Este da los medios para la construcción, da su finalidad y da su unidad. Imagínese una ciudad construida por arquitectos «geniales», pero entregados, cada uno por sí, a su estilo personal. Cada uno de esos edificios podría ser magnífico y, sin embargo, el conjunto sería bizarro e intolerable. En tal conjunto se acusaría demasiado y como a gritos un elemento de todo arte en que no se ha reparado bastante; lo que tiene de capricho. La caprichosidad se manifestaría desnuda, cínica, indecente, intolerable. No podríamos ver el edificio consistiendo en la soberana objetividad de un grandioso cuerpo mineral, sino que en sus líneas nos parecería ver el impertinente perfil de un señor a quien «le ha dado la gana» de hacer aquello.

Pienso que todo artista es como tal —y por supuesto también el pensador— un órgano de la vida colectiva, aunque no puedo ahora intentar persuadir de ello. Es un órgano de la vida colectiva, si bien no es sólo esto. Mas en el caso del arquitecto, la cosa se eleva a su última potencia. Los demás deben ser tal órgano, pero el arquitecto tiene que serlo. De aquí, determinadas exigencias a que el arquitecto tiene que someterse. Y así como en la parte técnica de sus obras queda en plena libertad para usar los medios que mejor le plazcan a fin de lograr las finalidades propuestas, tiene en cuanto al estilo que actuar desde ciertos principios estilísticos que no pueden ni deben ser exclusivos.

De este tema capital hubiera yo deseado que se hablase en Darmstadt. ¿Es posible que haya arquitectos los cuales ignoren que *todos los demás problemas* de su arte y de su técnica sólo pueden, en serio y a fondo, ser regulados partiendo del problema —hoy agudísimo— del estilo arquitectónico? Se entiende, de un problema que podría titularse imitando un estudio famoso de Wilhelm von Humboldt: *Über die Fähigkeit unseres Zeitalters, einen echten architektonischen Stil zu ersinnen* (Sobre la capacidad de nuestra época para inventar un genuino estilo arquitectónico).

En esta cuestión se descubre lo que es, en verdad, la arquitectura: no expresa como las otras artes, sentimientos y preferencias personales, sino, precisamente, estados de alma e intenciones colectivas. Los edificios son un inmenso gesto social. El pueblo entero se dice en ellos. Es una confesión general de la llamada «alma colectiva», expresión esta última que suele ser un *flatus vocis* y cuyo estricto pero interesantísimo sentido reclamaría un largo desarrollo.

Porque es así la arquitectura, hace patente, como ninguna otra obra o gesticulación, lo que en efecto pasa dentro de una nación. El hecho que desde comienzos del siglo XIX no haya en ningún país de Europa un estilo común, es la más formal declaración de que en ningún pueblo de Europa existe desde entonces «coincidencia de los ánimos», lo que

los tratadistas de política en Grecia llamaban *homónoia*. Y puesto que en Occidente todo lo profundo ha sido común —así lo fueron los estilos arquitectónicos desde el románico— quiere decirse que Europa no ha gozado de *unidad*.

Debía existir un barómetro público que constantemente marcara el grado de concordia entre los ciudadanos de una nación. De este modo se evitaría la súbita y tumultuosa aparición de una radical discordia. Burckardt habla de cierta urbe siciliana donde existía una magistratura titulada «inspector de la *homónoia*».

El rococó fue el último estilo común europeo. La Revolución francesa acabó con él, porque era la primera gran discordia a la que luego han seguido otras muchas hasta los recientes años en que estamos viviendo la más atroz de todas. Por eso desde entonces, desde la Revolución francesa, *no hay propiamente arquitectura*. Hay, si se quiere, tectónica.

Bajo este ángulo contemplada, se advierte que la perfección en arquitectura tiene que consistir en el tratamiento de unas formas estilísticas comunes, como la poesía tiene que manejar la lengua que es algo común, como la elegancia consiste en la acertada modulación de una moda dada. No hay en el vestir efectiva elegancia si ésta no juega su melodía sobre la «lengua común» de un sistema de formas indumentarias que la moda en cada fecha establece, como no hay melodía musical si no surge dentro de un sistema dado de sonidos.

Sobre el nivel del mar del coloquio arquitectónico se produjeron en Darmstadt dos erupciones filosóficas: una, la conferencia de Heidegger en la mañana de un día; otra, mi conferencia en la tarde del mismo día. Sobre estas dos conferencias quisiera decir algo que no se refiere propiamente a las doctrinas en ellas enunciadas, sino a ciertos aspectos no doctrinales. En los próximos artículos quedará dicho.

El especialista y el filósofo

Aconteció, pues, que sobre el nivel del mar de la discusión entre arquitectos se produjeron dos erupciones filosóficas: una, la conferencia de Heidegger *Bauen, Wohnen, Denken* (Edificar, morar, pensar); otra, mi propia conferencia, cuyo título era: «El mito del hombre allende la técnica».

La verdad es que, hablando con rigor, el suelo sobre el cual el hombre está siempre no es la tierra ni ningún otro elemento, sino una filosofía. El hombre vive desde y en una filosofía. Esta filosofía puede ser erudita o popular, propia o ajena, vieja o nueva, genial o estúpida; pero el caso es que nuestro ser afirma siempre sus plantas vivientes en una. La mayor parte de los hombres no lo advierten porque esa filosofía de que viven no se les aparece como un resultado del esfuerzo intelectual, por tanto, que ellos u otros *han hecho*, sino que les parece «la pura verdad»; esto es, «la realidad misma». No ven esa «realidad misma» como lo que en

rigor es: como una Idea o sistema de Ideas, sino que parten de las «cosas mismas» que esa Idea o sistema de ideas hace ver. Y lo curioso es que esto acontece no sólo a los que solemos llamar «incultos», sino también a muchos de los cultos, por ejemplo, a muchos de los arquitectos, sobre todo a los viejos. Los jóvenes están más alerta para percibir esta base subterránea sobre la cual «viven, se mueven y son». Porque me pareció que algunos, cuando menos, de los viejos arquitectos allí movilizados sintieron enojo, salvo en un caso cortésmente encubierto, ante la erupción de la filosofía en el área superficial de las conversaciones greminales sobre arquitectura.

Esta reacción de antipatía es bastante curiosa. Pues si es verdad lo que he dicho, y no parece que pueda no serlo, resulta que, aunque cada hijo de vecino y sobre todo cada profesional tiene una filosofía —o mejor una filosofía le tiene, le tiene preso—, se irrita cuando un hombre especialmente dedicado a filosofar toma la palabra para decir algo que tiene que ver con las cosas de su oficio. Si el ciudadano de que se trata es casualmente un político, su irritación es mayor. Se ve a las claras que, desde hace varias generaciones, en todo lo que va de siglo, el político se pone nervioso cuando el filósofo avanza a las candilejas para decir lo que hay que decir sobre los temas políticos. Son, en efecto, los dos modos de ser hombre más opuestos que cabe imaginar. El filósofo, el pensador se esfuerza intentando aclarar cuando es posible las cosas, al paso que el político se empeña en confundirlas todo lo posible. Por eso político e intelectual son el perro y el gato dentro de la fauna humana.

Pero tras este caso extremo de hostilidad se encuentra toda la fauna del mal humor frente al «profesional» de la filosofía («profesional» va entre los dos policías de las comillas porque, claro está, que el filósofo, el pensador, no puede ser profesional). La pura inteligencia no puede convertirse en oficio, en profesión, en magistratura. La causa de ello es sumamente interesante y de no escasa profundidad. Es un buen tema para otro artículo. Y así fue que un gran arquitecto protestó de que en las faenas arquitectónicas se introdujese el *Denker* (el pensador) que, con frecuencia, es *Zerdenker* (des-pensador) y no deja tranquilos a los demás animales criados por el buen Dios. Aunque yo no podía considerarme aludido, porque no había abierto el pico, tomé entonces el micrófono para decir sólo esto: «El buen Dios necesitaba el “des-pensador” para que los demás animales no se durmiesen constantemente». La nueva generación allí representada, que acaso sea la primera alemana capaz de estar siempre —y es lo que es debido— presta al salto satírico de la broma, rió. ¿Cómo se explica la existencia en el especialista de este «primer movimiento» hostil ante todo brote de efectivo y diestro filosofar? Probablemente, si queremos decir las cosas con extremo laconismo, por estas dos razones. Primera, el especialista se ve obligado a percibir que su disciplina es parcial, que él, por tanto, es un hemipléjico o padece cualquier otra enfermedad que reduce al hombre a

no ser sino un rincón de sí mismo. Desde su primera palabra se advierte que el filósofo habla desde el horizonte, que su voz viene, y va a toda la extensión de la realidad, que no es un ruido local sino universal. Pasa en el orden intelectual lo que pasa con los sonidos: que sólo hay tres que no son localizados y adscritos a un breve lugar, más allá del cual no son oídos desde luego, porque no son «voz del horizonte». Estos tres sonidos son el rugido del león, el estampido del cañón y el tañer de las campanas. Es sorprendente cómo en estos tres casos el volumen —digámoslo así— del sonido coincide exactamente con la mágica línea circular que es el horizonte, cosa que no pasa con el trueno, porque éste, como dice muy bien el pueblo, «rueda», y esto significa que tiene que recorrer el espacio, que no lo llena desde luego. Segunda: el hombre que, al fin y al cabo, lleva debajo de sí el especialista, descubre, ante el hablar del filósofo, que él tenía también en las vísceras una filosofía, que era filósofo sin saberlo como era prosista el *bourgeois gentilhomme*, pero que esta su filosofía tropieza con otra más profunda situada en el subsuelo, desde la cual se toma todo, incluso su disciplina especial y su propia persona, desde mucho más abajo. Esto de sentirse visto y descubierto desde «más abajo», esto de que alguien levante a todas las cosas las faldas, le pone frenético y le parece, acaso con una punta de razón, indecente.

La conferencia de Heidegger, como todas las suyas, como todos sus escritos, fue magnífica, llena de profundidad; fenómeno bastante paradójico este que llamo «estar lleno» de profundidad, ¿no es verdad? Y, además, llena de voluptuosidad. El lector encontrará al pronto un poco estrambótico que le invite a representarse una relación intensiva entre Heidegger y la voluptuosidad. Pues más adelante veremos que su obra tiene siempre una dimensión voluptuosa.

No voy aquí a comentar la doctrina principal sustentada por Heidegger, porque no oí suficientemente bien todos sus dichos. Yo estaba como los demás interlocutores del coloquio, detrás de Heidegger y Heidegger no ha conseguido todavía hablar con el cogote.

Heidegger toma una palabra —en este caso *bauen* (edificar)— y le saca virutas. Poco a poco, del minúsculo vientre del vocablo, van saliendo humanidades, todos los dolores y alegrías humanas y, finalmente, el Universo entero. Heidegger, como todo gran filósofo, deja embarazadas a las palabras, y de éstas emergen luego los más maravillosos paisajes en toda su flora y toda su fauna. Heidegger es siempre profundo y esto quiere decir que es uno de los más grandes filósofos que haya habido nunca.

La filosofía es siempre la invitación a una excursión vertical hacia abajo. La filosofía va siempre detrás de todo lo que hay ahí y debajo de todo lo que hay ahí. El proceso de las ciencias es progresar y avanzar. Pero la filosofía es una famosa *anábasis*, una retirada estratégica del hombre, un perpetuo retroceso. El filósofo camina hacia atrás. Por eso

admitía con buen humor la posibilidad de que un día Heidegger hable por el cogote. Los otros hombres hablan de los principios de la ciencia o de la civilización. Son las verdades establecidas, las verdades asentadas. Pues bien, el destino del filósofo es ir por detrás, y por debajo de estos llamados «principios», para verles la espalda y el asiento. Vistos así, los «principios» que tranquilizan al buen burgués y sobre los cuales con plena confianza y comodidad se sienta, resulta que no lo son suficientemente, que son falsos o son ya verdades secundarias y derivadas, y que es preciso descubrir otros tras ellos, que son más «principios» y más firmes. De aquí también la inquietud de las gentes que quieren estar tranquilas y sentirse seguras, cuando ven que el filósofo envuelve su retaguardia y se les pone a la espalda. Teme que aquel hombre les clave un puñal en la nuca. Por eso siempre, en cuanto el filósofo se descuida, ha corrido el riesgo de que le envíen a la cárcel como a un malhechor, como a un ser peligroso, y le hagan beber la cicuta o le sometan a alguna operación de letal cirugía. Heidegger es profundo, hable sobre el *bauen* o sobre cualquier otra cosa. Mas como no sé decir sino lo que pienso y tengo que decir casi todo lo que pienso, necesito agregar que no sólo es profundo, sino que, además, quiere serlo, y esto no me parece ya tan bien. Heidegger, que es genial, padece de manía de profundidades. Porque la filosofía no es sólo un viaje a lo profundo. Es un viaje de ida y vuelta, y es, por tanto, también traer lo profundo a la superficie y hacerlo claro, patente, perogrullada. Husserl, en un famoso artículo de 1911, dijo que considera una imperfección de la filosofía lo que en ella se había siempre alabado, a saber: la profundidad. Trátase en ella precisamente de hacer patente lo latente, somero lo profundo, de llegar a conceptos «claros y distintos», como Descartes decía. Que no seamos ya cartesianos, no hace variar este destino. Filosofar es, a la vez, profundizar y patentizar, es frenético afán de volver del revés la realidad haciendo que lo profundo se convierta en superficial.

(Los pensadores alemanes han propendido siempre a ser difíciles y han hecho sudar a la gente de todos los pueblos, incluso del suyo, para ser entendidos. La razón de ello es de gran interés, y pronto, en estas columnas, intentaremos perescrutarla. Forma parte de un tema muy amplio y muy grave, cual es la relación del hombre alemán con el prójimo. Esta relación es deficiente, y tal deficiencia ha causado grandes destrozos en el pueblo alemán. Es este un punto que el hombre alemán, que tanto nos ha enseñado, debe aprender del hombre latino. Recuerdo haber dicho, hace más de treinta años, que la claridad es la cortesía del filósofo).

Pero no se malentienda todo esto. He dicho que Heidegger es siempre profundo, y que a veces lo es con exceso y que manifiesta cierto prurito de revolcarse en lo abismático, pero no he dicho que sea un pensador especialmente «difícil». Estas semanas he oído a muchos alemanes quejarse de su hermetismo. ¿No es injusta esta apreciación? Heidegger, a mi juicio, no es más ni menos difícil que cualquier otro pen-

sador privilegiado que ha tenido la fortuna de ver *por primera vez* paisajes hasta ahora nunca vistos, que ha navegado “*por mares nunca d’antes navegados*”, como dice Camöens, de Vasco de Gama y los explorares portugueses. Pretender que un descubridor de ignorados horizontes sea tan cómodo de leer como un escritor de editoriales periodísticos es demasiada pretensión. Difíciles, de verdad difíciles —e injustificadamente difíciles— son Kant, Fichte, Hegel. ¿Por qué lo fueron? Porque ninguno de los tres vio nunca con plena claridad lo que pretendía haber visto. Esta afirmación parece insolente, pero cuantos han estudiado bien esos tres geniales pensadores saben que esto es cierto, aunque no se atrevan a declararlo.

No, Heidegger no es «difícil»; antes bien, Heidegger es un gran escritor. Esto último sonará a los oídos de no pocos alemanes como una nueva paradoja. En Darmstadt mismo oí decir, con sorpresa mía, a muchas personas, como cosa resuelta y establecida, que Heidegger atormenta a la lengua alemana, que es un pésimo escritor. Siento tener que discrepar radicalmente de semejante opinión, pero ello me obliga a defender la mía con algunas breves y sencillas consideraciones en el capítulo que sigue donde tropezaremos con Heidegger y la voluptuosidad.

Sobre el estilo filosófico

La conferencia de Heidegger y la mía versaban sobre el mismo tema: la técnica. Sólo que Heidegger prefirió contraer la cuestión a una forma particular de ella: el construir, edificar, y aún esto concentrándolo en dos particulares construcciones: la casa y el puente. Si yo hubiese sabido que se trataba de una reunión de arquitectos y nada más, es seguro que habría restringido también mi argumento. Pero yo no sabía nada preciso sobre este coloquio de Darmstadt. He observado, con no escasa sorpresa, que hoy en Alemania no le explican a uno nada, de suerte que cuando me invitan a algo yo no logro nunca saber por anticipado qué es ese «algo», y al ir a él no sé nunca adónde voy. Esto es síntoma de un rasgo actual de la vida alemana: el «aldeanismo». Alemania se ha vuelto un poco «aldea», una infinita «aldea», es decir, una serie de aldeas sin fin. El aldeano vive en un mundo muy reducido que se compone de objetos sumamente concretos, para él habituales y de sobra sabidos. Ahora bien, el aldeano cree que todo el mundo es de su aldea y que, por tanto, las cosas de que él habla son para todo el mundo «consabidas». No sé aún con suficiente precisión de dónde proviene esta recaída de alemán en la óptica aldeana, pero es evidente que debe procurar, lo antes posible, liberarse de ella y... salir al gran mundo.

Pero, repito, el tema sustantivo era el mismo para Heidegger y para mí. Y ahora viene lo que acaso tiene algún interés. Esto: en el mismo lugar, a pocas horas de distancia y sobre el mismo tema, Heidegger y yo hemos dicho aproximadamente lo contrario. Si detrás de esta patente contraposición se esconde, no obstante, una radical coincidencia es cosa que un día de entre los días se verá.

Mas por lo pronto tenemos que atenernos a la manifiesta discrepancia. No es éste lugar ni momento para declarar en qué consiste esta contrapuesta interpretación de la condición humana. Si alguien siente curiosidad por averiguarlo, puede leer lo que sobre ello digo en otro lugar [ver, más adelante: Campos pragmáticos].

Me urge más salir al paso a una opinión que repetidamente he oído expresar en Darmstadt mismo. Hay, por lo visto, muchos alemanes que consideran a Heidegger como un pésimo escritor que atormenta a la lengua alemana. Respeto esta opinión en la misma medida en que no la comparto. A mí me parece que Heidegger posee un maravilloso estilo. Sin embargo, comprendo muy bien que muchas personas opinen lo contrario, porque no han tenido en cuenta una importante distinción. El buen estilo en el decir tiene muy varias especies, pero hay, sobre todo, dos que conviene aquí contraponer. Hay, en efecto, el buen estilo literario, del escritor que es formalmente escritor, y hay el buen estilo filosófico. Heidegger no es un escritor en el sentido predominante de esta palabra, pero tiene, en cambio, un admirable estilo filosófico.

El pensador no es un «escritor». Esta palabra «escritor» es bastante estúpida, como lo es, cuando menos, un tercio del diccionario en todas las lenguas. La lengua que tan profundas y finas verdades nos revela, contiene casi otro tanto de densas estulticias. Las causas de que esta dosis de necedad sea constitutiva de toda lengua podrán ser halladas en mis cursos bajo el título *El hombre y la gente*.

El pensador, ciertamente, escribe o habla, pero usa de la lengua para expresar lo más directamente posible sus pensamientos. Decir es, para él, nombrar. No se detiene, pues, en las palabras, no se queda en ellas. En cambio el escritor, propiamente tal, no ha venido a este mundo para pensar con acierto, sino para *hablar* acertadamente o, como los griegos decían, sino para εὖ λαλεῖν, («hablar bien»).

Este «bien o bello hablar» es también una gran cosa, tanto que al fin de la civilización antigua, cuando todo había fracasado y sucumbido, lo único que subsistió vivaz, flotando sobre aquel gigantesco mar de cosas destruidas, fue el «bien hablar», la Retórica.

Lenguaje y pensamiento están en ambos casos —en el pensador y en el escritor— en una relación inversa. En el escritor, el lenguaje ocupa el primer término, como corresponde a lo esencial. Los pensamientos quedan al fondo, lo mismo que el *humus* vegetal es fondo y sustento para la gracia esencial de los florecimientos. La misión del escritor no es pensar, sino decir, y es un error creer que el decir es un medio y nada más. Lejos de ello la poesía es, en verdad, decir substancializado, es «decir por decir», es... «ganas de hablar».

Al pensar, el lenguaje se transforma en puro soporte de las ideas, de suerte que sólo éstas quedan —o deben quedar— visibles, mientras el lenguaje está destinado a desaparecer en la medida posible. Y es cosa clara, por qué se da en uno y otro caso esta relación inversa. El poeta, el escritor no se siente —no debe, no puede sentirse— solidarizado con lo que dice; esto es, con los pensamientos que expresa. Cuando el poeta catalán López Picó dice del ciprés «que es el espectro de una llama muerta», no queda su persona radicalmente unida a este su decir, no considera esa afirmación como algo que pueda convertirse en una tesis. En cambio, cuanto el pensador dice se torna automáticamente tesis y él mismo se siente solidario con su decir. Lo maravilloso, lo divino en la poesía es, precisamente, que no compromete. La poesía es el poder liberador; nos liberta de todo y resto lo consigue porque nos permite liberarnos de ella misma. Que dos y dos son cuatro es siempre un poco triste, porque no nos deja escapar hacia el tres o hacia el cinco.

El pensador se encuentra ante la lengua en una situación bastante dramática. Porque pensador es el que descubre, revela realidades nunca vistas antes por nadie. Ahora bien, la lengua se compone de signos que designan cosas ya vistas y sabidas por todos. Es un órgano de la colectividad, y la llamada «alma colectiva» no contiene más que lugares comunes, ideas «consabidas». ¿Cómo podrá, pues, el pensador decir lo que sólo él ha visto, y decirlo no sólo a los demás, sino, por lo pronto, a sí mismo? Una visión aún no formulada es, para el mismo que la ha gozado, una visión incompleta, es sólo entrevisión. No tiene más remedio el pensador que crearse un lenguaje hasta para entenderse consigo mismo. No puede usar la lengua, que es siempre el lenguaje común. No puede, como puede y debe el poeta, partir del vocabulario y la sintaxis preestablecidos y ciudadanos. Si inventa vocablos totalmente nuevos, no será entendido por nadie. Si se atiene a los vocablos usuales, no logrará decir su nueva verdad. Lo más peligroso de todo —y lo que con mayor frecuencia se hace— es recurrir a las palabras usadas por antiguos pensadores que existen ya mineralizadas en mera terminología.

Se olvida demasiado que el pensador —y no hay más pensador que el creador de pensamientos— necesita poseer, además de su genio analítico, un peculiar talento para nombrar sus hallazgos. Este talento es un talento verbal y, por tanto, poético. Le llamo «talento denominado». Ha habido geniales pensadores carentes de este talento, aquejados por una lamentable mudez. Un caso clarísimo de ello es Dilthey; no supo nunca decir con pregnancia lo que veía y, por ello, no logró influir como filósofo en su tiempo. En cambio Husserl tenía una poderosa inspiración denominativa.

Siendo así las cosas, ¿en qué puede consistir un buen estilo filosófico? A mi juicio, en que el pensador, evadiéndose de las terminologías vigentes, se sumerja en la lengua común, pero no para usarla sin más y tal como existe, sino reformándola desde sus propias raíces lingüísticas, tanto en el voca-

bulario como, algunas veces, en la sintaxis. El caso concreto que nos presenta el estilo de Heidegger, aunque extremado, puede considerarse como el normal seguido por todos los grandes filósofos con buen estilo. Consiste en lo siguiente:

Cada palabra suele poseer una multiplicidad de sentidos que residen en ella estratificados, es decir, unos más superficiales y cotidianos, otros más recónditos y profundos. Heidegger perfora y anula el sentido vulgar y más externo de la palabra y, a presión, hace emerger de su fondo el sentido fundamental de que las significaciones más superficiales vienen, a la vez que lo ocultan. Así la *Endlichkeit* (finitud) no será meramente una limitación aneja al hombre —pero que no es el hombre mismo— sino que será todo lo contrario, *Seiender Ende* o *Sein als Ende* (ser como fin), con lo cual éste —el *Ende* (fin)— no queda fuera del hombre como los límites habituales, sino que viene a constituir su esencia misma. El hombre, en efecto, desde que nace está ya muriendo, como dijo Calderón; por tanto, empieza por acabar y vive de su muerte.

Este descenso a los senos profundos, a las vísceras recónditas de la palabra, se hace —yo lo hago desde mi primer libro, *Meditaciones del Quijote*, 1914— buceando dentro de ella hasta encontrar su etimología o, lo que es igual, su más antiguo sentido. Todo el que lea a Heidegger tiene que haber sentido la delicia de encontrar ante sí la palabra vulgar transfigurada al hacer revivir en ella esa su significación más antigua. Delicia, porque nos parece como si sorprendiésemos al vocablo en su *statu nascendi*, todavía caliente de la situación vital que lo engendró. Y al mismo tiempo recibimos la impresión de que en su sentido actual la palabra apenas tiene sentido, significa cosas triviales y está como vacía. Mas en Heidegger la palabra vulgar súbitamente se llena, se llena hasta los bordes, se llena de sentido. Más aún, nos parece que su uso cotidiano traicionaba a la palabra, la envilecía, y que ahora vuelve a su verdadero sentido. Este verdadero sentido es lo que los antiguos llamaban el *étymon* de la palabra.

La lingüística positivista de comienzos de siglo no admitía que, por ningún serio motivo, pudiera hablarse de que las palabras tienen un sentido «verdadero» frente a otros que no lo son. El positivismo allanó el universo, lo igualó todo, vaciándolo. Pero lo cierto es que las palabras tienen incuestionablemente un sentido privilegiado, máximo o auténtico; a saber, el que significaron cuando fueron creadas. La dificultad está en poder llegar, caminando hacia atrás hasta descubrirlo. Nuestros datos sobre ellas nos suelen dejar a medio camino, pero es evidente que cada palabra es originariamente la reacción lingüística o verbal a una situación vital típica, por tanto, no anecdótica ni casual, sino constitutiva de nuestro vivir. Luego, los mecanismos de la metonimia, del cambio de significación, que en buena porción son estúpidos, reprimieron ese sentido originario y vivaz, sustituyéndolo con significaciones cualesquiera que los más irracionales azares han hecho caer sobre el vocablo. Debí ser maravi-

lloso el sentido que tenía la palabra «león» cuando, un buen día, fue usada para llamar al magnífico animal, pero es estúpido que sirva hoy para denominar a más de un Papa. Que el gran Pastor de las almas resulte ser un león, es asunto bastante barroco.

El estilo, sea en las artes, sea en la vida, es siempre algo que tiene que ver con la voluptuosidad, es una forma sublimada de la sexualidad. Lo es en su génesis para el estilista mismo, y lo es para el que goza de su estilo. De aquí que cuando, por ejemplo, el poeta, el escritor llega a la vejez y se le congela la virilidad, se desvanece su estilo y queda de él en sus escritos de anciano sólo un trémulo y exánime esquema. Esto se ve muy claramente en Goethe. Se ha hecho notar, sin saber dar la razón de ello, que desde cierta fecha Goethe empieza a usar insistentemente unos cuantos adjetivos exangües, como por ejemplo «benigno». Cuando frente a un ser o a una cosa sólo se nos ocurre emplear palabra tan aséptica y etérea..., malum signum: el varón se ha ido ya. El escritor estiliza como el pavo real abre su reverberante cola.

El estilo filosófico de Heidegger, tan egregiamente logrado, consiste sobre todo en etimologizar, en acariciar a la palabra en su arcana raíz. De aquí que el placer que produce tenga un carácter nacional. Pone al lector en inmediato contacto con las raíces de la lengua alemana, que son a la vez las raíces del «alma colectiva» alemana. ¿Cómo puede haber lectores alemanes remisos en sentir y en reconocer este deleite que engendra la prosa tan sabrosa de Heidegger? Precisamente el hombre alemán debía sentir con mayor vivacidad el placer de la intimidad con las raíces de su lengua. Fichte, que necesitaba exagerar como se necesita respirar, dice una vez que frente a la lengua alemana las latinas son lenguas muertas, porque las lenguas romances contienen raíces extrañas a los hombres que las hablan. Son raíces del hombre latino y los pueblos actuales no las entienden, no pueden tener con ellas intimidad y sólo llegan hasta ellas a través de la ciencia lingüística. Tal vez tenga Fichte un poco de razón, aunque él no ve que ese defecto de las lenguas romances, al hacer de ellas lenguas, en cierto modo «aprendidas», les proporciona determinadas virtudes y gracias que faltan a la alemana.

Un buen estilo filosófico ha sido muy poco frecuente en el pasado. El tema está intacto. Nadie, que yo sepa, se ha ocupado del «estilo filosófico» y de su historia. Si se hiciera, se hallarían muchas sorpresas. Aristóteles, en sus obras esotéricas, poseía un maravilloso estilo filosófico. (Quien desee percibir cómo es el estilo de Aristóteles, observe la prosa de Brentano, impregnada de aquél y un ejemplo excelente de la buena escritura filosófica). En las exotéricas imitaba a Platón. Pero el caso es —no es culpa mía si suena a paradoja cosa tan evidente como ésta— que Platón no tenía buen estilo filosófico. Era demasiado escritor para tenerlo. Hay, ciertamente, en su vasta producción, algunos lugares de buen estilo intelectual, pero la gran masa de sus escritos es, en su modo de decir, frecuentemente literaria y no filosófica.

Es más, a despecho de no pocos trozos en que lo es prodigiosamente, los griegos no consideraron nunca a Platón como un «buen escritor», es decir, como un escritor «ático». Nos irritará el hecho, si nos empeñamos en irritarnos por lo que no merece la pena, pero es incuestionable que los griegos vieron en Platón un escritor «barroco». Lo que nosotros llamamos así, llamaron los helenos «asianismo», el estilo lleno de volutas y ornamentaciones. Acusaban a Platón de «asianismo».

Todo esto está en inmediata relación con un asunto mucho más amplio y sorprendente, aunque lo más sorprendente es que no haya sido observado y discutido. Acontece, en efecto, que a pesar de ser la filosofía una ocupación intelectual tan importante, no ha poseído nunca un *genus dicendi*, un género literario que le sea propio, adecuado y normal. Me refiero, claro está, a la filosofía en cuanto creación. Cada genial pensador tuvo que improvisar su género. De aquí la extravagante fauna literaria que la historia de la filosofía nos presenta. Parménides viene con un poema, mientras Heráclito fulmina aforismos. Sócrates charla. Platón nos inunda con la gran vena fluvial de sus diálogos. Aristóteles escribe los apretados capítulos de sus *pragmateias*. Descartes comienza por insinuar su doctrina en una autobiografía, Leibniz se pierde en los innumerables dijes dieciochescos de sus breves tratados, Kant nos espanta con su *Crítica*, que es literariamente una máquina enorme y complicada como el reloj de la catedral de Estrasburgo, etc. Sólo cuando la filosofía dejó de ser creadora y se convirtió en «disciplina», enseñanza y propaganda —a saber, en los estoicos— fueron inventados los «géneros» popularizadores de ella —la «introducción», el «manual», la «guía»— *eisagogé*, *enchiridion*, *exégesis*.

Esta incapacidad de la filosofía para encontrar un «género» normal con que decir adecuadamente su visión, tiene, sin duda, causas hondas que no voy ahora a perescrutar. Ello es que no deba sorprendernos demasiado cualquier extravagancia en la emisión filosófica, ni que Heidegger haya querido convertirse en ventrílocuo de Hölderlin.

Campos pragmáticos⁵

Heidegger afirma que «construir» —*bauen*— es «habitar», *wohnen*. Se construye para habitar como un medio para un fin, pero este fin —habitar— preexiste al construir. Porque ya el hombre habita, es decir, está en el universo, en la tierra, ante el cielo, entre los mortales y hacia los dioses, construye, a fin de que su habitar llegue a ser un contemplar —*schöneren*— un cuidar de ese universo, un abrirse a él y hacer que sea lo que es —que la tierra sea tierra, cielo el cielo, mortal el mortal y el Dios inmortal. Ahora bien, toda esta faena dedicada al Universo es, en última instancia, «pensar», meditar —*dichten*. De aquí el título de su conferencia: *Bauen, Wohnen, Denken*.

Para aceptar semejante doctrina encuentro dentro de mí algunos estorbos, a que he dado expresión en una discusión pública que Heidegger y yo hemos tenido en Buhlerhöhe,

cerca de Baden-Baden. Primero: originariamente el hombre se encuentra, sí, en la tierra, pero no habita —*wohnt*— en ella. Es precisamente lo que le diferencia de los demás seres —mineral, vegetal y animal. La relación básica del hombre con la Tierra es bastante paradójica. Es sabido que no se han encontrado diferencias anatómicas ni fisiológicas que separen al hombre de los animales superiores en forma que resulte clara. Sin embargo, el padre Teilhard, un jesuita francés, tuvo la feliz idea de descubrir un rasgo puramente zoológico que, en efecto, distingue a uno de los otros: el hecho, incuestionable, de que mientras todos los demás animales habitan particulares regiones del globo, sólo el hombre habita en todas. Este carácter radicalmente ecuménico del hombre es extrañísimo. Es un hecho, pero, como todo hecho, es equívoco y requiere ser oprimido por el análisis. Y entonces se descubre esto que el padre Teilhard, sorprendentemente, no advierte. Cada especie zoológica o vegetal encuentra en la Tierra un espacio con condiciones determinadas donde, sin más, pueda habitar. Los biólogos le llaman su «habitat». El hecho de que el hombre habite donde quiera, su planetaria ubicuidad, significa, claro está, que carece propiamente de «habitat», de un espacio donde, sin más, pueda habitar. Y, en efecto, la Tierra es para el hombre originariamente inhabitable —*unbewohnbar*. Para poder subsistir intercala entre todo lugar terrestre y su persona creaciones técnicas, construcciones que deforman, reforman y conforman la Tierra, de suerte que resulte más o menos habitable. El habitar, el *wohnen*, pues, no precede en el hombre al construir, el *bauen*. El habitar no le es dado, desde luego, sino que se lo fabrica él, porque en el mundo, en la Tierra, no está previsto el hombre, y este es el síntoma más claro de que no es un animal, de que no pertenece a este mundo. El hombre es un intruso en la llamada naturaleza. Viene de fuera de ella, incompatible con ella, esencialmente inadaptado a todo *milieu*. Por eso construye, *baut*. Y como en cualquier lugar del planeta puede construir —y en cada uno con diferente tipo de construcción— es capaz, a *posteriori*, de habitar en todas partes. Pronto va a haber grandes ciudades marineras. No hay razón para que la anchura de los mares esté deshabitada y en ellos el hombre logre sólo ser transeúnte. Y habrá ciudades flotantes en el aire, habrá ciudades intersidiales. El hombre no está adscrito a ningún espacio determinado y es, en rigor, heterogéneo a todo espacio. Sólo la técnica, sólo el construir —*bauen*— asimila el espacio al hombre, lo humaniza. Pero todo esto, entiéndase, relativamente. A pesar de todos los progresos técnicos, no puede decirse, hablando con rigor, que el hombre «habite» —*wohnet*. Lo así llamado es deficiente, aproximativo y, como todo en el hombre, utópico⁶. De aquí que, a mi juicio, ni el hombre construye porque ya habita, ni el modo de estar y ser el hombre en la tierra es un habitar. Me parece más bien que es todo lo contrario —su estar en la tierra es malestar y, por lo mismo, un radical deseo de bienestar. El ser básico del hombre es subsistente infelicidad. Es el único ser constitutivamente infeliz y lo es porque está en un ámbito de existen-

cia —el mundo— que le es extraño y, últimamente, hostil. En la costa mediterránea de España hay ciertos moluscos que se encuentran quebrando con un martillo las duras rocas de la costa. Dentro de ellas, en su apretada y oscura materia, esos animales se arreglan para nacer, amar y perdurar. Allí son «felices» como todo animal lo es. En cambio, Lope de Vega, hombre de la calle, que, a diferencia de Calderón sentía horror hacia el Palacio, aunque Felipe IV era también poeta, dice en una carta privada: «En Palacio, hasta las figuras de los tapices bostezan».

Heidegger, se me ocurre, fue seducido hacia este camino errado por una etimología atendida sin suficiente cautela. *Bauen* —*buon*— y *wohnen* significan ambas «soy», es decir, vivo. En ellas actúa la misma raíz indogermánica que da en latín una de las formas del verbo *ser* —*fui*— y que aparece referida, sobre todo, al ser de la planta, con el sentido de *crecimiento* orgánico y más en general con el de curso normal de una existencia; en griego *fysis*. En latín, tal vez por haber quedado como elemento del verbo *ser*, su significación fue trasladada a otra raíz —*nascor*, *natura*. Pero es sobremodera improbable que el auténtico *étymon* de esas dos palabras *bauen* y *wohnen* significase «soy». Ser es idea demasiado abstracta para que se comience con ella y no nació referida al hombre, sino precisamente a las demás cosas que le rodean. Tan es así que en casi todas las lenguas el verbo *ser* tiene un curioso carácter de artificiosa elaboración que hace, sin más, patente su carácter de producto reciente. Fue fabricado con palabras de raíces diferentes y que tenían significados mucho menos abstractos. Así en español *ser*, viene de *sedere* = estar sentado.

Tal vez aquí tengamos un buen ejemplo del proceso semántico que al buscar nosotros el sentido etimológico de una palabra, tenemos que rehacer —en sentido inverso— caminando hacia atrás. Porque es muy posible que *sedere* no signifique el simple hecho de estar sentado o asentado, sino que ese sentido concreto fuese entendido a la vez, con todo el sentido abstracto de *ser*; quiero decir, que el hombre de aquel tiempo pensaba que sólo se es plenamente cuando se está sentado o asentado, que todas las demás situaciones representan sólo formas deficientes de ser. Tal caso daría lugar a que pareciese Heidegger estar en lo cierto cuando identifica habitar —*wohnen*— y ser. Pero lo dicho implica precisamente lo contrario, a saber: que el hombre tiene conciencia de que su «ser o estar en la Tierra» no es siempre ni constitutivamente habitar —*wohnen*—, sino que el habitar es una situación privilegiada y deseada a que algunas veces, más o menos aproximadamente se llega y que, lograda, es la forma más plena de ser.

Sería un error creer que este recurrir a la etimología es sólo un primor, una *folie*, o un juego que se añade al puro análisis filosófico. No es así. Cuando se busca alguna claridad sobre la estructura esencial de la vida humana resulta que —aunque parezca increíble— los filósofos nos sirven de

muy poco. Esa realidad radical que es para el propio filósofo su vida radical —porque en ella tienen que presentarse o, al menos, anunciarse todas las demás realidades—, no ha sido nunca tema de la filosofía. Los filósofos se la han saltado, la han dejado a su espalda inadvertida. Pero el hombre cualquiera, que es el que crea las lenguas, se ha dado cuenta de esa realidad. Forzado por su propio sentir, ha dirigido a ella miradas oblicuas y lo que ha visto lo ha depositado en vocablos y si sabemos penetrar su hondo sentido, que es siempre el más antiguo, nos aparecen súbitamente estremecidos por la visión aguda y honda, que en ellos pervive, de uno u otro lado de nuestra existencia. La etimología se convierte, de este modo, en un método de investigación.

Pero es de manejo difícil y yo he creído sorprender en Heidegger una manera errónea de tratar las etimologías. En efecto, cuando se busca el más antiguo y esencial sentido de una palabra, no basta con atender a ella aislada y por sí. Las palabras no existen, no funcionan aisladas, sino que forman conjuntos consistentes en todas las palabras que se refieren a una región de la realidad vital. Porque nuestra vida consiste en la articulación de muchos pequeños mundos o comarcas: hay el mundo de la religión y el mundo del saber, y el mundo del negocio y del arte, y del amor, etc. En estas comarcas están repartidas y como localizadas todas las cosas con las cuales tenemos que habérmolas. Y nuestra vida no es más que un hacer inexorable con las cosas. Por eso en la vida propiamente no hay «cosas». Sólo en la abstracción científica existen cosas, es decir, realidades que no tienen qué hacer con nosotros, sino estar ahí, por sí, independientes de nosotros. Pero para nosotros toda cosa es algo con lo que tenemos que tener algún trato u ocupación y con lo cual hemos de ocuparnos necesariamente más pronto o más tarde. Son «asuntos», es decir, algo que se ha de hacer —un *faciendum*. Por esto la palabra griega para las cosas era *prágmata* (asuntos) —de *prátein*— hacer, actuar.

Debemos, pues, contemplar nuestra vida como una articulación de campos pragmáticos. Ahora bien, a cada campo pragmático corresponde un campo lingüístico, una galaxia o vía láctea de palabras, las cuales dicen algo, sobre todo gran asunto humano. Dentro de esa galaxia están íntimamente ligadas, y sus significaciones son influidas unas por otras, de suerte que el sentido más importante se halla, por decirlo así, difuso en el conjunto. En seguida vamos a ver esto claro con un ejemplo. Pero, desde luego, conviene formular el resultado metódico de esta breve consideración: qué es lo que echo de menos en Heidegger, a saber, que el auténtico sentido etimológico de una palabra no se puede descubrir si la consideramos aislada. Es preciso sumergirla en la galaxia a que pertenece y prestar atención a la significación general, a veces sutilísima, que como una atmósfera impregna la galaxia.

Heidegger ha atendido sólo a *bauen* y *wohnen* y ha encontrado que ambos etimológicamente se unen en el vocablo *buon* —*ich bin* (yo soy). Con lo cual resultaría que el ser del hombre en la Tierra es tranquilamente habitar —*wohnen*. No tanto construye para habitar cuanto habita para construir.

Muy distinta idea llega a nosotros si ampliamos el horizonte verbal y advertimos que *bauen*, *wohnen* y *buon* no están aislados, sino que la misma raíz aúna las palabras *gewinnen* —esforzarse por algo—, *wunsch* —también aspirar a algo que nos falta, que no tenemos todavía—, y *wahn*. Si consultan ustedes el Kluge-Golze, encontrarán que *wahn* significa «lo inseguro, lo esperado»; así, pues, algo que todavía no está ahí; y aún más: «esperanza y esfuerzo», exactamente como *gewinnen*.

Esto nos revela que *wohnen* —habitar— y *Sein* —ser—, es decir, *buon*, no pueden tener ese sentido de algo logrado, tranquilo y positivo, sino, al contrario, llevan en su fondo la idea de que el ser del hombre es esfuerzo, insatisfacción, anhelo de algo que no se tiene, quejumbre de algo esencial que falta, esperanza de que se logre. Ahora adquiere mayor precisión mi fórmula antecedente: que la tierra es para el hombre inhabitable. Y ahora entrevemos que cuando el hombre dice que *wohnt* (habita) ha de entenderse con un valor aproximativo y deficiente. El auténtico y pleno *wohnen* (habitar) es una ilusión, un deseo, una *Bedürfnis* (necesidad), no un logro, una realidad, una delicia. El hombre ha aspirado siempre a *wohnen* pero no lo ha conseguido nunca del todo. Sin habitar no llega a ser. Por esta causa se esfuerza en ello y produce edificios, caminos, puentes y utensilios⁷.

Notas

1 Conferencia publicada en el tomo *Mensch und Raum* (Hombre y espacio). El texto corresponde al contenido en José Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1982, pp. 99-133.

2 [Nota del editor: Véase, *La idea de principio en Leibniz*, publicado en esta Colección].

3 Artículos originalmente publicados en el diario *España*, de Tánger (Marruecos), en los días 7, 14 y 21 de enero de 1953.

4 Este propósito no se cumplió. Véase sobre el tema *Meditación del pueblo joven*, publicado en esta Colección (Nota del editor, Ortega y Gasset, op. cit.).

5 [Nota del editor: Este texto que situo como cuarto artículo de la serie se hallaba inédito entre los papeles del autor, y se publicó en el libro *Pasado y porvenir para el hombre actual*, Madrid, 1962].

6 [Nota del autor: Véase mi libro, que aparecerá dentro de pocas semanas, *El hombre como ser utópico* (*Vom menschen als utopisches Wesen*, Stuttgart, 1951). El libro contiene cuatro ensayos: «Ideas y creencias», «Ensimismamiento y alteración», el prólogo a la Historia de la filosofía, de Emile Brehier, y «Miseria y esplendor de la traducción», en el último de los cuales trata Ortega del tema en cuestión].

7 [Nota del editor: Aquí se interrumpe el manuscrito. Sobre el estilo en arquitectura, véase el ensayo «Nuevas casas antiguas», en *El Espectador*, VI (1929)].