

HABITAR, CONSTRUIR, PENSAR EN EL MUNDO TECNOLÓGICO

Pau Pedragosa

Universitat Politècnica de Catalunya, Barcelona, España
papebo@yahoo.com

Resumen

Exponemos en este escrito una interpretación de las meditaciones de Martin Heidegger sobre el habitar y la tecnología desarrolladas en las conferencias *Construir, habitar, pensar* y *La pregunta por la técnica*. El objetivo es pensar cómo la arquitectura (el arte de la construcción) puede hoy hacer frente al reto que la tecnología supone para el habitar humano.

Abstract

We put forward in this paper an interpretation of Martin Heidegger's meditations about dwelling and technology developed in the conferences *Building, Dwelling, Thinking* and *The Question Concerning Technology*. The aim is to think how architecture (the art of building) can face today the challenge that technology poses to human dwelling.

1. Habitar

Heidegger lee el 5 de agosto de 1951 la conferencia *Construir, habitar, pensar* (*Bauen Wohnen Denken*)¹ en el contexto de los llamados Coloquios de Darmstadt² frente a un público mayoritario de arquitectos e ingenieros

¹ Martin Heidegger, "Bauen Wohnen Denken", en *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1954. Esta edición establece la paginación reproducida en la obra completa: Gesamtausgabe. Band 7. *Vorträge und Aufsätze*. "Bauen Wohnen Denken", Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH., 2000. Hay traducción española: "Construir, habitar, pensar", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Odós, 1994. En lo que sigue, citaremos GA7 y a continuación el número de página correspondiente a la edición Günther Neske.

² Las *Darmstädter Gespräch* fueron una serie de coloquios desarrollados entre 1950 y 1975; eran públicos y asistía un público no especializado. El que nos ocupa fue el segundo coloquio dedicado al tema general de "El hombre y el espacio" (*Mensch und Raum*). Intervino también, entre otros, José Ortega y Gasset con la conferencia "El mito del hombre allende la técnica".

reunidos para debatir el problema de la escasez de viviendas en Alemania después de la Segunda Guerra Mundial. La intervención de Heidegger pone sin embargo el problema en otro sitio:

Se habla por todas partes, y con razón, de la escasez de viviendas. Se intenta evitar esta escasez 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 autentica penuria del habitar* no consiste en primer lugar en la falta de viviendas. La autentica 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 autentica 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*.³

El problema no reside en la escasez de viviendas y en cómo planificar la industria de la construcción, sino que el auténtico problema es previo. Heidegger retrocede hacia la pregunta más esencial acerca del habitar. Esta pregunta por la esencia del habitar, aunque no sea reconocida ni pensada, es la que se nos exige a nosotros, modernos, como *la* tarea. La tarea del construir es permitir habitar, esto parece obvio. Pero Heidegger advierte de no tomar las cosas por supuestas, de no precipitarse en pensar qué significan construir y habitar para no tomarlas como dos actividades separadas según el esquema medio-fin. Este esquema bloquea captar la relación esencial entre ambos⁴. Construir no es meramente un medio cuyo fin es habitar: "construir es en sí mismo ya el habitar"⁵, "construir (*bauen*) significa originariamente habitar" y "Ser humano significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar"⁶. "Sólo si somos capaces de habitar, sólo entonces podemos construir"⁷. Habitar es, pues, el carácter básico del ser humano y lo que fundamenta el construir.

Heidegger define con más concreción el significado del habitar: "el carácter fundamental del habitar es... cuidar (*Schonen*)"⁸. Cuidar tiene un significado a la vez activo y pasivo: es tener cuidado de algo o alguien y ser

³ GA7, p. 156.

⁴ GA7, p. 140.

⁵ *Idem*.

⁶ GA7, p. 141.

⁷ GA7, p. 155.

⁸ GA7, p. 143.

cuidado por algo o alguien. En el sentido pasivo uno habita si está en un lugar:

Preservado de daño y amenaza [...] Habitar, haber sido llevado a la paz, quiere decir: permanecer a buen recaudo, apriscado en lo libre, es decir, en lo libre que cuida toda cosa llevándola a su esencia.⁹

En el sentido activo, uno habita si es el que cuida y guarda que cada cosa del lugar dejado sea según su propia esencia:

El cuidar, en sí mismo, no consiste únicamente en no hacer nada a lo cuidado. El verdadero cuidar es algo *positivo*, y acontece cuando de antemano dejamos a algo en su esencia, cuando propiamente realbergamus algo en su esencia; cuando... lo rodeamos de una protección, lo ponemos a buen recaudo.¹⁰

Habitar significa pues, por un lado, ser cuidado por el mundo, en una especie de seguridad fundamental, libre de peligro; por el otro lado, significa el cuidado y conservación del mundo.

Pero Heidegger insiste en que los seres humanos tienen "que volver a buscar la esencia del habitar, de que *tienen que aprender primero a habitar*". Si el habitar es la esencia del ser humano y, a la vez, tenemos que volver a buscar, volver a aprender a habitar, quiere decir que nosotros —modernos— hemos perdido nuestra esencia, que hemos perdido nuestra humanidad. ¿Por qué el habitar es un problema —la auténtica penuria? ¿Por qué no puede el hombre sentirse seguro y confiado en el mundo moderno, como sostiene Heidegger? ¿Por qué no cuida del mundo y se deja cuidar por él? ¿Por qué no siente confianza, sino hostilidad? La respuesta es porque nuestro mundo y nosotros mismos estamos sometidos a la violencia de la tecnología. El problema del habitar parece ser un problema moderno que no tenían las épocas anteriores. En *La carta sobre el Humanismo* Heidegger dice que el carácter fundamental de la época moderna se define por el des-

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Idem.*

arraigo, o por la intemperie (*Heimatlosigkeit*)¹¹. En la modernidad el habitar es un problema porque el ser humano no puede sentirse en el mundo como en casa. Por esta razón al final de la conferencia Heidegger pone como ejemplo de edificio que sí permitía habitar —o con más rigor, el habitar que permitió construir este edificio— una granja de la Selva Negra, todavía no tocada por la tecnología:

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 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.¹²

¿Cómo reciben esta interpelación a pensar la esencia del habitar los arquitectos presentes en la conferencia? Obviamente, Heidegger no proponía un retorno a ese tipo de arquitectura¹³.

El habitar que construyó la casa de campo tenía la medida en un orden sagrado, el que permitió construir desde el templo griego y las catedrales góticas hasta los edificios barrocos. Pero nosotros ya no poseemos esa medida. ¿Es posible para nosotros habitar de alguna manera parecida al sentido de Heidegger? La Ilustración, la tecnología, las comunicaciones, han dado una forma al mundo moderno en la que predomina una libertad de pensamiento y de movimiento que hace imposible, e indeseable, un retorno a un mundo enraizado a unos lugares en los cuales se nacía y se moría, unos

¹¹ GA7. *Wegmarken*. “Brief über den Humanismus”, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH., 1976, pp. 338s.

¹² GA7, p. 155.

¹³ *Idem*.

lugares que eran un destino del cual no se podía escapar. El lugar natal con su orden sagrado era también un lugar sin libertad. El mundo moderno es un espacio desenraizado y, por esta razón, libre.

Cualquier intento de pensar el habitar para nosotros no puede ignorar la capacidad de la tecnología de liberar al hombre de la estrechez del lugar. No podemos prescindir de la tecnología y no parece viable como propuesta arquitectónica válida para el presente proponer como modelo una granja aislada en el campo o en la montaña; el mundo contemporáneo se mueve en la dirección contraria. Y, sin embargo, Heidegger insiste en que hay una incompatibilidad básica entre la esencia de la tecnología y el habitar humano. Si el habitar es la esencia del ser humano, lo que define al ser humano como tal, entonces el mundo moderno, definido por la tecnología, niega la humanidad del hombre. Esta afirmación puede ser chocante pero si no tomamos a Heidegger simplemente como un conservador ingenuo o un ecologista radical que pretende retroceder a un supuesto estado ideal de naturaleza, sino que nos lo tomamos en serio y suponemos que tiene algo que decir que merece la pena escuchar, debemos entender qué es, según él, la esencia de la tecnología y por qué la tecnología es incompatible con el habitar humano.

Heidegger no critica la tecnología en sí misma, sino la esencia de la tecnología y esto quiere decir, la comprensión del mundo que subyace a la relación tecnológica con él. “Lo peligroso —decía él— no es la técnica. No hay nada demoníaco en la técnica, lo que hay es el secreto de su esencia”¹⁴.

Es necesario ver qué es la esencia de la tecnología moderna para comprender por qué ésta impide que habitemos en el mundo, por qué impide que nos sintamos en casa en el mundo. Así podemos ver cómo la arquitectura, cuya tarea es construir el espacio donde habitar, puede hacer frente al “peligro” tecnológico.

Exponemos a continuación la cuestión de la esencia de la tecnología que Heidegger trata en el artículo *La pregunta por la técnica (Die Frage nach der*

¹⁴ GA7 (“Die Frage nach der Technik”), pp. 31s. Ver nota siguiente.

Technik)¹⁵. Heidegger no usa el término “tecnología”, sino “técnica”, nosotros usamos “tecnología” para referirnos a la técnica moderna y reservamos el término “técnica” para la técnica antigua. Una vez comprendida la problemática de la tecnología retomaremos la conferencia *Construir, habitar, pensar* y volveremos a la cuestión de la dificultad de habitar en el mundo moderno formado por la tecnología.

2. Construir

A. La esencia de la técnica antigua: *poiesis*

En la *Pregunta por la técnica* Heidegger dice que la “técnica” antigua o *téchne* es un hacer que “saca a la luz”, “hace brotar”, “lleva a la manifestación”, lo que ya está ahí implícitamente:

La técnica no es un mero medio, la técnica es un modo del salir de lo oculto. Si prestamos atención a esto se nos abrirá una región totalmente distinta para la esencia de la técnica. Es la región del desocultamiento, es decir, de la verdad¹⁶.

¿Cómo entender la verdad, el desocultamiento o sacar a la luz, en la producción técnica de algo? Heidegger pone como ejemplo un platero antiguo. Cuando hace una copa de plata tiene en cuenta los siguientes aspectos: primero, el material, la plata, con la que construye (causa material); segundo, la forma o aspecto que tendrá, el diseño (causa formal); tercero, el uso al que servirá, el propósito (causa final); finalmente, ponderando estos elementos el artesano (causa eficiente) “saca a la luz” lo que está implícito en ellos¹⁷.

Se podría objetar que hay muchas formas posibles dadas en un material y en un uso determinado, que no hay *la* forma implícita que el artista o técnico (*téchnites*) antiguo tenga que extraer y sacar a la luz. Esta objeción es

¹⁵ Se encuentra en la misma compilación que “Bauen Wohnen Denken”. Gesamtausgabe. Band 7. *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH., 2000. “Die Frage nach der Technik”, pp. 31s (traducción: *Conferencias y artículos*. “La pregunta por la técnica”, Barcelona, Odós, 1994).

¹⁶ GA7, p. 16.

¹⁷ GA7, pp. 11s.

muy moderna y revela la importancia que para nosotros tiene la imaginación y la libertad creativa del individuo (la causa eficiente) por encima de las otras causas aristotélicas. Podemos responder a esta objeción diciendo que, si bien no hay una única forma, sí podemos considerar que hay un conjunto limitado de ellas. Si la forma pertenece a este conjunto, entonces es "sacada a la luz", se manifiesta a partir de las condiciones dadas (material, uso...) y, si no, ocurre una violación de las condiciones dadas: una forma que viola el material acaba rompiéndose.

Un lugar donde el "sacar a la luz" sobrevive en el mundo moderno es el arte; por ejemplo en la escultura, donde el artista extrae la figura latente en la piedra. Esta consideración se puede ampliar y aplicar a otros géneros artísticos, y podemos decir que, si bien no hay una única interpretación y puesta en escena de una obra de Sófocles o de Shakespeare, la obra misma impone ciertas limitaciones, que, si se respetan, la interpretación manifestará la obra, la sacará a la luz, pero que más allá de esas limitaciones la interpretación le hará violencia. Podemos pensar aquí en alguna versión postmoderna de Shakespeare donde la trasgresión pasa por un valor de novedad o de "actualización de un clásico" y no como violencia y desfiguración¹⁸.

Sin embargo, la división moderna, para nosotros totalmente asumida, entre la producción útil y las bellas artes no existía en Grecia. Para los griegos, tan técnico era el artista como el artesano, no existía la figura del artista tal como la entendemos nosotros. La comprensión tradicional del arte incluía todo tipo de hacer, desde hacer zapatos o herramientas hasta la aritmética y la geometría. No fue hasta el siglo XVIII que esta unidad original se disolvió, la *téchne* se convirtió en la disciplina independiente del conocimiento productivo y la *poiésis* se convirtió en la nueva disciplina estética. La emancipación de la *téchne* de la *poiésis* coincide con el origen de la ciencia y la tecnología moderna, pero ambas tienen un fundamento común en la producción entendida como *téchne poiétiké*¹⁹.

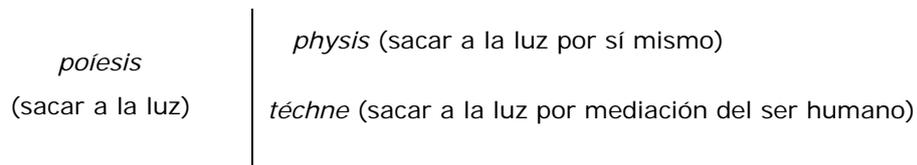
¹⁸ Julian Young, *Heidegger's Later Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 39s.

¹⁹ Dalibor Vésely, *Architecture in the Age of Divided Representation. The Question of Creativity in the Shadow of Production*, Cambridge, MA, Mit Press, 2004. Cfr. p. 441.

Más aún, la *téchne* no sólo incluía al artista y al artesano, esto es, a la producción en general (*techné poiétiké*), sino que además ambos recibían su legitimidad y significado de la naturaleza, de la *Physis*, que se entendía como un producto, un surgir. Efectivamente, según Aristóteles la *poíesis* se encuentra no sólo en el hacer humano o *téchne*, sino también en la naturaleza: “todas las cosas que llegan a ser se manifiestan, algunas por *physis*, otras por *téchne*”²⁰. La *poíesis* se divide en dos tipos: el primero es *physis*, lo que se manifiesta por sí mismo, sin ayuda externa —por ejemplo, una semilla brota y se manifiesta como flor. El segundo es *téchne*, lo que se manifiesta mediante la ayuda del artesano o artista.

La *physis* es incluso *poíesis* en el más alto sentido, porque lo *physei* tiene en sí mismo la eclosión del traer-ahí-delante (*Hervorbringen*), por ejemplo, la eclosión de las flores en la floración. En cambio, lo traído-ahí-delante de un modo artesanal y artístico, por ejemplo, la copa de plata, no tiene la eclosión del traer-ahí-delante en él mismo sino en otro, en el artesano y el artista.²¹

El esquema con el que los griegos entendían la relación entre actividad humana y natural era como la siguiente²²:



Las actividades humanas tienen una continuidad con el brotar natural. Tanto la técnica como la naturaleza son *poiésis*, es decir, tanto el mundo natural como el humano se comprenden como un brotar y surgir a la luz. Por esta razón la producción se ha comprendido desde la Antigüedad como “imitación” (*mímesis*) de la naturaleza (*physis*), entendiendo por “mimesis” no la mera imitación en el sentido de copia de la apariencia de la naturaleza, sino como “imitación” de la esencia o de la verdad entendida como “salir a la luz”, o manifestación de lo que ya hay.

²⁰ Aristóteles. *Física* 199 A 7, 9.

²¹ GA7, p. 15.

²² Julian Young, *op. cit.*, p. 41.

Tanto el árbol como el templo se conciben, pues, como surgiendo, manifestándose; pero, ¿de dónde? Según Heidegger, de lo oscuro, misterioso, oculto. Los griegos experimentaban el mundo como llevado y sustentado en lo visible desde lo invisible e incomprensible. Es decir, el mundo se experimentaba como mostrándose y, simultáneamente, con una referencia a aquello desde lo que se mostraba. Lo visible era pues sólo una cara de lo que hay, la otra se daba precisamente como la otra cara: como invisible pero supuesta en lo visible. En una palabra: des-ocultamiento.

Por esto todo el paisaje griego estaba preñado de la presencia de lo oculto, de lo misterioso: "todo está lleno de dioses". El mundo se mostraba a los griegos como un lugar sagrado. Esta doble cara de la experiencia del mundo es la que se expresa en la palabra griega para la verdad: *Aletheia*, llevar a la luz desde lo que se oculta. La consecuencia directa, en cuanto a la técnica antigua se refiere, es que la relación con el entorno era de respeto y reverencia, o —como Heidegger dice como definición del habitar— de "tener cuidado" y "cuidar" por la "presencia" de lo oculto. Y las actividades técnicas consistían en dejar llegar lo que viene, en permitir, a través de la técnica o de las actividades creativas, que las cosas completaran su auto-manifestación, esto es, desde sí mismas y no desde alguna instancia exterior a la cosa misma.

El mundo se mostraba a los griegos como *poíesis*, como lugar preñado del misterio que subyace a lo que sale a la luz, como lugar "encantado". En ocasiones Heidegger describe la experiencia antigua de las cosas en términos de su irreductibilidad de cosa. Pone así el acento en las cosas como cosas, en su ser pura y simplemente cosas, en que tienen una presencia en sí misma, luminosa, radiante, que desde su presencia no remiten a otra cosa, sino a su otro lado, al fondo oculto sobre el que se sustentan.

B. La esencia de la tecnología moderna: *Gestell*

¿Qué diferencia hay entre la técnica antigua y la tecnología moderna? La tecnología moderna occidental es diferente de la de cualquier otra cultura y de cualquier otra época en la historia de Occidente. Para comprender este carácter excepcional sólo hay que compararla con técnica premoderna

—paradigmáticamente, la técnica griega. Se trata de comparar, por ejemplo, un viejo puente de madera que deja al río seguir su curso y una presa hidroeléctrica que convierte el río en reserva de energía; o la vieja granja de la Selva Negra con una granja mecanizada con subsidios de la U. E. que ocupa su lugar en la red de suministros de la industria de la alimentación. Si la técnica antigua existía en armonía y respeto con el entorno natural, la tecnología moderna parece violentarlo.

La característica más definitoria de nuestra tecnología es la violencia y dominio que ejerce sobre la naturaleza. Con esto está ya hoy en día todo el mundo de acuerdo, no sólo los ecologistas. Pero lo que Heidegger pone de relieve no es sólo esta constatación, sino el fundamento, la esencia, de esta violencia de la tecnología moderna. A este fundamento Heidegger lo llama "Gestell" que se puede traducir por "dispositivo", "armazón", "estructura" o, incluso, "im-posición" o "com-posición"²³. El *Gestell* es lo que define el mundo moderno, el horizonte de nuestra comprensión. La tecnología no es sólo un medio para un fin, un instrumento que usamos como podemos usar un martillo, sino que es la manera en que las cosas se presentan al hombre moderno. "Gestell es el nombre para nombrar a la verdad cuando ésta se reduce a la exigencia de hacer aparecer todo y desocultarlo"²⁴, es decir, cuando se ha perdido el componente "poiético" de la técnica.

¿Cómo se presentan las cosas en el Gestell? Las cosas nos aparecen como recursos a nuestra disposición²⁵ (*Bestand*), como provisiones, como "stock" que incluye todo aquello de lo que disponemos como recursos: tanto los energéticos (electricidad, gasolina, agua...) como también las máquinas (coches, aviones, ordenadores...) e incluso el aparato burocrático como las universidades donde no hay profesores y estudiantes, sino proveedores y consumidores de información; hospitales como provisión para los consumidores de salud; y también las mismas personas somos "recursos humanos", materia prima para la producción, unidades productivas²⁶. Esta es la manera moderna de ser de las cosas, la ontología que subyace a la modernidad,

²³ Arturo Leyte, *Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 231.

²⁴ *Idem*.

²⁵ GA7, p. 20.

²⁶ GA7, pp. 21s.

según Heidegger. Dicho con más precisión: la práctica tecnológica moderna es violenta porque la modernidad es la época en la que la realidad se muestra de tal manera que para que algo sea, debe ser una pieza de provisión, un recurso, y lo que no cumple esta condición no entra en nuestra consideración como "cosa", como ocurre con las obras de arte; y de ahí su "marginalidad" y, precisamente por ello, su imprescindible necesidad.

Sin embargo, lo que hemos descrito hasta aquí se podría aplicar a cualquier época pues, si lo único que exige la práctica tecnológica es que el mundo se muestre como recurso disponible, esto también era válido para un griego para el cual también la piedra o la plata eran materiales disponibles. De hecho esta explicación del ser de las cosas se corresponde con lo que en *Ser y tiempo* es el "ser a mano" o el ser de las cosas como utensilios que caracteriza la cotidianidad. El mundo cotidiano se define en términos de utensilios, de los usuarios de los utensilios y de los usuarios de los productos de ese uso. El mundo cotidiano es idéntico al mundo del trabajo. Producir, trabajar, es la característica esencial del ser humano de todas las épocas y de toda cultura, es su cotidianidad. La práctica técnica es una característica universal del ser humano, que se ha dado en todas las épocas, desde el hombre primitivo que manipula una piedra para hacer un cuchillo. El hombre, según Heidegger, es esencialmente el ser que produce cosas, que trabaja.

El ser humano es, pues, casi todo el tiempo un trabajador, un ser técnico implicado en actividades técnicas. Pero el trabajo requiere que las cosas se muestren de manera adecuada al trabajo: como recursos disponibles. Esto era tan cierto para los griegos como para nosotros. No hubieran podido construir un templo si las cosas no se hubieran mostrado como recursos: el valle rocoso como lugar firme para soportar el peso del edificio, el emplazamiento como lugar accesible, y no se hubiera podido organizar la construcción de un templo si los albañiles, escultores y pintores no se hubieran mostrado como recurso humano. Entonces, ¿qué diferencia la técnica moderna de la antigua?

Toda técnica requiere que las cosas se muestren como recurso disponible; lo que distingue a la tecnología moderna de cualquier otra técnica

(premoderna o de otras culturas) es que las cosas se muestran *exclusivamente* como recursos disponibles. Es decir, lo excepcional de la época moderna es su unilateralidad, que las cosas no tienen otro modo de mostrarse que no sea el de recurso disponible, mientras que en la técnica antigua era sólo un modo, entre otros, de mostrarse las cosas. Antiguamente las cosas se mostraban como recurso y algo más, la modernidad ha perdido este “algo más” y esta pérdida es lo que da a la tecnología su carácter violento y dominador. La tecnología moderna

elimina toda otra posibilidad de revelación. Por encima de todo, el *Gestell* impide aquel salir de lo oculto que, en el sentido de la *poiesis*, hace venir delante, deja aparecer a lo presente... Lo que amenaza al hombre no viene en primer lugar de los efectos posiblemente mortales de las máquinas y los aparatos de la técnica. La auténtica amenaza ha abor-dado ya al hombre en su esencia. El dominio del *Gestell* amenaza con la posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un hacer salir de lo oculto más originario y que, de este modo, le sea negado experimentar la exhortación de una verdad más inicial.²⁷

En la experiencia moderna, a diferencia de la griega, las cosas no se dan en su irreductibilidad de cosa, en su extrañeza y misterio como cosa, sino sólo como provisiones o recursos. Con la tecnología moderna se expulsa la “coseidad de la cosa” al reducirla a suministro o provisión²⁸.

La violencia característica de la tecnología moderna no es sólo el daño físico que hace a las cosas, sino, sobre todo, el daño a la esencia de las cosas; es decir, es la violencia que impide a algo ser lo que es. Un bosque es violado —o violentado— cuando su explotación como provisión de madera le impide ser un bosque de árboles. El problema de la tecnología no es, repetimos, que vea las cosas como recurso, el árbol como madera, el río como fuente de energía, la persona como unidad productiva (esto es inherente a toda humanidad de cualquier cultura y época). El problema es que no sea

²⁷ GA7, pp. 31s.

²⁸ Otra manera de decirlo es que las cosas han dejado de ser-en-sí y ahora sólo son-para-nosotros. Hay objetos que no tienen ser-en-sí, como las máquinas y artefactos en general; su naturaleza es ser-para-nosotros. Una manera de describir el *Gestell* es decir que todo aparece como herramienta o máquina, que todo es-para-nosotros: “el mundo es una gigantesca gasolinera”. Ver Julian Young, *op. cit.*, p. 51.

más que eso. El grave problema es que cuando prevalece esta unilateralidad y exclusividad, entonces no hay ninguna otra instancia que ponga límites a la explotación; pues, ¿de dónde vendría esta medida —a parte de los requerimientos de su propio funcionamiento eficiente— si sólo hay una y sólo una manera de ver las cosas? Desde el punto de vista tecnológico no se está violando un río que sólo es fuente de energía porque desde esta perspectiva es lo único que es: la tecnología moderna es violenta porque elimina el concepto de violación.

La objeción que se puede hacer es que sí que hay otras perspectivas sobre las cosas; que, a parte de la tecnología, hay la perspectiva ética, política e incluso la estética, que pone límites a la tecnología. Pero esto es precisamente lo que Heidegger rechaza, lo *único* que cuenta es el punto de vista interno de la tecnología moderna que es el que domina por encima de toda otra validez. Tanto las valoraciones éticas como las estéticas son consideradas hoy en día como valoraciones subjetivas y, por tanto, totalmente relativas, sin una validez objetiva. La separación de ética y estética forma parte del proceso histórico de fragmentación entre la verdad, la belleza y la bondad que lleva a consolidar un único punto de vista válido, el que estamos explicando como esencia de la tecnología.

El peligro que la tecnología supone para el habitar va incluso más allá, hasta incluir al propio ser humano. El *Gestell*, que provoca a la naturaleza y reduce todas las cosas a sólo una de sus múltiples maneras de presentarse, a saber, la de presentarse como material disponible para el uso, incluye también al ser humano. La construcción más terrible surgida de la residencia en el *Gestell* fue la de los campos de concentración, esas fábricas de muerte que redujeron a los seres humanos a material humano. La completa oposición al habitar que cuida y protege a las cosas y a los seres humanos fue el desarraigo en los campos de exterminio. El habitar que hizo posible la arquitectura pre-tecnológica no es ya recuperable. ¿Cuál es el habitar que corresponde a la época de la tecnología y la arquitectura que le corresponde? O dicho de otro modo: ¿puede haber arquitectura después de Auschwitz?

La tecnología moderna impide comprender el mundo “poéticamente” como saliendo a la luz, como un manifestarse que mantiene una referencia a aquello de lo que surge; es esencialmente incomprensibilidad y, por tanto, impide tratar el mundo con cuidado y reverencia. Dice Heidegger citando a Hölderlin que “poéticamente habita el hombre sobre esta tierra”²⁹. La conocida afirmación de Le Corbusier de que la casa es *une machine à habiter*³⁰, y que podemos interpretar diciendo que “mecánicamente habita el hombre sobre esta tierra”, se encuentra en las antípodas de Hölderlin. Parece que si la tecnología moderna impide comprender el mundo “poéticamente”, como saliendo a la luz, como un manifestarse y, por tanto, impide tratar el mundo con cuidado y reverencia, entonces la única solución es compensar la tecnología de la construcción con el arte de la construcción, con la arquitectura. ¿Se puede interpretar la máquina poéticamente mediante la arquitectura, mediante el arte?

3. Pensar

A. Habitar y desarraigo: *Geviert / Gestell*

Tras esta digresión sobre la tecnología moderna se entiende mejor lo que dice Heidegger a los arquitectos presentes en la conferencia de Darmstadt. Heidegger dejó atónitos a los arquitectos que debatían sobre la escasez de vivienda y pensaban precisamente en términos de tecnología, optimización de recursos, eficacia constructiva, pues se trataba de reconstruir las ciudades arrasadas por la guerra. Pero Heidegger desplaza la cuestión porque la construcción, como cualquier actividad humana, está regida por la tecnología moderna de modo que hacer más viviendas no soluciona el problema, simplemente lo mantiene, si no lo agrava. Si el mundo moderno ha perdido esta noción de habitar debido a la absolutización de la perspectiva tecnológica, entonces, no se trata de planificar la construcción para hacer viviendas porque el problema reside precisamente en esta planificación.

²⁹ GA7, p. 39.

³⁰ Le Corbusier, *Towards a New Architecture*, London, The Architectural Press, 1946, p. 89.

En la conferencia Heidegger exhorta a los arquitectos a pensar en qué consistiría habitar poéticamente el mundo, les interpela a “aprender a habitar”, de tal modo que se superaría la violencia de la tecnología y el hombre recuperaría la confianza y respeto por el mundo: aprendería a cuidarlo y dejarse cuidar por él. A tal fin describe el *Geviert* de tierra y cielo, divinidades y mortales.

*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 *cosignifican* “permanecer ante los divinos” e incluyen un “pertenecer a la comunidad de los hombres”. Desde una unidad *originaria* pertenecen los cuatro —tierra, cielo, los divinos y los mortales— a una unidad.³¹*

¿Cómo comprender, sin salir del mundo moderno, la relación del hombre y el mundo como habitar cuando éste significa salvar la tierra, recibir el cielo, esperar a los divinos, conducir a los mortales³²? ¿Qué edificio moderno es capaz de expresar el cuidado por el *Geviert*?

Heidegger reúne los cuatro elementos del *Geviert* en la unidad que permite habitar:

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 del *Geviert*. Cuidar quiere decir: custodiar el *Geviert* en su esencia.³³

Habitar es lo contrario de estar desarraigado o de estar a la intemperie. Hay una incompatibilidad insuperable entre el habitar como estar en el *Geviert* y nuestra residencia en un mundo dominado por la esencia de la tecnología como el *Gestell*. La tecnología es, dijimos, la manera en que las cosas se presentan al hombre moderno. Heidegger entiende la esencia de la tecnología como un modo de comprender el ser de lo ente, el ser de lo que

³¹ GA7 (“Bauen Wohnen Denken”), p. 143.

³² GA7, p. 145.

³³ GA7, p. 145.

es, según el cual todas las cosas se comprenden como material disponible para ser usado y para ser desechado cuando se ha gastado. Pero esta arrogancia impide abrirse a las cosas tal como son. Éstas se presentan a sí mismas, en verdad, cuando se presentan en el *Geviert*: "Las cosas mismas albergan el *Geviert* sólo cuando ellas mismas, en tanto que cosas, son dejadas en su esencia"³⁴.

El pensar objetivante de la ciencia y la tecnología ha dado una forma al mundo basada en el abandono y negligencia de las cosas que es no sólo incompatible sino un rechazo del mundo entendido como *Geviert*. El *Geviert* es lo opuesto al *Gestell*. El *Gestell* define el mundo como inhabitable, porque domina y manipula las cosas y al ser humano mismo; el *Geviert* lo define como habitable por lo contrario, porque cuida y se deja cuidar por las cosas. Heidegger piensa la inhabitabilidad o desarraigo del *Gestell* sobre el fondo del habitar auténtico del *Geviert*.

No vamos a entrar en detalle en el significado del *Geviert* pues sostenemos que más importante que el contenido concreto que pueda tener el *Geviert* es que éste se define por su contraposición al *Gestell* y es esta oposición entre ambos, entre habitar y desarraigo, la que nos permite entender el enigmático final de la conferencia. A modo de conclusión Heidegger dice que "así que el hombre *medita* (*bedenkt*) el desarraigo (*Heimatlosigkeit*), ya no hay más penuria"³⁵. ¿Qué quiere decir que con sólo *meditar* o pensar el desarraigo desaparece la penuria del habitar? Y, ¿qué puede hacer un arquitecto con esta meditación?

B. Pensar el desarraigo

Según Heidegger, justo cuando pensamos el desarraigo y lo asumimos como propio, si bien no lo erradicamos, sí que deja de ser una penuria. Asumir el desarraigo del mundo es pues lo único que permite crear las condiciones para habitar auténticamente en el mundo. La arquitectura que quiera propiciar las condiciones para habitar el mundo debe entonces asumir primero el desarraigo. Es, pues, esta deficiencia del mundo, su carácter

³⁴ GA7, p. 146.

³⁵ GA7, p. 156.

esencialmente inhabitable, la que funda la necesidad de la arquitectura entendida como construcción de un lugar protegido donde habitar auténticamente. Por tanto, el habitar auténtico que la arquitectura puede proporcionar surge sólo de la confrontación y meditación de la inhospitalidad del mundo.

Puede haber un habitar auténtico, es decir, puede haber arquitectura, sólo cuando se afronta la condición de estar desarraigado del mundo. Ésta proporciona el impulso esencial para superarla, aunque esta superación sea imposible. El desarraigo es insuperable pero no, al menos, la penuria del desarraigo. Ahora comprendemos por qué Heidegger dice que "tan pronto como el hombre *medita* su desarraigo ya no hay más miseria". En efecto, tras meditar el desarraigo, tras afrontarlo, ya podemos proyectar un lugar donde habitar, lo cual se presenta como una tarea, sabiendo, sin embargo, que el desarraigo no es algo que se pueda superar; no podemos llegar a construir un lugar auténtico en el mundo porque el desarraigo es una condicional esencial al ser humano. Con la meditación y la adecuada arquitectura podemos superar la penuria del desarraigo pero no el desarraigo mismo.

El desarraigo no es algo que se pueda superar. Si el habitar es la esencia humana, nunca podremos llegar a poseerla definitivamente porque sólo se resuelve en la existencia misma, nunca estamos definitivamente en casa, sino en el camino a casa. El desarraigo no es sólo un problema moderno, sino un problema del hombre como tal, de cualquier época y cultura. Sólo que en la época moderna ha adquirido la forma del *Gestell*, de la ciencia y de la tecnología. El habitar auténtico, el *Geviert*, es una búsqueda constante nunca satisfecha; el habitar auténtico no significa tanto estar ya en casa como un continuo viaje a casa.

Si se llegara a realizar la casa ideal para el auténtico habitar, se pondría fin a esa búsqueda. Con la llegada a casa, con la construcción del lugar al que pertenezco, ya no sabría a donde ir pues este lugar que estoy ocupando sería ya *el* lugar, *la* casa. El auténtico habitar *realizado* sería lo más parecido a la muerte. Estar auténticamente en casa contiene esencialmente un no estar en casa, como la luz contiene esencialmente la oscuridad y la presencia el ocultamiento. La experiencia del desarraigo, de la intemperie, empuja

a buscar el lugar propio donde habitar. Esta oposición es la que Heidegger expresa con la oposición *Gestell / Geviert*. Sin el desarraigo se negaría el carácter ex-céntrico de la ex-istencia, una ex-centricidad que debe ser puesta en relación a un centro, a un lugar propio, pero un lugar, un centro, una casa, que se escapa, se retira cada vez que intentamos construirla³⁶.

En la *Poética del espacio* Gaston Bachelard nos ofrece un ejemplo teórico de esta posibilidad de un habitar auténtico: un nido. El nido es protector sin afán dominador, el nido es una casa precaria, tiene las connotaciones de protección y fragilidad: "Cuando examinamos un nido, nos ponemos nosotros mismos en el origen de la confianza en el mundo, recibimos un comienzo de confianza"³⁷.

El nido de Bachelard no se propone como una tarea arquitectónica real, como la casa que hay que construir, sino más bien como un ideal que hay que evocar para ganar la confianza en el mundo, el sentido auténtico del habitar. Podemos describir este ideal como el de "confiar en el mundo sin suficientes razones para esta confianza"³⁸.

³⁶ Karsten Harries, *The Ethical Function of Architecture*, Cambridge, MA, Mit Press, 2000, p. 200.

³⁷ Gaston Bachelard, *La poética del espacio*, México, F.C.E., 2000, p. 137.

³⁸ Karsten Harries, *op. cit.*, p. 256.