

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado

Hacia una lectura del habitar humano

(Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía. Mención Axiología y Filosofía Política)

Ana María Isabel Soto Bustamante

Profesor Patrocinante: Jorge Acevedo Guerra

Santiago de Chile, 2001

Prefacio .	1
Epígrafe . .	3
Introducción .	5
Preámbulo al tratamiento del tema .	7
I. El habitar: en el camino del lenguaje .	11
II. Asistir en el desocultamiento: habitar y verdad .	17
III. El habitar poético: el camino de la cuadratura . .	27
IV. El espacio humano como experiencia .	37
V. El espacio y la mirada .	41
VI. Construcción y acción: el camino de la técnica .	47
VII. Soledad y habitar: Convivencia y comunidad . .	57
Conclusiones .	71
Referencias bibliográficas . .	77

Prefacio

En este sentido, nuestro enfoque se instala en la convicción de que un análisis de este tema nos obliga a operar como lectores, que lejos de puramente reconocer signos, deben ser capaces de sacar a superficie las conexiones internas entre ellos. Operar, por tanto, a través de sucesivos niveles de apertura de la realidad.

No es de extrañar, entonces que debamos explorar un conjunto de tópicos, en la medida que nos asiste el convencimiento de que la complejidad del tema radica precisamente en que no puede ser comprendido sino desde la intervención de un sistema de variables, cuya interrelación termina por conducir hacia el habitar, para hacer de él una experiencia humana y cósmica. Nos referimos al lenguaje poético, la verdad, el fenómeno del espacio humano, el papel que juega la percepción, la técnica, la soledad y la convivencia. De ahí que este intento se defina como el esfuerzo por explorar dicho fenómeno, tratando leer el compromiso que existe entre estas variables, lo que no es otra cosa que pretender traducirlo hasta tornarlo algo si no inteligible, al menos explícito.

Comenzar contextualizando el tema en torno al modo como, a lo largo de su historia, la filosofía ha abordado el asunto de lo humano atiende dicha intención. No porque nos interese hacer un compendio histórico de su tratamiento, sino porque nos interesa evidenciar como ella ha contribuido a generar un conjunto prejuicios y ambigüedades que han llevado a disociar la relación del hombre con el mundo, hecho que está en la base constitutiva del habitar. De hecho, esperamos comprobar que el habitar es un fenómeno de estructura cuyo correlato es la aparición del espacio humano y en especial el social.

Desde esta perspectiva, nuestra lectura intenta mostrar de qué modo el habitar incorpora en sus cimientos una curiosa relación con el lenguaje poético, vía de análisis del habitar como fenómeno humano, que traduce una experiencia de apertura hacia el ser, que lleva a la contemplación de la verdad en el territorio de lo sagrado. Por eso en la base de este habitar parece existir la conexión con una verdad presunta, que el lenguaje poético pareciera traducir con especial transparencia. Ello nos obliga a hacernos cargo de interpretar la relación que existe entre habitar y lenguaje; ser y verdad.

A partir de este análisis, esperamos comprobar que el habitar es una experiencia que contempla el recurso a una estructura fundacional, la cuadratura, desde la cual el correlato de la acción de habitar supone la instalación del espacio humano como experiencia de espacialización, más que como principio fijo y dado. Desde esta perspectiva, nuestro trabajo intenta hacerse cargo del significado del espacio humano, tendiendo a su vez a comprobar cómo detrás de él subyace una experiencia que tiene que ver con el papel que juega la percepción, la mirada, que obliga a recuperar la fuerza de la contemplación como dinamismo humano.

En ese contexto, parece fundamental vincular el tema del habitar al ámbito de la técnica, ya no sólo como manifestación, sino como un camino hacia el que se orienta, desde la experiencia estructural del espacio humano, la construcción. En este sentido, la técnica nos parece una proyección que adquiere coherencia y se torna consubstancial al habitar, por lo mismo un camino obligado para el hombre, al punto que se extiende a proyectar su sentido a la constitución de la convivencia, como experiencia ingenieril y forma que adquiere la habitación humana más amplia de lo social.

Epígrafe

La verdad es que hablando con rigor, el suelo sobre el cual el hombre está siempre instalado no es la tierra, ni ningún otro elemento, sino una filosofía José Ortega y Gasset

Introducción

El siglo veinte representa uno de los momentos más significativos e interesantes de la indagación filosófica en torno al tema del hombre. En gran medida, a él debemos la concreción de un nuevo concepto de humanismo, que intenta delinear, desde el tema de la condición humana, una nueva forma de abordar esta temática.

Entre otros factores, este movimiento se caracteriza por la peculiar actitud con que identifica la relación del ser humano con el espacio circundante, como ámbito en el que se construye. Nos referimos a aquella disposición que hace que la existencia sea más bien una acción dinámica, y menos un puro acontecimiento; gracias a la cual el existir se convierte legítimamente en un habitar. En este sentido, este fenómeno aparece como algo propiamente como un suceso humano, en la medida que se entiende, y también se sustenta, como una acción que se enmarca en el ámbito general de la convivencia y el encuentro, no sólo *con “el otro”*, sino con *“lo otro”*. Es esta perspectiva la que nos interesa indagar y describir en nuestra tesis.

En nuestro trabajo nos proponemos ingresar en aquellos aspectos que resultan fundamentales a un análisis fenomenológico del habitar. Nuestra propuesta surge de la convicción de que es imposible sustraer este singular *“estar”* del hombre, de un dinamismo que le es propio, que nace de su inconfundible relación con el ser, y que, lo sustenta, y le asigna su verdadero sentido.

Esto nos obliga, por un lado, a la tarea de descifrar el habitar, desde el valor-actitud que éste adquiere en el plano general del estar en el mundo. Pero, al mismo tiempo, nos lleva a la necesidad de abordar los aspectos fundamentales del tema de la convivencia

humana, desde el marco general del encuentro y la reciprocidad.

De este modo, nos parece indispensable iniciar nuestro trabajo con un breve preámbulo a través del cual podamos dar cuenta de la forma como se ha tematizado el tema del hombre, al interior de la filosofía. Mediante este recorrido intentamos establecer cuáles han sido los diversos aportes en torno a los que se ha ido delineando el estudio de este asunto, hasta perfilarlo en la cuestión de la condición humana. A partir de su análisis, nos parece que se hace más viable reconocer de qué forma esta última delimitación obliga al ser humano a reconocerse como elemento integrante de un todo, abierto a una vocación de velar y de custodia en el ámbito del ser.

Así, esperamos ingresar al tema del habitar, apoyados principalmente en el análisis que autores como Martín Heidegger en **“construir, habitar, pensar”** y José Ortega Y Gasset, en **“El hombre y la gente”**, realizan. En sus planteamientos nos parece ver no sólo una adecuada delimitación de la temática, sino también una nueva orientación del valor que el ser humano debiera asignar al espacio humano y social, al que entenderemos como construcción en la que compromete no sólo su existencia sino principalmente su pertenencia al mundo.

De ahí que debamos comenzar revisando la importancia que se asigna al lenguaje como medio para acceder a la comprensión de dicho fenómeno, especialmente al poético. Tanto porque nos parece encontrar en éste ya no simplemente una vía para acceder a fenómenos más profundos de la realidad, sino también porque en él se establece como una propuesta que define la tarea del hombre ante el decir y el habitar. Más aún, creemos que desde este lenguaje, el habitar se manifiesta como una experiencia que se orienta y, al mismo tiempo, se comprende -ella misma- como un poetizar, al que precisamente creemos reconocer como camino para acceder al sentido de lo humano y su correlato: el ahí.

Así, esperamos comprobar que el hombre aparece como aquel ser que, al fundar una auténtica comprensión de la realidad concreta, se construye poéticamente a sí mismo, a través de la consolidación del espacio humano, en el contexto de la pertenencia y la reciprocidad.

En este sentido, nos parece reconocer en el espacio humano una experiencia que compromete al hombre, antes que un elemento ya constituido, del que éste pudiera ser un espectador. Esto supone la necesidad de modificar la actitud general del hombre hacia aquello que lo rodea. De hecho, esperamos comprobar que esta peculiar situación, en que se encontraría en referencia a lo circundante, trae como consecuencia una necesaria reordenación del hacer inmediato del hombre, la técnica; en la medida que lo obliga a reconocerse en el compromiso de su relación con lo circundante, el **“ahí”**. Por lo que la técnica se nos presenta como expresión del construir y, según esto, como una acción que debiera manifestarse como el más claro correlato del habitar.

De igual modo, con nuestro trabajo esperamos comprobar que el nuevo significado que adquiere el habitar compromete también una necesaria reorientación del sentido de la convivencia; a la que entenderemos como construcción de un espacio humano, cuyo auténtico sentido radica en la figura del encuentro **“religador”**, por el cual el hombre se construye a sí mismo humanizando su relación con “el otro” y “lo otro”, en la esfera de lo

social. Nos referimos, en gran medida, al tema de la reciprocidad por la que se constituye lo comunitario.

De esta forma, pretendemos mostrar que esta situación resulta a tal extremo cardinal que sería contradictorio pensar al hombre fuera de la referencia a ella. En este sentido, creemos que, al ser ampliado el concepto del estar-en-el-mundo hacia un ámbito de lo cósmico y al ser relacionado con el tema de la convivencia, interpretada desde punto de vista del encuentro, ello abriría a una necesaria reorientación del sentido de la ciudadanía, como tarea de localización de lo humano.

Preámbulo al tratamiento del tema

Empecinada durante largos siglos en alcanzar una sabiduría que le permitiese la comprensión del mundo -de todo lo que, en general, se manifiesta como “lo otro” que el hombre- la filosofía ha debido esperar cerca de veinticinco siglos antes de lograr perfilar un tratamiento adecuado de lo humano. De hecho, pese a que este tema aparece como un tópico constante en su historia, hasta hace poco se encontraba enmarcado dentro del tratamiento de otros, que lo superaban restándole la fuerza e importancia que le corresponden.

Esto trajo como consecuencia una orientación que no siempre ha llevado a soluciones unívocas y definitivas en el estudio de lo antropológico y que, en general, ha contribuido a delinear una imagen difusa de lo humano. Por eso hablar del hombre significa, paradójicamente, referirse a un tema relativamente nuevo y cuya historia -larga y compleja, por cierto- refleja el esfuerzo continuo por construirlo como problemática, por posicionarse adecuadamente en él. De hecho, tal vez a esto se deba el que la propia antropología filosófica haya tendido a constituir el intento de sistematizar e incluso a focalizar el asunto, antes que de solucionarlo.

Probablemente tal situación se deba a que se trata de un asunto que, a pesar de ser reconocido como central, resulta complejo; no tanto por las soluciones que se le han dado como por la propia problematicidad que él encierra. En este sentido, recién en el siglo XX se ha tendido a esbozar lo que podría constituir una posible respuesta unitaria a esta temática. Sin que, sin embargo, pueda aún hablarse de que esté del todo resuelta.

Por eso, para muchos autores, la conquista de una nueva forma de entender lo humano, constituye uno de los aportes más significativos de la filosofía contemporánea. Nos referimos precisamente a aquel enfoque que intenta recuperar la unidad de su tratamiento a través del concepto de *Condición humana*, desde el contexto más integrador del sentido de la vida o existencia. Esta nueva orientación permitiría a la filosofía, por una parte, ubicar el tema del hombre en el lugar que de suyo le corresponde, dando cuenta de su trascendencia. Pero, por otra, ella llevaría a configurar por primera vez una reflexión cuya finalidad específica sería el hombre.

Por eso, el argumento de Julián Marías al respecto resulta especialmente concluyente. A partir de él, debemos reconocer que, en definitiva, **“la larguísima historia**

del tema del hombre es más bien la del descubrimiento del objeto y del sentido auténtico de su problematicidad”¹ Al hacerlo nos vemos obligados también a considerar que los filósofos que inauguran la reflexión antropológica en el siglo XX lo hacen apoyados principalmente en la necesidad de instalar una nueva forma de humanismo que rescate al hombre de la destrucción y el aniquilamiento en que históricamente él se había ubicado a sí mismo.

En gran medida, esto se debe precisamente a que la preocupación por lo humano es relativamente tardía. Lo decíamos al comienzo, bastaría con examinar la historia de la filosofía para descubrir que la conquista de esta temática ha sido intensa y, por lo demás, compleja, ya que no siempre se ha respondido a ella desde una perspectiva unívoca. De hecho, detrás del tema de la condición humana hay un arduo proceso de apropiación y de focalización que implica la búsqueda paulatina, y no siempre sistemática, de la delimitación más adecuada de su tratamiento.

Para cuando Kant reconoce que en definitiva las tres grandes tareas que la filosofía se ha impuesto a sí misma se subordinan a la necesidad de consolidar una antropología filosófica, ya se han alzado veinte siglos en los que el pensamiento occidental ha tendido a resolver otros problemas, debido a los cuales si bien ha considerado el sentido de lo humano, aparentemente no ha ingresado de forma profunda y definitiva en él, sino hasta ahora. Debemos, pues, a la misma historia de la filosofía el haber consolidado una buena cuota de la imprecisión; ambigüedad que resulta más o menos coherente, si se tiene en cuenta el proceso de apropiación de la temática.

Los inicios del pensamiento griego darían cuenta de un amplio interés por el afuera, lo exterior al hombre, el cosmos. En medio del descubrimiento del orden del universo, el ser humano aparece como una cosa más: el afuera, un cuerpo, entendido como elemento físico o biológico. La posterior aparición de los sofistas –rupturista, por cierto- tendió a generar nuevas perspectivas a su delimitación, especialmente por la reflexión en defensa de lo estrictamente humano, que ellos despertarían y que fuera iniciada por Sócrates. No obstante, ella llevaría a nuevos enfoques que si bien entregan elementos pertinentes, terminan por acarrear la conquista de una serie de terrenos de especificidad que, a la larga atomizarían aún más su tratamiento. En este sentido, pese a que estos intentos no siempre fueron sistemáticos y si bien les debemos el paulatino descubrimiento de orientaciones en el tratamiento del tema, ellos irán decantando en la posterior equivocidad del término y la complejidad de su tratamiento.

Cuando la reflexión helénica acerca del hombre acababa dando cuenta de sus dimensiones corporal, moral, política y cognitiva, el aporte del cristianismo permitiría dar un nuevo giro a la cuestión. Ya no se trata de la mirada contemplativa del griego, que intentase su comprensión desde una perspectiva exterior, sino que ahora se impone la necesidad de operar reflexivamente. Como consecuencia de ello, la naturaleza humana cobra rasgos de interioridad, de intimidad subjetiva, en que es necesario explorar, como vía para acceder a Dios.

No obstante, aunque este enfoque entrega otras luces –por lo pronto, nuevas- al tema del hombre, él se construye a través de una mirada que más bien lo subordina a un

¹ Marías, Julián: *El tema del hombre*. Ed. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1952. P. 11

tratamiento exclusivamente teológico, oscilando hacia una reflexión que intenta sostenerse en lo religioso y propender a su justificación. Aunque de suyo alternativa, el aporte del cristianismo deja al hombre, a la altura de una creatura, ante el destino divino de alcanzar la salvación.

Ahora bien, en la Época Moderna este reconocimiento de la interioridad del hombre llegará a exacerbarse. A partir de entonces, hablar del hombre significará referirse a la *res cogitans*, una suerte de conciencia básicamente racional, cuya presencia como “yo” servirá tanto a la necesidad de justificar la existencia de lo humano, como también a la de demostrar la posibilidad del pensamiento. Entendido como un yo, esto es, como una conciencia racional, el hombre aparece como oposición a lo extenso, lo material. De hecho, la corporalidad queda excluida y se la considera como parte de “lo otro que yo”, de lo que podría entenderse como mundo.

Sea como verdad teórica o como mónada, en el pensamiento moderno, lo que lleva a definir lo humano será el cierre, la clausura del yo, en cuyo seno incluso el mundo acabaría, más tarde, por ser fundado, con el idealismo. De esta forma, existiendo por sí misma, la conciencia se hace cargo del mundo y éste aparece entonces como contenido mental; hecho que terminaría por ser la causa de la mayoría de las críticas. El mismo Ortega afirma que **“en la tesis idealista, él yo, el sujeto se traga el mundo exterior. El yo se ha hinchado ingurgitando el Universo”**.² De ahí que la tarea de la filosofía posterior, consistiría en entregarse a la necesidad de sustraer al yo del encierro al que el racionalismo y el posterior idealismo lo habían conducido, recuperando una auténtica conexión del hombre con el mundo.

Se trata, por tanto, de asumir la misión de superar dicha disociación porque, como sostiene Francisco Soler, **“para desencubrir la esencia o ser del hombre lo que no se puede hacer es considerarlo aislado y aparte, por sí y en sí mismo”**³. De ahí que resulte decisiva la irrupción de un concepto renovado de conciencia –ahora intencional- que permitirá abrir al hombre al mundo, como **“para sí”**; sin que, no obstante, por tal apertura pierda los rasgos de intimidad que de suyo lo caracterizan. Algo que, probablemente, no se habría logrado sin el aporte de Dilthey, Brentano y Husserl. De hecho, la reorientación del concepto de yo –desde la teoría de la intencionalidad de la conciencia- permite consolidar una nueva forma de ver al sujeto como apertura –haz de luz- y formular los cimientos de la interdependencia con lo otro.

De esta forma, comienza a emerger un conjunto de elementos teóricos que paulatinamente van decantando hacia una reconceptualización de lo antropológico. Junto con ello, se va edificando una nueva imagen de lo humano entorno al concepto de vida o existencia. Ésta aparece como el dato radical que, en alguna medida, permite resolver la escisión *yo – mundo*, en que la temática había quedado. De ahí que se crea que por su irrupción, se le devuelve -al hombre- su condición de ser intermedio en orden a dos ámbitos o esferas: a saber subjetividad y objetividad.

A esto precisamente alude Martín Buber cuando -al hacer un recuento de los

² Ortega y Gasset, José: *¿Qué es Filosofía?* Editorial Porrúa, México, 1986. P. 82

³ Soler, Francisco: Prólogo a *Ciencia y Técnica*. Ed. Universitaria S. A., Santiago de Chile, 1993. P. 29

caminos que ha seguido el tratamiento del problema antropológico- señala que esta nueva tarea que se le plantea a la filosofía es **“nueva”** precisamente por su referencia a la vida. **“Porque exige que el hombre que quiera conocerse a sí mismo se sobreponga a la tensión de la soledad y a la llaga viva de su problemática para que entre, a pesar de todo, en una vida renovada con su mundo y se ponga a pensar a partir de esta situación”**.⁴ Veinte siglos de especulación filosófica habían terminado por reconocer la importancia que tiene la conexión del hombre con el afuera, lo otro que sí, y la forma como esta relación determina una situación que es lo específicamente antropológico. De este modo, la historia de la filosofía va paulatinamente consolidando lo humano como temática y bosquejando en el horizonte de su definición un conjunto de variables que lejos de circunscribirlo a una naturaleza lo retratan en la complejidad de la situación en que se encuentra y en el dinamismo de tener una tarea que siendo de referencia al mundo, atañe desde ello, a sí mismo.

Esta reseña, aunque somera, nos parece indispensable para poder entrar al tema en cuestión. Tras ella, hay una suerte de recuento –seguramente breve, ya que no es nuestra intención hacer una historia de la filosofía- del modo cómo se produce la conquista paulatina del yo, a través de la constitución de una conciencia racional abstracta, y, a la vez, de cómo esto traerá la escisión de la relación hombre-mundo.

En este sentido, lo decíamos al comienzo, el tema de la condición humana -entendida como el conjunto de los límites a priori que describen o bosquejan la situación fundamental en que se encuentra el hombre- termina por conciliar el contenido de estos términos, ya que recupera, mediante el concepto de vida o existencia, la co-pertenencia de hombre y mundo. De este modo, se inaugura una nueva forma de humanismo que emprende una reorientación del *estar-en-el-mundo*, desde su relación con dos coordenadas fundamentales, espacio y tiempo, renovadas a partir del análisis del auténtico sentido del *habitar humano*

⁴ Buber, Martin: *¿Qué es el hombre?* Fondo de Cultura Económica, Santa Fe de Bogotá, 1994. P. 141

I. El habitar: en el camino del lenguaje

Cuando se pregunta qué existe detrás del término habitar, resulta ineludible considerar que en este concepto se conjuga la experiencia dinámica de la relación que el hombre establece con lo circundante, el mundo. Esta situación ya impone ciertas limitaciones a su estudio. Principalmente porque implica profundizar analíticamente en una experiencia de transitividad, cuyo acento está precisamente en el dinamismo que ella involucra. Esto obliga, entre otras cosas, a asumir una forma de razonar que pueda garantizar la posibilidad de rescatar precisamente ese dinamismo y que, al mismo tiempo, evite que la actitud analítica habitual destruya la unidad que le es propia, volviendo a escindir ambos elementos; a saber, hombre y mundo.

Esto es algo que Heidegger parece haber entendido muy bien. De hecho, su pericia radica en conciliar este y otros temas con un enfoque metodológico que le permite atender a su sentido, a través de la indagación que realiza a los niveles más profundos del lenguaje. Nos referimos a aquellos que el hablante cotidiano pasa por alto, porque desconoce las significaciones profundas de los signos lingüísticos que emplea.

Detrás de esto pareciera existir una hipótesis básica respecto del papel que juega el lenguaje en la configuración de la cultura, en cuanto que éste aparece no sólo como una forma idónea de interacción, sino especialmente como medio de construcción y manifestación de la visión de mundo. En este sentido, el ser humano, ya sea deliberada o inconscientemente, intenta representar a través de sus elementos las experiencias de su conexión con el **“todo”** del que participa. Esto hace que desde un punto de vista meramente material, las palabras se nos aparezcan como elementos que son

depositarios de una cultura que los ha construido.

De ahí que ellas jueguen un papel fundamental en el trabajo de descifrar el sentido de la conexión del hombre con lo circundante a él. Como sostiene José Bengoa, **“en el lenguaje encontramos la memoria, y en su combinación expresada en palabras, gestos, sentidos, se encuentra la cultura. La memoria depositada en el lenguaje, es depósito de las interrelaciones multitudinarias que se han cruzado en una comunidad, entre sus miembros”**.⁵ Dicho de otro modo, en el nombrar, en el decir hay un aspecto fundante que abre a la consideración, a la sospecha por el ser de las cosas y que es relativo a los procesos de síntesis comprensiva que el hombre realiza a la hora de nombrar. Por lo mismo, en el nombrar, en el decir se encuentra parte constitutiva del nacer de lo nombrado.

Para Heidegger en el habla que se evidencia, pero al mismo tiempo se esconde lo esencial. En alguna medida, ello justifica su interés por las palabras, ya que ellas nos entregan señales o indicios de los niveles ontológicos más profundos, los que se evidencian tanto al traducir la voluntad histórica que las dio a lugar, como también al desnudar su etimología. Es en este sentido que la hermenéutica consiste en desentrañar, preguntar por el ser.

Ortega, al igual que otros, advierte en el pensamiento de Heidegger esta tendencia a reconocer el valor del lenguaje y a operar desde él como un medio para acceder a diversos niveles de profundización. Por eso, comenta que en su filosofía existe una persistente voluntad por etimologizar.⁶ Incluso afirma que aquel, **“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”**.⁷ De ahí que resulte coherente un análisis que, al buscar el sentido de la relación del hombre con el mundo, mediatice el lenguaje, a través de la exploración de términos que, han ido perfilando esta relación en el contexto cotidiano a lo largo de la historia. Asimismo, es importante tener presente que lo que se intenta es operar con un pensamiento que permita reorientar el hacer mismo del hombre, en el entendido de que habitar constituye, de suyo, también un hacer.

Se trata, pues, de pensar el habitar desde el lenguaje, en la medida que, como lo dice el mismo Heidegger: **“es la dimensión inicial, dentro de la cual la esencia-humana puede ante todo corresponder al Ser y a su interpelación y, en el corresponder, pertenecer al Ser”**.⁸ Ciertamente en ello hay un reconocimiento explícito de la fuerza y el valor de las palabras, que de hecho, nos parece similar a la vitalidad con que algunos autores han asociado al lenguaje mítico. De hecho, para Georges Gusdorf, éste se configura como expresión de un **“pensamiento no**

⁵ Bengoa, José: *La comunidad perdida*. Ediciones Sur, Santiago de Chile, 1996. P. 100

⁶ Ver Ortega y Gasset, José: *Pasado y porvenir para el hombre actual*. P.49

⁷ Ortega y Gasset, José: *Pasado y porvenir para el hombre actual*. P. 39

⁸ Heidegger, Martin: “La vuelta”. En: *Ciencia y Técnica*. Op. Cit. P. 147

desprendido de las cosas, sino semiencarnado. En él, la palabra adhiere a la cosa; el nombre no sólo designa, es el ser mismo".⁹

¿Qué decimos, pues, cuando mentamos habitar?. Frecuentemente tendemos a creer que el habitar se vincula con el estar, el residir; relación que aunque no es del todo inapropiada, tiende a llevarnos a suponer que se trata de algo casi "mecánico", espontáneo. Sin embargo, tras él hay algo mucho más profundo, algo que atañe a la forma como el hombre se proyecta hacia el afuera, como instala su sede, desde el modo como asume su condición de sujeto.

Cuando Heidegger analiza la palabra *habitar* lo hace mediatizando su significado al sentido del término *construir*. Sostiene que existe una necesaria interdependencia entre ambos, en la que es necesario explorar para comprender el verdadero alcance del tema; dependencia que, por lo demás, en su momento le será criticada por Ortega.

Fiel al vigor que parecen tener las palabras, Heidegger sostiene que en gran medida la disociación entre habitar y construir se debe a que se ha perdido el verdadero significado del antiguo término *bauen* (construir). Al parecer la historia de este término germánico se remonta al antiguo *buan* –término que hoy permanece en el *Ich bin-* cuyo sentido expresaba la idea de habitar, en cuanto a residir, permanecer. De acuerdo a esto, *bauen* antes de referirse al puro acto de *ser*, se extendía a significar ese *ser*, pero en el sentido del cómo es que el hombre habita como mortal la tierra, lo que apuntaría a una suerte de "***actitud fundante***". Nos referimos a lo que aparece como una manera, un modo de estar, al que le es consustancial la necesidad de abrigar y cuidar, de orientarse de manera "***constructiva***" en el paisaje; elementos que tenderían a desdibujar su significación al convertirse en una actividad cuya cotidianidad ensombrece su sentido.

Ahora bien, recorrer la propia trayectoria del término germánico permite ya presumir una estrecha relación entre el habitar (*bauen*) y el construir (*wohnen*). Esta interrelación resulta indispensable para entender tanto la identidad que puede darse entre ambos términos como también la relación que existiría con la esencia misma de lo humano. De hecho, pareciera permitirnos sospechar que en el contexto heideggeriano los dos elementos describen la dinámica propia de la existencia, manifestándose como variables que adquieren fuerza cuando se comportan con la identidad de los elementos de una ecuación. De esta manera entre ser, habitar y construir, existe tal dependencia que permite suponer que ni uno, ni otro elemento es comprensible lejos del equilibrio, lejos de la identidad y, por qué no decirlo, de la complicidad que existe entre ellos.

Ortega critica tenazmente esta filiación a través de un análisis también filológico. Según él, el error de Heidegger radica en haber relacionado de forma tan estrecha *Bauen* o *buan* y *wohnen*. A su parecer, aunque en su historia ellas se relacionan con el verbo ser, es decir, vivir no lo hacen atendiendo a una idea tan abstracta como la de "***ser***". Por el contrario, en este caso tienen una filiación más cercana a un término ligado al griego *fysis*, es decir con la idea de crecimiento orgánico que más tarde se asociaría al actual concepto latino de naturaleza.

En este sentido, para el pensador español, Heidegger yerra al no atender a que

⁹ Gusdorf, Georges: *Mito y Metafísica*. Editorial Nova, Buenos Aires, 1960. P. 22

aunque efectivamente existe relación entre *bauen* y *wohnen*, esta relación no es de subordinación. El hombre no habita para construir, sino que, más bien, es precisamente la incapacidad de habitar –léase el carecer de un hábitat propio, en el pensamiento orteguiano- lo que lo obliga a recurrir a la necesidad de construir. De hecho, para Ortega esta situación se comprueba fácilmente si se considera que el ser humano es un ser que carece de un hábitat propio; que **“no está adscrito a ningún espacio determinado y es, en rigor, heterogéneo a todo espacio.”**¹⁰ De ahí que pueda comprenderse el hecho –curioso, por cierto- de su **“planetaria ubicuidad”**, la que parece efectivamente confirmar que **“el habitar no le es dado sino que se lo fabrica”**.¹¹

Ahora bien, más allá de que sin duda resultaría interesante profundizar en dicha polémica, nos parece que por encima de la diversidad en cuanto a criterios semánticos o lingüísticos que ella expresa, es necesario reconocer que ambos autores sostienen lo humano desde una estricta dependencia entre habitar y construir, lo que hace que una acción sea incomprensible sin la otra. Detrás de estos términos estaría implícito, por tanto, el modo como los seres humanos se definen, la forma como muestran su ser, desde la actitud con que asumen su estar en el mundo, en lo terrenal. Hablamos aquí de la manera como ellos permanecen, como se-mantienen en la existencia.

De esta forma, en ambos autores el habitar aparece como una proyección que le permite al hombre instalarse en el “afuera”; como si no se pudiera ser auténticamente humano sin habitar de un modo constructivo. Ello ya nos permite reconocerle cierta franquicia, en cuanto al papel que le cabe en relación con el ahí y, desde esto, consigo mismo. De hecho, el mismo Heidegger sostiene que **“en el habitar descansa el ser del hombre”**.¹² En términos orteguianos esto equivale a reconocer que el hombre al darse cuenta de la situación en que se encuentra, es decir, al reconocer que el habitar es una situación de privilegio que le permite sobreponerse a la soledad radical y a la indefensión en que se encuentra, se ve obligado a convertir la vida en la articulación de campos pragmáticos. Esto es, pequeños mundos particulares que en los que cada cosa adquiere su sentido, por la relación que puede establecer desde la utilidad que pueden prestar. Por eso, para Ortega, al aparecer el habitar, como aspiración, se condiciona la irrupción de la técnica como medio. Aunque –seamos cautos- ésta no garantiza la absoluta superación de su situación de precariedad inicial.

Ahora bien, al continuar la línea de argumentación desarrollada en **“Construir, habitar, pensar”**, podemos descubrir nuevos elementos. De hecho, de acuerdo a Heidegger, si se considera su filiación con otros vocablos, como el gótico *wunian* (estar satisfecho), el contenido de la palabra habitar –*bauen*- se amplía hacia algo más que la idea de permanecer. Es más, si bien ambos términos se asocian con la idea del permanecer, inscriben al habitar en un ámbito más amplio: el del estar conforme, permanecer en “*paz*”, entendido en el sentido del *estar protegido*.

¹⁰ Ortega y Gasset. José: *Pasado y porvenir para el hombre actual*. I, p.54

¹¹ *Ibidem* p. 53

¹² Heidegger, Martin: “Construir, habitar, pensar”. En: *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal. Barcelona, 1994. P. 131.

De esta forma, con la incorporación de cada una de estas nociones, se van abriendo nuevas esferas de significación con que vinculan el estar en el mundo, en lo terrenal. Esto supone reconocer al hombre en un hacer en el que, curiosamente, al operar sobre lo otro que sí, actúa a la vez sobre él mismo. Desde este nuevo contexto, el alcance del término habitar se incrementa a través de su filiación al concepto de *paz*, el que ahora se manifiesta como rasgo constitutivo que le es propio y que impone ciertos parámetros a su hacer. Así, habitar ya no es simplemente residir o morar, sino que se vincula a una acción que se ilumina desde una vocación por la paz, la que se instituye como misión humana en el contexto más amplio y transversal del “cuidar”.

La filiación del habitar a estos términos lleva a que éste adquiera un sentido “positivo”; carácter que, a nuestro parecer, considera dos dimensiones. Por un lado, a una connotación valorativa. Se trata de entender que cuando se habla de *la paz*, se está haciendo mención de lo libre. Nos referimos a aquello que está protegido en la medida que lo **“realbergamos”** en su esencia, es decir, en la medida que lo reunimos y cobijamos en sí mismo, permitiéndole ser, legitimándolo en la posibilidad de constituirse en aquello que está llamado a ser. En suma, de no ser sino él mismo. El habitar dando franquicia al mundo que rodea, a las cosas.

Por otro lado, esta filiación con el concepto de paz, abre también a una dimensión en la que el sentido del habitar mienta un emplazar algo, un afirmar. Ello es claro si se reconoce que la liberación involucrada en el concepto se asocia a una *voluntad develadora del Ser*, que, desde ella, pone al hombre ante la tarea del proteger o **“cuidar por”**. Es en este sentido que, para Martin Heidegger: **“la gran esencia del hombre en nosotros la pensamos en que ella pertenece a la esencia del Ser, es necesitada por éste para guardar (wahren = advenir) la esencia del Ser en su verdad”**.¹³ En ello, hay ya de suyo, una voluntad constructiva que se manifiesta en el hecho de estar llamado a asumir la **“aletheia”**, la verdad, en la perspectiva del develamiento que conduce a la voluntad de mostrar, tanto como de proteger al Ser, siéndole fiel. Dicho así, el habitar humano comienza ya a configurarse desde la esfera del compromiso y la responsabilidad.

De ahí que, cuando hablamos del sentido “positivo”, que se confiere al habitar estemos haciendo alusión por una parte a la exigencia ética que exhorta desde el lenguaje y que debiera iluminar el hacer más propio del hombre: la técnica, a la que analizaremos más adelante. Pero también estemos refiriéndonos a un **“poner algo”**, a una labor de construcción, de *poiésis*, que se legitima en que -en el hombre- **“poetizar es propiamente dejar habitar”**¹⁴. Sólo desde esta perspectiva es dable entender, en el pensamiento heideggeriano, el significado auténtico del construir. Hay, en este último aspecto una suerte de donación que alude al sentido que desde la comprensión y su correlato la interpretación interviene sobre el ahí confiriéndole el rango de un ser **“a la mano”**.

¹³ Heidegger, Martin: “La vuelta”. En: *Conferencias y artículos*. Op. Cit. P. 146

¹⁴ Heidegger, Martin: “Poéticamente habita el hombre”. En: *Ciencia y Técnica*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1993 Op. Cit. P. 165

II. Asistir en el desocultamiento: habitar y verdad

Curiosamente, aquella sentencia, tomada por Heidegger de Hölderlin, *poetizar es propiamente habitar*, vuelve a conectarnos con el tema del lenguaje. Así, si lo que invita a hacer filosofía es la “verdad” como aquello que se oculta y que al mismo tiempo llama al develamiento (*aletheia*), resulta indispensable atender a ella con una orientación que se haga cargo de tal desocultamiento. En el caso del habitar, esto implica conciliar su sentido con un enfoque capaz de retratar la patencia de lo oculto, rescatándola de modo que este esfuerzo permita asistir a la manifestación del ser en lo ente.

En otras palabras, se trata de **“encontrar el camino hacia aquel ‘centro simple’ a partir del cual el *λεγειν* del hombre y el *λεγειν* del logos ganan su provenir esencial”**.¹⁵ Es decir, de reorientar el pensar hacia aquel eje de convergencia en el que ha operado una síntesis, en la que todavía no se ha disociado pensamiento y realidad y en la que pareciera originarse y sostenerse el sentido primitivo del habitar humano.

Esto significa, entre otras cosas, un retorno al origen que permita al filósofo no sólo mirar sino adoptar una actitud que le permita realizar un salto que **“hace una realidad en la conciencia la raíz que tiene nuestra existencia en el ser mismo, el papel directivo de éste, el temple básico, el sentido mismo de nuestra vida y actividad”**.¹⁶ Una tarea así requiere superar la tradicional separación entre sujetos y objetos, en la que

¹⁵ Pöggeler, Otto P. 213.

existimos habitualmente, cuando estamos despiertos o conscientes, la misma que nos lleva a creernos seres completamente separados de la realidad por nuestra condición de sujetos. Con esto, lo que queremos decir es que en el pensamiento más tradicional opera un divorcio entre el yo y el mundo que instala un límite entre ambos, el que impide al yo reconocer o percibir el fondo en que está inscrito. Este estilo, esta forma de conectarse gnoseológicamente con el mundo hace que se pierda su aspecto **“holístico”**.

En alguna medida, la propuesta de Heidegger pareciera intentar recuperar -en la idea de la “cuadratura”¹⁷, introducida por Heidegger desde Hölderlin, que veremos más adelante con mayor detalle- ese sustrato que se presenta como elemento fundacional de lo humano. Por ahora, para poder contextualizar el presente análisis, parece fundamental tener en cuenta que esta estructura se muestra como la figura que sostiene el habitar y que está formada por cuatro elementos que co-participan de ella: cielo y tierra, divinos y mortales; partes que componen y soportan esta unidad primaria a la que pertenecen y que no es otra cosa que el mundo mismo. En este sentido, la relación entre ellos se expresa en una mutua dependencia que es originaria, por cierto, en cuanto cada uno de estos elementos ilumina y da sentido a los otros. Pero, al mismo tiempo, a causa de la reciprocidad en que se sustentan, se trata de una unidad tan compacta que impide que cualesquiera de sus términos puedan ser entendidos sin una referencia obligada a los otros. A ese fondo queremos apuntar.

Jaspers llama a esta suerte de macro estructura: locircunvalante. Esto es: **“aquello que al ser pensado se limita siempre a anunciarse. Aquello que no se nos presenta del todo ello mismo, sino en lo cual se nos presenta todo lo demás”**;¹⁸ estructura o “matriz” que se asimila a la figura de la cuadratura. Ahora bien, instalar una forma de pensamiento respecto de lo circunvalante o de la cuadratura implica conciliar nuestro análisis con un tipo de certeza que permita respetar el vínculo que opera en el todo. Supone, a su vez, establecer un filosofar renovado que permita penetrar en el ser mismo, ejercicio que Jaspers reconoce más bien como cercano a una experiencia mística.

Tal posibilidad Heidegger se la concede a la palabra poética en la medida que **“tanto el pensar inicial como el poetizar inicial están abiertos, cada uno a su modo, a la verdad originaria”**.¹⁹ En este sentido, escuchar a la poesía supone reconocerle la fuerza de mantener lo oculto, paradójicamente, en su ocultamiento, pero al develarlo; condición que, por lo demás, es propia del carácter connotativo que opera el lenguaje poético. De hecho, otros autores sostienen que **“cuando el lenguaje se anquilosa, se vuelve meramente denotativo y pierde por lo tanto su valor fundacional, revelatorio; es la actividad poética quien le devuelve su poder”**.²⁰

¹⁶ Jaspers, Karl: *La filosofía*. Fondo de Cultura Económica, México, 1992. p. 31.

¹⁷ El término corresponde a la traducción realizada por Eustaquio Barjau, publicada en el texto editado por Ediciones del Serbal. En la publicación realizada por Editorial Universitaria, Francisco Soler prefiere emplear el término “cuadrante”.

¹⁸ Jaspers, Karl P. 26

¹⁹ Pöggeler, Otto. P. 222

Por eso, atender a la poesía alude a reconocer el vigor de la visión del verdadero poeta, en la medida que él **“pronuncia la palabra que funda de antemano lo sagrado.”**

²¹ El mismo Ortega comenta que la falta de un género literario al que la filosofía pudiera ceñirse, obliga a explorar en otros niveles y tipos de discursos. No resulta sorprendente que conceda tal licencia al filósofo alemán y sostenga de forma amena que **“Heidegger ha querido convertirse en ventrílocuo de Hölderlin”**.²²

Sin embargo, nos parece que esta filiación del filósofo al poeta tiene que ver con algo más que el exclusivo intento de recuperar la vitalidad de un estilo. Atañe a lo que hay detrás de la palabra poética, a la potencia o energía que emerge de ella, en la medida que muestra un sentido del Ser más profundo que el expresado por el lenguaje en la función denotativa en que éste habitualmente es empleado. Esta nueva valoración de su poder se relaciona con la exhortación que opera en el ámbito de lo poético -de lo connotativo- en la medida que este lenguaje llama a estar atento, a operar con una *meditación* capaz de escuchar aquello que se esconde tras las palabras y que éstas, como elementos trashumantes, delatan en la poesía. En este caso, la irrupción de un enfoque de este tipo pareciera tender a reconocer en el habitar una experiencia compleja, difícilmente denotativa.

Así, la poesía aparece a Heidegger con la fuerza de lo instituyente, como fundación que opera desde lo develante y desde allí se vincula con el habitar. Su magia radica precisamente en la posibilidad de ser un develamiento que recupera lo sagrado como elemento de lo divino; rasgo que Heidegger reconoce a la obra de Hölderlin. Se trata por ello de una auténtica *aletheia*, que demuestra la incitación en que, en general, ella consiste.

Otto Pöggeler, cuando intenta comprender de qué forma el planteamiento de Heidegger reorienta el pensamiento occidental, profundiza en el significado de *aletheia*. Argumenta que en la experiencia de los griegos, el ser se vive como **“un asistir en el desocultamiento”**; ²³ lo que pareciera vincularlo a una vivencia significativa, que reclama una acción que sea consecuente con ella.

Por eso, antes que una pura construcción, la verdad consiste en una experiencia que desnuda a la realidad, que la devela y que está en la base del habitar auténtico, porque puede desnudar su sustrato más profundo. De ahí que a este desocultamiento se asista desde la acción de meditar, ya que ésta permite por una parte, **“co-locar”** y, en este sentido, reunir lo disperso: **“traer- juntamente-al-proyacer”**; pero por otra, permite un recoger que consiste en reunir y albergar; acción que en el caso de la cuadratura se expresa como la íntima reciprocidad que existe entre sus elementos. Es en este sentido

²⁰ Maturo, Graciela: “La lectura analógica como acto creador”. En: *Hacia una crítica literaria en la cultura latinoamericana*. Ed. Fernando García Cambeiro. Bs. As. 1983. P. 28

²¹ *Ibidem*

²² Ortega y Gasset, José. Op. Cit. P. 51

²³ Pöggeler, Otto: *El camino del pensar de Martin Heidegger*. P.211

que el auténtico develamiento es fiel a la vocación por la libertad, en la medida que es un ejercicio de integración a la vez que de religación, en cuanto permite al hombre reconocerse en los vínculos de la realidad que ella manifiesta.

En atención a esto es que Heidegger estima que el lenguaje está lejos de ser un elemento al que el hombre llegase de forma accidental. Por el contrario, en su sistema filosófico, él se instituye como un elemento medular, desde el que se define lo humano. En este sentido, como sagazmente lo reconoce Merleau-Ponty, **“la palabra es el exceso de nuestra existencia a propósito del ser natural”**.²⁴ Lo que ocurre, empero, es que nuestra mentalidad nos ha llevado al equívoco de creernos dueños del lenguaje, a sentirnos -desde el pensamiento científico- capaces de calcular para obtener lo que conviene y por lo mismo, sujetos que desde su poder intelectual han instrumentalizado la realidad y al ser mismo.

Sin embargo, en realidad la situación es inversa. El ser aparece como algo asignado al hombre y a la vez como aquello a lo que éste debe responder mediante el lenguaje, en un ejercicio que pareciera articular también el compromiso y la responsabilidad. Es más, el habla misma queda descrita como un existenciario, en la medida que ella constituye un elemento esencial al ser-ahí, en cuanto determina la forma de su apertura al otro, a la vez que una manera de trascender. Esto significa ver en el lenguaje propiamente la casa del hombre; aquello en y desde lo que él habita.

De este modo, quien habla es el lenguaje, como algo que, al decir, muestra y el hombre **“co-rrresponde al lenguaje cuando escucha la exhortación de éste”**²⁵ y es capaz de reconocerse a sí mismo como un ser llamado al “cuidar”. Ello implica, entre otras cosas, admitir que en el pensamiento heideggereano hay una noción unitaria entre estos tres fenómenos – ser, verdad, ser ahí- los que sólo al ser examinados se reconocen como diversos en sus facetas.

Ahora bien, el lenguaje –incluso el cotidiano- no opera entregándonos de una vez, y de forma definitiva, la esencia de las cosas, sino más bien pulsa el dominio de la espiritualidad para llamarnos a la apertura, a la disposición hacia lo insospechado, al misterio del ser que en él se trasunta. Después de todo, él no es sino casa del ser y desde allí se configura como morada para el hombre.

Dicho así, si se trata de apelar al lenguaje para comprender el sentido del habitar, es comprensible que se haga necesario reconstruir desde aquel una interpretación adecuada de éste, una que permita recobrar su fuerza original. Esto supone instalar un discurso que más que hacer transparente a los entes, opere con la fuerza de un encantamiento e instauración, haciendo como si en ese decir el ser profundo apareciese por primera vez. Resulta entonces comprensible el recurso a lo poético expresado en la forma en que lo hemos mencionado. Después de todo -así lo comenta Pöggeler- **“el pensar griego temprano y el poetizar convienen en el hecho de que ambos son ‘poéticos’ en su esencia: ambos instituyen y preservan la verdad del ser, cuyo sino acontece históricamente”**.²⁶

²⁴ Merleau-Ponty: *Fenomenología de la Percepción*. P. 213

²⁵ Heidegger, Martin: “...Poéticamente habita el hombre...”. En: *Conferencias y artículos*. Op. Cit. P. 165

Este enfoque en la frontera entre una fenomenología y una hermenéutica hace que no sea extraña la licencia que Heidegger reconoce a los poetas, para operar desde un lenguaje que se traduce en una apertura y una disposición, que se expresan en una libertad que les permite permanentemente rescatar en imágenes lingüísticas, simples y efímeras, niveles de conexión insospechadas con la realidad. Por eso, tras ellos hay una nueva manera de acceder a la verdad, que se sitúa ante el desocultar y se concilia a su vez con una experiencia de lenguaje.

En gran medida, lo que ocurre es que, en general, la obra de arte evidencia lo que está en juego en la cultura, pero al mismo tiempo muestra la precariedad de una imagen y un pensamiento para mentarla o traducirla a signos explícitos. Por eso, Heidegger reconoce a los poetas la peculiaridad de poder operar instalados en un territorio intermedio *entre* los mortales y los divinos, que les hace ser capaces de recuperar aquella voz de los divinos, que los mortales ya no son capaces de escuchar. Curiosamente, el gran logro de la modernidad sería la conquista de la individuación, de la libertad individual, expresada en el triunfo del principio de lo racional. No obstante, junto con ella, ha significado la pérdida, **“se pierden los lazos, hombres y mujeres se ven enfrentados desnudos a las construcciones de sus vidas. Es el silencio de la cultura, el silencio de los antiguos cantos. Dios se calla, deja solos a los hombres”**.²⁷ Hay, por tanto, no sólo una pérdida en los niveles de relaciones sino también en lo expresivo. Disminuyen las herramientas con que el hombre puede manifestar su visión de lo real.

Podemos ya comenzar a sospechar que en el centro del habitar yace una compleja, fenómeno cercano a lo sagrado, de difícil comprensión. Por cierto, ocurre que **“lo sagrado se prende-y-resume... en un rayo de luz, el dios; y es así como alcanza al hombre”**; por eso, señala Pöggeler, **“al poeta de la poetización,... no le está nunca permitido perderse en la posesión del dios único, dado que su estado esencial no se funda en la recepción del dios sino en su estar cercado por lo sagrado, que está por sobre los dioses”**.²⁸ Esto hace de ellos una suerte de intermediarios, por cuya intercesión se marca un nuevo inicio para el sentido de lo humano, un regresar a la patria; la misma de que se han convertido en custodios, operando como una especie de fenómeno religante. Por eso, cabe al hombre la necesidad de recuperar su espacio; como si al hacerlo recuperar a la armonía perdida.

En definitiva, **“si todo (conciencia de sí, tiempo, razón, costumbres, hábitos) tiende a hacer de nosotros los expulsados de la vida, todo también nos empuja a volver, a descender al seno creador de donde fuimos arrancados”**;²⁹ sentimiento de

²⁶ Pöggeler, Otto Op. Cit. P.221

²⁷ Bengoa, José. Op. Cit. p. 19

²⁸ Pöggeler, Otto. Op. Cit. p.236

²⁹ Paz, Octavio: “La dialéctica de la soledad”. En: *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 1994. P. 213

nostalgia que se concibe como necesidad de recobrar los vínculos sagrados. Esta vuelta a nuestro seno, ocurre como una especie de retorno *al útero* que nos permite volver a vincularnos con lo que nos rodea, desde una nueva mirada hacia nuestro ser y una reorientación de nuestro compromiso a través de una acción fundante, a través de una nueva forma de orientar la creación humana, que sea fiel al carácter sagrado que ésta tiene y que se exprese en un habitar que sea humanizante y se expresa en un habitar que sea humanizante, que constituya como una proyección que recupere un auténtico vínculo con lo sagrado. Por eso, la importancia de la poesía.

Al igual que Heidegger, otros autores han llegado a defender la importancia de su fuerza iluminadora. De hecho, por esta misma razón, Gastón Bachelard establece que es necesario operar con un análisis fenomenológico de la imagen poética, en la firme convicción de que al hacerlo se lograría acceder a una *fenomenología del alma*, en la medida que la poesía misma expresa un compromiso del alma con lo permanente e irremediamente otro.³⁰ Ello supone entender que en el fenómeno poético existe una conciencia que está menos intencionada, que es más transparente que en otros fenómenos del espíritu. Esto le permite llegar a profundos niveles de ensoñación que se traducen en imágenes poéticas a través de las cuales el alma *dice* su presencia, traduce la forma como ella se instala en lo circunvalante.

Así, en la poesía operaría una especie de síntesis pura con lo otro, que permite al poeta cantar a las cosas desde el interior mismo de ellas. De este modo, la visión de Bachelard pareciera coincidir con el estado de apertura con que se reconoce a la verdad en el mundo griego y con que opera para el propio Heidegger. El ser aparece así como aquello que se manifiesta en el desocultar y que, al hacerlo, localiza al hombre estableciendo la comunidad de un lugar compartido por la filiación del lenguaje. Su recíproco, el pensamiento que se instala en el hombre a través del lenguaje poético, habla en imágenes ***“incrustaciones en las que se puede avistar lo extraño en el aspecto de lo familiar”***.³¹

En alguna medida, detrás de este reconocimiento de la fuerza de la visión poética se está admitiendo lo que Julio Cortázar reclamara como requisito exclusivo de la mirada del poeta: esa absoluta libertad que le permite prescindir de una identidad que lo contamine, volviéndose así una intencionalidad pura. Estamos tan habituados a una conducta lógica que tendemos a resguardarnos en los límites del sujeto. Por eso el hombre ***“tiende a parapetarse frente a la irrupción osmótica de la realidad”***³², ya que así podemos garantizar el control y evitar ser absorbidos. Mecanismo de defensa, que, por cierto, refuerza la idea de la debilidad constitutiva del hombre que en su momento planteara Ortega y que, a su parecer, actúa como un trampolín para la técnica.

Pareciera persistir en el hombre esta tendencia a comportarse como si el mundo

³⁰ Ver: Bachelard, Gastón: *La poética del espacio*. Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 1993. P. 9 y ss. Heidegger, Martin: “Poéticamente habita el hombre” P. 175

³¹ Heidegger, Martin: “Poéticamente habita el hombre”. Op. Cit. P. 175

³² Cortázar, Julio: “Casilla del camaleón”. En: *La vuelta al día en ochenta mundos*. Ed. Siglo XXI, México, 1968. P. 210

fuera su antagonista, estrictamente su opuesto. De forma que la necesidad de consolidar el **“conocer es siempre un poco por hostilidad, por temor a confundirse.”**³³ De hecho, debiéramos reconocer que la tendencia racional ha llevado al hombre a sostener y reforzar esta distancia entre sujeto (yo) y objeto (mundo); tornando, a ambos elementos, polos irreconciliables en el proceso cognitivo.

En el caso del poeta, sin embargo, lo que predomina precisamente es la renuncia a mantener la identidad en el acto de sumergirse en la realidad, **“porque –de acuerdo a Cortázar- precisamente el signo inconfundible, la marca en forma de trébol bajo la tetilla de los cuentos de hadas, se la da tempranamente el sentirse a cada paso otro, el salirse tan fácilmente de sí mismo para ingresar en las entidades que lo absorben, enajenarse en el objeto que será cantado, la materia física o moral cuya combustión lírica provocará el poema. Sedito de ser, el poeta no cesa de tenderse hacia la realidad buscando con el arpón infatigable del poema una realidad cada vez mejor ahondada, más ‘real’”**.³⁴ De ahí que el poetizar aparezca como un “camaleonar”, vale decir, una forma de operar cognitivamente, en la que el sujeto es capaz de superar la subjetividad para sumergirse en lo otro, en un intento de asistir a su presencia y develarla a través del decir poético.

El diálogo con poetas como Hölderlin es comprensible, entonces, en la medida que se inscribe en la posibilidad de dar un nuevo comienzo al pensamiento humano en la búsqueda del origen del sentido del habitar humano. De esta forma, si bien a simple vista pareciera un juego inocente, **“tomada esencialmente, la poesía es lenguaje; y no un tipo arbitrario de lenguaje, sino el protolenguaje de un pueblo históricamente acontecido”**.³⁵ En este sentido, la lectura que Heidegger realiza de Hölderlin acontece como una interlocución, como una suerte de diálogo que permite que su pensamiento sea impulsado por el sortilegio del juego poético; como si pudiera sospechar aquello que éste no dice y esto le permitiera operar como si estuviera viéndolo a través de sus propios ojos.

Se trata, en consecuencia, de reconocer que tras ésta filosofía, existe una tácita sujeción a la necesidad de recuperar aquella aprehensión totalitaria del mundo, a la que el universo del discurso se adhiere del orden originario. Hay en ella, por tanto, una vocación de apertura, que en el caso del poeta es mucho más drástica y que lo lleva a escuchar lo insospechado, a renunciar a la propia identidad; lo que se expresa a través de un decir que es un mostrar en el sentido de un dejar aparecer. Esta disposición lo coloca en posición de ser reconocido como un guardián, aunque ya no exclusivamente del lenguaje, sino, en general, del sentido más profundo de la realidad y, desde allí, de lo humano. Por eso, la vinculación entre lenguaje, habitar y poetizar lejos ser puramente metodológica, apela a un sentido mucho más profundo que se refiere a grados de apertura, niveles de conexión con lo real.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem

³⁵ Pöggeler, Otto. Op. Cit. P. 235

Esta última consideración se refiere -si es que no cobra su verdadero sentido- al alcance que tiene la palabra griega *poiesis*. Como acción humana, ella aparece como una experiencia que permite abrirse al espíritu de la lengua y, en este sentido, opera auténticamente como iluminación, develamiento, *aletheia*. Este mérito es el que Heidegger le concede a la poesía de Hölderlin; el mismo que luego lo lleva también a reconocerla como antecedente para representar la forma del auténtico habitar.

El poeta representa, así, tanto la maestría de este lenguaje para traducir el ser profundo de la realidad a palabras, a la vez que una actitud que es fundante en la medida que **“lo que habitualmente vemos de las cosas humanas y divinas adquiere, gracias al decir poético, un nuevo rostro, precioso y rico en misterio”**.³⁶ Bajo este tenor, el poeta aparece como *el amigo de la casa*, vale decir, como un ser cuya seducción por el habitar humano se anuda con un sentido de pertenencia original con el mundo. Esto le permite operar a través del develamiento, con una iluminación recibida desde algo que lo supera y que, sin embargo, lo llena, llevándolo a ser capaz de **“reunir el mundo en un decir cuya palabra es el reflejo dulcemente atenuado, bajo su esplendor el mundo aparece como si fuera visto por primera vez”**.³⁷

De igual modo, lo dicho hasta el momento obliga a reconocer que la esencia del decir poético se funda en el ámbito de un predicar, en su sentido más estricto y profundo, esto es como un pre-decir que estimula a meditar sobre lo que se manifiesta y retrae. No es otra la delación que se desprende del análisis de la cuaternidad. En otras palabras: **“La imagen poética es una emergencia del lenguaje que está siempre un poco por encima del lenguaje significante. Viviendo los poemas se tiene la experiencia saludable de la emergencia... Esos impulsos lingüísticos que salen de la línea ordinaria del lenguaje pragmático son miniaturas del impulso vital.”**³⁸

Así, el poeta aparece, para el pensador alemán, como aquel que es capaz de **“conducir al lenguaje la casa del mundo, concebido para habitación de los hombres”**.³⁹ Esto equivale a decir que el verdadero poeta está llamado a incitar, a inquietar con el lenguaje, desde el tenor del pre-decir y que ello sólo se logra en la medida que asume al lenguaje como un puente a la sensibilidad, con la exaltación de un espíritu. En este sentido, la poesía y el arte en general aparecen como mecanismos que aseguran la posibilidad de recuperar el horizonte sagrado; esto es, el sentido del universo como cofradía.

De esta forma, puestos en el camino de leer el sentido del habitar, la acción humana pareciera asentarse en una actitud que reclama al lenguaje, ya no como recurso, sino

³⁶ Heidegger, Martin: “Hebel, el amigo de la casa”, en: *Martin Heidegger. De la experiencia del pensar y otros textos afines*. Publicaciones especiales N° 26. Dpto. de Filosofía. Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Santiago de Chile, 1983. P. 36

³⁷ *Ibidem*, P. 44

³⁸ Bachelard, Gastón. Op. Cit. P. 18

³⁹ Heidegger Martin “Hebel, el amigo de la casa.” Op. Cit. P. 51

como una fecunda experiencia de apertura. En este contexto, el habitar ha constituido –hasta el momento- una forma de liberación cuyo correlato es el desocultamiento y que se expresa como un habitar poético

III. El habitar poético: el camino de la cuadratura

Como decíamos antes, poetizar el habitar poético del hombre desde Hölderlin implica reconsiderar el modo como el ser humano funda su estar en el mundo. Así, si nos ceñimos a sus consideraciones descubriremos que el habitar aparece en una insoluble referencia con lo terrenal, que se vincula, a su vez, con una vocación hacia el construir.

Igualmente, descubriremos que esta condición, si bien se expresa en las obras que el hombre ha creado, no se reduce, sin embargo, exclusivamente a ellas. Hay algo mucho más amplio que guarda relación con la forma como éste instala el habitar a partir de la apertura, del desocultamiento que opera en el lenguaje. Lo ha anunciado Heidegger en **“Construir, habitar, pensar”**. Detrás de este construir, radica un sentido más profundo y misterioso, que se vincula a ese estar en la tierra que pone al habitar del hombre en una disposición “entre” opuestos, que a su vez se articulan en el juego de dos dimensiones. A saber: lo terrenal y lo celeste, lo divino y lo mortal.

De ahí que la verificación de la distancia -al mismo tiempo que del vínculo que existe entre ellas- determine el esquema de la existencia humana, en cuanto lleva al hombre a contemplarse en la diferencia, esto es en la capacidad de reconocerse como mortal, a distancia de los divinos, en un dinamismo que lo instala en lo terrenal, desde la contemplación de lo celestial.

Esto, por lo demás, significa nuevamente reconocer la agudeza de la visión poética para poder introducirnos en estos niveles. Como Gastón Bachelard sostiene, **“el cielo es**

la ventana del mundo y el poeta nos enseña a mantenerla abierta de par en par .⁴⁰
En este sentido, el lenguaje poético nace en el momento de la admiración, cuando ***“el espíritu se hace consciente de su propia radicalidad trascendente... en el momento de la epojé fenomenológica, es decir, en el momento de la suspensión del juicio cuando el espíritu se abre a la intuición de la realidad”*** .⁴¹

Pero, volvamos a Heidegger. Si el habitar humano consiste en el residir de los “mortales” en la “tierra”, hay en él una necesaria referencia a lo celestial, que a su vez alude a un llamado a permanecer ante los “divinos”, desde la pertenencia a la comunidad de los hombres, los mortales. Cuatro variables, cuatro elementos, cuatro coordenadas que parecieran suministrar orden y firmeza al mundo. De hecho, por la misma influencia de la anatomía humana, se considera que el modelo cuaternario alude con mayor tenacidad al significado de lo material.

En este sentido, en el modelo de la cuaternidad, el habitar humano se identifica con la férrea relación que cielo, tierra, divinos y mortales crean constitutivamente. Se manifiestan entonces como algo más que simples partes que componen y soportan esta unidad primaria, que es el mundo, iluminando y dando sentido a cada uno a sus recíprocos. Se trata, por tanto, de una unidad tan compacta que ninguno de sus componentes puede ser entendidos sin una referencia obligada a los otros; intimidad que hace que ninguno pueda existir ***“aisladamente, de por sí, sino sólo en conjunción con los otros... en implicación: en la danza y el corro de los cuatro, en el juego del mundo”*** .⁴² Al contrario del razonamiento que tiende a la expansión, en este pensamiento hay una especie de función centrípeta que concentra e intensifica el todo en el contenido individual de cada uno de sus componentes. Así, cada elemento puede constituirse en la totalidad también de los otros porque los contiene, debido al significado que tiene en el punto focal en que se ubica. Esto refuerza precisamente la necesidad de mantener el vínculo, como una forma de garantizar la armonía, que pareciera elemento fundamental y ya no sólo funcional del habitar.

Tal situación se evidencia en el hecho de que, si bien es plausible la delimitación semántica de cada uno, ésta obstaculizaría la comprensión del profundo sentido que ellos tienen en la unidad concreta y real del habitar, la que se expresa, de hecho, como una co-pertenencia.

El mundo así entendido, como cuaternidad, termina por consistir en la inexcusable presencia simultánea y coparticipación de elementos ***“entendida como ‘juego de espejos’ en el cual cada uno –divinos y mortales, tierra y cielo- espejea la esencia de los otros al hacerles frente, tornando así a espejarse a sí misma en aquello que le es propio”*** .⁴³ Hay en la cuadratura, por tanto, la referencia a coordenadas

⁴⁰ Bachelard, Gastón: *La poética de la ensoñación*. Fondo de Cultura Económica, Santa Fe de Bogotá, 1994. P. 31

⁴¹ Maturó, Graciela: *Introducción a la crítica hermenéutica*. Ed. Tekne, Bs. As. 1983. P. 13

⁴² Pöggeler, Otto. Op. Cit. p. 268

⁴³ *Ibidem*. P. 274

fundamentales desde las que el habitar cobra su significado y el construir recibe su valor y orientación. En otras palabras, desde la consideración de esta unidad originaria el habitar adquiere una connotación cuádruple que, a la larga ira determinando, a su vez, los límites del construir humano.

En este sentido, al ser entendido de este modo -como cuaternidad- el mundo no aparece simplemente como lo ahí presente, sino que se revela con una connotación dinámica, con la categoría de acontecimiento y desde ésta se constituye en una suerte de fenómeno intermedio entre develamiento y ocultación; manifestación y retraimiento.

Dicho así, esta figura hace referencia a una imagen que no sólo permite describir la matriz en la que se asienta el habitar humano, sino que expresa la comprensión del compromiso dinámico del hombre con el habitar y el rol protagónico que le compete en relación con los demás elementos. Como señala Jorge Acevedo: **“si ser hombre y habitar son lo mismo, la estancia humana, su ‘éthos’ no es algo agregado a la esencia del hombre, sino su núcleo o, mejor dicho, es tal esencia. Meditar sobre el habitar es desarrollar una ética originaria”**.⁴⁴ Después de todo, la destinación del ser pone al hombre –único ser al que le va el ser- ante la misión del cuidar; obligándolo, sin embargo, a moverse en una orientación intelectual que opera a *media luz*, en la *penumbra* de un punto intermedio entre la manifestación y el ocultamiento.

Esto implica, entre otras cosas, reconocer la tarea que le compete al hombre ante la cultura, como una forma de garantizar y posibilitar el cuidado. Lo que, por lo demás supone reconocer que el gran desafío que nos queda por delante, es devolver el carácter religante y nutrido que ésta tenía, en su sentido original. Por ello, creemos que la idea de una comunidad perdida, con que se ha caracterizado la situación de la sociedad contemporánea se puede extender, para abarcar también la pérdida de los vínculos primarios con el universo. Condición que, por lo demás, se manifiesta en la volatilidad de nuestra actual cultura y en la absolutización del pensamiento tecnológico.

Así, desde el planteamiento de Heidegger, y también de Ortega, ella constituye una estrategia de liberación y, por lo mismo, de compromiso con la verdad. La cultura es, así, un modo de co-responder a aquello que se anuncia en la apertura, instalándose a través en un estar poético en el mundo, que se expresa tanto en la construcción que supone, cuanto que también, en la actitud intelectual que él implica.

En este sentido, el mundo se manifiesta a través del rasgo de la apertura y esta condición aparece precisamente como una suerte de complicidad de la realidad respecto del hombre, en la medida que el carácter de abierto del acontecer en que ella consiste como cuaternidad se entiende y requiere del hombre **“como mortal al que solamente se le da imperar sobre la verdad y el mundo en la medida en que tal imperar se reúna en la exigencia interpelante de lo enteramente otro, de lo divino.”**⁴⁵ No es extraño entonces que el habitar –entendido desde cada uno de los elementos que componen la cuadratura- exprese distintas variaciones de la forma como el hombre debe residir.

⁴⁴ Acevedo, Jorge: *Heidegger y la época técnica*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1999. P. 189

⁴⁵ Pöggeler, Otto. Op. Cit. p. 273

Así desde el contexto de la cuadratura, la tierra más que como suelo, se alza como la portadora, servidora; o, principalmente, como aquello que sostiene. Aparece como una especie de matriz, en razón de cuya virtualidad, reclama al hombre un habitar que consista auténticamente en *salvar*. No sólo porque de este modo la protege del peligro sino principalmente porque se hace cargo de la tarea insoslayable de *liberarla*. Esto porque si en la raíz de lo humano se encuentra la apertura como fenómeno radical de raigambre ontológica, es esta destinación la que determina al hombre la tarea de abrirla, pero a su propia esencia. Por lo demás, es en razón de esto que tal protección adquiere sentido y se torna un condicionamiento esencial. Ello implica la necesidad de que el hombre evite hacer de la tierra su esclava y al construir no incurra en su explotación, ni en la apropiación de ella como instrumento. Se trata de comprender que, en general, el ser se ha dado para que sea destino del hombre, pero no su instrumento.

A su vez, en referencia al cielo, este habitar original llama al hombre a reconocer la inalterabilidad de sus ciclos vitales. Esto significa, considerar que ***“los mortales habitan en la medida que reciben el cielo como cielo. Dejan al sol y a la luna continuar 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”***.⁴⁶ Se trata de acogerlo y hospedarlo como principio y horizonte en lo terrenal. Es un llamado a la no-alteración, que equivale a prohibir el desnaturalizar, viciando o tergiversando los ritmos originarios. En otras palabras, el hombre está llamado a tomar conciencia de que tal posibilidad supone su destrucción, ya que implica su propia alteración, la pérdida de su destino y condición.

De este modo, cielo y tierra aparecen como algo más que elementos que pudieran operar como puntos de referencia para el hombre. Se tornan verdaderas ***“comarcas del mundo”*** que –como mencionábamos antes- carecen de significación auténtica cuando se las analiza de forma aislada. Desde el contexto teórico que va desde la ocultación al develamiento, es decir, desde el sentido profundo que Heidegger asigna al mundo como el acontecimiento del *ahí* para el hombre, cada uno de ellos representa un polo de tal dicotomía.

Tierra y cielo se conjugan, entonces, como opuestos que se requieren para ser. De manera que aquella representa la ocultación, porque su ser adquiere fuerza y sentido en la opacidad, en la clausura de sí. A su vez, que el rasgo fundamental de su opuesto, el cielo, es precisamente el desocultamiento, la nitidez. Dicho así, el mundo termina apareciendo -desde el eje de esta relación- como ***“el litigio de tierra y cielo, litigio como íntima reciprocidad, en la que uno no puede ser sin el otro”***.⁴⁷

Ahora bien, como acontecimiento, el mundo se manifiesta con un carácter de apertura que reclama del hombre, que requiere del ser que está llamado a la contemplación; en el entendido que éste es ***“el mortal al que sólo se le da imperar respecto a verdad y mundo, en la medida en que tal imperar se reúna en la exigencia interpelante de lo enteramente otro, de lo divino”***.⁴⁸ De esta forma,

⁴⁶ Heidegger, Martin: “Construir, habitar, pensar”. Op. Cit. P. 132

⁴⁷ Pöggeler, Otto Op. Cit. P. 273

aparecen los dos elementos restantes de la cuadratura. Bajo el imperativo de un principio básico: su mutua legitimación.

De esta manera, el habitar humano también está en correspondencia con los divinos y lo está desde la dimensión de la “espera” de la salvación. Se trata de aguardar por ellos y, en este sentido, sostenerse en lo inesperado; sospechado o presunto, pero jamás comprendido. Tal condición debiera impedir al hombre la posibilidad de “crearse” dioses o ídolos. Por el contrario, de ello se deduce más bien la necesidad de reorientar el sentido de lo sagrado para entenderlo como su estructura fundamental.

Añorada, deseada, pero siempre impensable –como dice Buber: **“de ti depende que una parte de lo inconmensurable se vuelva para ti realidad”**⁴⁹ - la dimensión de lo divino es horizonte en relación con el que el ser humano se ubica en su condición de mortal. Por eso, opera como principio de orden. Lo divino aparece entonces como lo que permanentemente se sustrae, lo que se resguarda, en el sentido que se mantiene en la espera del advenimiento. Y el hombre, interpelado por él, **“es más bien el mortal, que sigue estando encomendado al hecho de que la verdad se otorgue una y otra vez como lo sagrado y se reúna, como aquello que porta la salvación, en la comparecencia del dios”**.⁵⁰

Esta misma dimensión hace que el habitar se asiente y cobre fuerza en la dimensión de lo mortal, condición que ciertamente demanda **“ser capaces de la muerte como muerte”**.⁵¹ **La finitud aparece entonces como elemento relativo a lo humano; elemento que incluso –así lo señala Ortega- “viene a constituir su esencia”**.⁵² En este contexto, la muerte aparece como fin, al tanto que también como orientación que impone a la conducción de la existencia, su vocación hacia a una “buena muerte”. En alguna medida, aparece aquí una mención a la dialéctica del nacer y morir que define un aspecto fundamental de la condición humana y que Octavio Paz con una prístina iluminación reconoce cuando advierte: **“Nuestras vidas son un diario aprendizaje de la muerte. Más que a vivir se nos enseña a morir. Y se nos enseña mal”**⁵³

¿Dialéctica del “arriba-abajo”? ¿Del arraigarse?. Sea cual fuere, la imagen de la cuadratura en Heidegger pareciera intentar llevarnos a comprender cómo es que el habitar humano se constituye en una “radicación”, en un sentar raíces desde el ámbito de lo absoluto hasta relativizar el habitar mismo del hombre, a partir de la fuerza de la

⁴⁸ Ibídem

⁴⁹ Buber, Martin: *Yo y tú*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, 1969. P. 33

⁵⁰ Pöggeler, Otto. P. 231

⁵¹ Heidegger, Martin. En: **“Construir, habitar, pensar”**. Op. Cit. , P. 164

⁵² Ortega y Gasset

⁵³ Paz, Octavio: “La dialéctica de la soledad”. En: *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 1994. P. 212

comprensión de su relación con los otros elementos que configuran la cuadratura. En la perspectiva del *cuidar por*.

Esto supone reinstalar la comprensión, como tarea, en un ámbito más amplio, en un nivel ontológico más profundo que se acerca, así nos parece, a la fuerza cognitiva expresada en el pensamiento mítico. Tal vez porque la figura de lo cuadrante o cuaternidad comprueba precisamente que **“los mitos sólo se convierten en símbolos cuando llega el tiempo de los poetas”**,⁵⁴ o más bien **que “la conciencia humana se declara como estructura del universo desde los orígenes”**.⁵⁵ Esto tiene que ver con una profunda experiencia de vinculación con el todo, **“lo circunvalante”**, entendido ahora como cuaternidad o cuadratura. Recordemos que en este pensamiento primitivo, el hombre **“tenía aun su hogar en la experiencia mítica del mundo experimentaba el mundo como nupcias de tierra y cielo, y tenía experiencia de sí mismo como mortal situado bajo la interpelación del dios”**.⁵⁶

En este sentido, una de las preguntas que la filosofía occidental le debe al pensamiento humano tiene que ver con la tarea de entender las razones por las que fue paulatinamente separándose del pensar mítico para instalarse como un ejercicio exclusivamente lógico. De hecho, la renuncia a reconocer cómo se va consolidando el puente hacia esta nueva forma de sabiduría –que con el tiempo se llamó filosofía y que comenzó como una *aletheia*- ha traído como consecuencia la pérdida del valor que el mito tenía, como vía primaria de relación con el mundo que se expresaba mediante el lenguaje indirecto del símbolo.

La complejidad de este elemento humano aparece ya en su significado etimológico. Si bien como expresión lingüística se desconoce con exactitud su origen, hay estudios que reconocen que esta palabra provendría de la raíz griega “*μυ*”⁵⁷ –la misma que acompaña al término latino *multus* (mudo)- que representa el cierre de la boca. Sólo con el pasar del tiempo adoptaría el sentido de palabra o discurso.

Pensadores como Eliade ven en el mito un lenguaje que contribuye a la comprensión del sentido original de la creación y que, en esta medida está cargado de un sentido sagrado y religioso. Según esto, el mito permite al hombre volver a estar ligado con el orden cósmico, lo que justifica aún más el sentido sacro, ejemplar y significativo que adquiere como relato.⁵⁸ Por eso se ha postulado que gracias a él el hombre adquiere **“una envoltura protectora en cuyo interior encuentra su lugar en el universo”**.⁵⁹ De ahí que opere como una estructura de la existencia –y así, de hecho, lo comprueba la

⁵⁴ Gusdorf, Georges. Op. Cit. p. 23

⁵⁵ Gusdorf Op. Cit. p. 13

⁵⁶ Pöggeler, Otto. Op. Cit. p. 268

⁵⁷ Ver: Ricci della Grisa, Graciela: *Realismo mágico y conciencia mítica en América latina*. Ed. Fernando García Cambeiro. Bs. As. 1985.

⁵⁸ Eliade, Mircea: *Mito y realidad*. Ed. Labor S. A., Barcelona 1983.

cuadratura- que sirve de orientación a su modo de actuar. En este sentido, constituye una forma de pensamiento prelógico que no se somete a la razón y que es el resultado de **“conexiones insospechadas entre realidades transempíricas.”**⁶⁰ Es importante tener en cuenta este dato especialmente porque detrás de la figura de la cuadratura pareciera estar reapareciendo lo sagrado como experiencia originaria en que se sustenta la visión del mundo.

Esto significa que tras ella parecieran existir argumentos que no siempre son comprobables lógicamente y que, en general, esta forma de conocimiento se apoya fundamentalmente en una adhesión cercana a la visión del místico. De ahí proviene el carácter sagrado y hermético que conlleva el sentido etimológico del mito: de la experiencia de la mudez, la imposibilidad de decir aquello que por su condición es absoluto, infinito.

Por eso, al vivir el mito, como experiencia, se vive un proceso de religación en el cual se participa de la actividad creadora originaria que permite descubrir **“las relaciones entre elementos que son percibidos en su individualidad, atemporados en el tiempo y ópticamente detectados”**.⁶¹

Ortega lo había dicho alguna vez: **“la filosofía es siempre una excursión vertical hacia abajo. La filosofía va siempre detrás de todo lo que hay ahí y debajo de todo lo que hay ahí”**⁶², y, en alguna medida, el meticuloso peregrinaje realizado por Heidegger entorno a la palabra lo comprueba. Todo ello habla de una ontología vivida, en la medida que este acucioso análisis opera desde un develamiento de la cotidianidad, al que el hombre está llamado y por cuya comprensión encuentra el sentido de su ser-en-el-mundo.

Con esto queremos decir que la pretensión de valor original de la *cuadratura*, permite al ser humano pisar tierra firme y orientarse entre seres y cosas. Por eso, **“hay allí como un primer sentido de lo real, carente del cual el hombre se hallaría extraño en el mundo, desprendido de toda gravedad material y espiritual y, por tanto, incapaz de encontrar asidero alguno”**.⁶³ Desde esta perspectiva, habitar implica una relación permanente tanto con lo que ha de venir: como los divinos, esperados por los mortales; como con la muerte, fin ineludible y orientación fundamental de la existencia humana. Todo ello apoyado por la comprensión de cuál es la medida, el *“entre”* tierra y cielo, el punto intermedio por el cual el hombre se convierte en un habitante cósmico. Esto pone al hombre ante la tarea de habitar poéticamente, desde el medir en que éste consiste.

⁵⁹ Gusdorf, Georges. Op. Cit. P. 15

⁶⁰ Ricci della Grisa, Graciela. Op. Cit. P. 35

⁶¹ Aguilera, Francisco: “Para una teoría del mito”. En: *Revista Chilena de Humanidades*. N° 11. Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. 1990.

⁶² Ortega y Gasset, José. Op. Cit. P. 39

⁶³ Gusdorf, Georges. Op. Cit. P. 41

La fuerza que tiene la cuadratura o cuaternidad, que ciertamente evidencia la maestría que el lenguaje simbólico de la poesía de Hölderlin expresa, radica –como hemos dicho- en que evoca una forma de pensamiento peculiar que se apoya en una experiencia mítica.

En este sentido, hay una referencia implícita a un concepto largamente estudiado por la Antropología Científica: el “*maná*”; término con que se designa “*el lejano origen de la aprehensión religiosa del mundo*”.⁶⁴ Más que un concepto, éste representa una experiencia, la matriz de pensamiento a la que se ajusta la actitud unitaria del hombre ante el universo. Es más bien una forma y estructura de conocimiento.

Descrito en estos términos, el maná opera como un enfrentamiento del hombre con la realidad, por la polarización de la existencia humana en su referencia a lo divino. Se trataría de un sentimiento del universo que determina la forma de la participación del hombre en él, merced a una mutua implicación, a una participación comprensiva, probablemente el rasgo que más lo caracteriza y que hace de él “*una suerte de conciencia de un ‘circundante’ en función del cual se realiza la instalación humana en lo real integral*”⁶⁵. Ciertamente, es tanto una profunda interconexión como también la intelectualización de dicha relación, lo que responde a la necesidad de expresar que el equilibrio opera en la intersección, en la medianía de lo “arriba-abajo”, de lo divino-mortal, de cielo-tierra.

Por eso, para Gusdorf “*el maná es nostalgia de plenitud, pero es también realización simbólica de la plenitud, que sería la perfecta adecuación entre el cognoscente y lo conocido, intención de integración o reintegración*”.⁶⁶ De ahí que la cuadratura pueda asociarse con esta especie de matriz original de la que surge la relación entre la polaridad mencionada y en la que lo humano se funda y cobra verdadero sentido; similar, asimismo, al sentido de lo circunvalante, planteado por Jaspers.

De esta forma, la instalación del hombre en el habitar implica pasar del caos al cosmos, en el orden de la línea que define la distancia de lo superior a lo inferior, de lo divino a lo mortal, de lo celestial a lo terrenal. De hecho, ella incluso podría identificarse con el simbolismo de tiene la cruz; elemento de la geometría sagrada que representa el equilibrio y que en muchos pueblos se asocia al cosmos. El punto determinado por el cruce, la intersección de sus coordenadas, representa el encuentro entre cielo y tierra, cuyo resultado es la humanidad, simbolizada por la propia cruz.⁶⁷ De ahí que aparezca como un elemento que reproduce la orientación en el espacio a la vez que la unión de sistemas duales.

Erigir la existencia humana, desde este aparente simbolismo de la cuadratura, supone orientarla hacia una acción que propenda al construir y que opere desde aquel

⁶⁴ Gusdorf Op. Cit. p. 41

⁶⁵ Gusdorf Op. Cit. p. 44

⁶⁶ *Ibíd.* , P. 46

⁶⁷ Ver: *El lenguaje secreto de los símbolos*. Ed. Debate. Barcelona, 1993

emplazamiento que garantice auténticamente el resguardo de la relación mencionada entre sus elementos. Dicho así, se impone al construir la tarea fundamental de la constitución de espacios en los cuales se revista una intención, a la vez espiritual que moral, que permita efectivamente permanecer en paz. Desde la esencia del habitar, el construir aparece entonces como una acción inherente al hombre, en cuanto lo instala en el mundo y le permite coligarse en la cuaternidad al otorgar espacios. Se trata, en suma, de hacer lo que Ortega propone como desafío: **“que su habitar llegue a ser un contemplar.”**⁶⁸

De este modo, la figura de la cuadratura aparece como una suerte de matriz desde la cual se construye una espacialidad, sólo que ella opera como una experiencia cuyo resultado es una visión renovada del espacio humano, ya no como construcción sino como conquista. Esto nos lleva a la necesidad de ingresar precisamente en este aspecto.

⁶⁸ Ortega y Gasset p. 52

IV. El espacio humano como experiencia

Cada vez que el hombre crea algo siendo fiel al sentido antes mencionado – es decir, en la medida que recolecta los elementos de la cuadratura o cuaternidad – es capaz de otorgar espacios, ya que permite que surja un lugar como habitación. Ocurre entonces que, en el aviar, se constituye una cosa, disponiéndola para el camino humano. En ese sentido, el construir aparece como una forma de espacialización, cómplice del habitar.

Esto significa, por una parte, que el habitar se construye a partir de un proceso que reúne, que liga elementos, desde una disposición teórica, que redefine la forma de concretizar el pensar. De manera que, el habitar termina por ser definido como resultado de una actitud ética que instala los límites ya que: **“la verdad experienciada como lo sagrado aporta el fundamento del estar humano históricamente venidero”**.⁶⁹ Por eso la verdad aparece como un hogar para el hombre.

Podemos sospechar, entonces, que asumir el habitar desde la cuadratura equivale a dejar de ser un extraño a la naturaleza. Después de todo, como dice Marguerite Yourcenar: **“construir es... imprimir una marca humana en un paisaje que se modificará así para siempre”**.⁷⁰ Se trata entonces de un apresto, un preparar, una disposición por la cual el espacio ya no es una pura abstracción, sino algo vivido en el

⁶⁹ Pöggeler, Otto. Op. Cit. p. 235

⁷⁰ En Vicuña Urrutia, Manuel: *La imagen del desierto de Atacama*. Editorial Universidad de Santiago, Santiago de Chile, 1995. P. 97

construir un lugar, es decir, un espacio humano.

Lejos de ser un puro concepto, desde el fenómeno de conciencia que él trasunta, el espacio aparece ahora como una experiencia de vinculación, de co-relación; ya no meramente como una habitación. Por eso, al igual que el habitar humano el espacio se nos manifiesta como un fenómeno de existencialización, con todo el dinamismo que ello conlleva.

En general, hablar de espacio significa, en un sentido amplio, referirse al “*aquí*”. Sin embargo, ¿Qué es lo que este adverbio pretende significar?. Por un lado, él apunta a una dirección y, en ese sentido, establece la dimensión de una coordenada, como referencia a algo que opera como límite, en relación con el cual el “*aquí*” instala una posición y desde ella se abre a un contexto. Ello pareciera llevarnos a reafirmar la contingencia de existir desde una situación y que se pareciera orientar desde una perspectiva cognitiva.

Así descrito, el espacio se manifiesta como término ambiguo que bien puede ser identificado con el espacio natural o cósmico. En general también llamado ecológico: la *casa del hombre*. Pero, además, puede ser entendido como espacio geométrico, concepto abstracto, que corresponde a la idea de un infinito en el que, de suyo, no hay direcciones, ni lugares y que se caracteriza por la homogeneidad. Existe, por último, una tercera forma de entenderlo, como *espacio humano*, estructurado por el hombre y lleno de significaciones, cuyo eje es el ser humano, como centro.

Ello ya implica entender que el concepto de espacio tiene incorporado el perspectivismo. De hecho, Merleau-Ponty reconoce -cuando intenta desentrañar la complejidad del comportamiento humano- que en gran medida la dificultad radica en el hecho de que el espacio humano es una estructura de significación, en la que se da una comprensión del afuera desde el adentro. De ahí que en su intento de descifrarla sostenga que la estructura del espacio humano se funda desde un yo que es significación vivida. Por eso para él es fundamental pensar la realidad a partir de ese adentro de la estructura, esto es desde el yo instalado en el mundo vivido.⁷¹

En este sentido, el ser humano hace existir al mundo en la medida que es capaz de ser conciencia, vale decir, en la medida que opera como presencia inmediata en el mundo, de forma que nada puede existir, para él, sin estar incluido de alguna manera en el tejido de su experiencia. Por eso, creemos que el texto de Heidegger intenta mostrarnos cómo es que el espacio cósmico se constituye en espacio humano, cuando el hombre obra en estricta referencia con un pensar que opera como una forma de conciencia que le permite reorientar el habitar y que lo abre al sentido dinámico y coligante del espacializar desde la construcción.

De hecho, si recurrimos a la referencia del mundo como “*prágmata*”, hemos de reconocer que él “***se muestra entonces como ‘mundo-entorno’, como la conexión de referencia y significatividad de lo que está a la mano***”.⁷² Aparece entonces con los rasgos de la apertura. Esto es, de lo que es en sí para mí. Esto quiere decir que, en su

⁷¹ Ver: Pinto Cantista, María José: *Sentido y ser en Merleau-Ponty*. Ediciones Universidad de Navarra, S. A., Pamplona, 1982.

⁷² Pöggeler, Otto. Op. Cit. P. 223

base, el *mundo-entorno* es concebido a partir del entendimiento que el hombre instala sobre él. En gran medida, porque éste proyecta una significación es capaz de sentir que puede *hospedarse en lo propio*.

Ya la referencia al medir -como elemento clave de la cuadratura, esto es, como voluntad y misión original del hombre en el entramado del “sobre” la tierra y “debajo” del cielo- permite entrever una alusión implícita al espaciar así considerado. Recordemos, además, que hablábamos de cuatro elementos y que la simbología de este número tiende a asociarlo precisamente con el volumen. El espacio se presenta, entonces, como algo más que el mero contexto abstracto dentro del cual las cosas están dispuestas, para operar como el *medio* gracias al cual es posible la disposición de ellas. Aparece como el conjunto de las relaciones que se inscriben bajo este término y que cobran vida gracias al sujeto que es capaz de describirlas y de vivirlas.

Se trata, por tanto, de una realidad que va más allá de lo meramente físico y se instala en el sentido de un *espacio espacializante*; ⁷³ ya que detrás de este concepto se oculta un dinamismo que es precisamente lo que Heidegger llama a descubrir, en el sentido de develar el conjunto de relaciones que lo sustentan y le dan movilidad. Por eso, como señala Merleau-Ponty, al espacio **“debemos pensarlo como el poder universal de sus conexiones”**. ⁷⁴

Hay, entonces, una indisociable apertura del hombre hacia el espacio, a la que se accede desde una sensibilidad en la que opera una especial unión del sujeto con lo percibido, por la que el mundo se manifiesta como el lugar familiar de nuestra vida. Esta experiencia original es el fondo que la reflexión supone. De hecho, para Merleau-Ponty, en la base de todo pensar, de toda auténtica teoría está el ver. De ahí que intente escrutar el nacimiento de nuestras relaciones con el mundo, preguntarse lo que es y lo que somos antes del ejercicio de la reflexión, a partir de la fuerza originaria de la percepción. En su planteamiento, **“la percepción revela los objetos como una luz los ilumina en la noche, tomaremos por nuestra propia cuenta este realismo que, decía Malebranche, imagina al alma saliendo por los ojos”**. ⁷⁵ Como sostiene Jean Paris: **“Si ver equivale a registrar mecánicamente formas y colores, mirar vale mucho más; es sujetar el ser en el espacio por una operación voluntaria en la que el rostro y el cuerpo enteros participan... toda persona, en el acto de la mirada se derrama, se eyacula, se lanza fuera de sí.”** ⁷⁶ Con esto queremos decir que el sentido que el espacio puede tener para el hombre surge de una síntesis perceptiva primordial entre el yo y lo captado. Precisamente este vínculo indisoluble es el que Heidegger pareciera intentar traducir en su interpretación de la imagen poética de lo cuadrante o cuadratura, creada por Hölderlin. Por eso creemos que en alguna medida el análisis de éste autor busca llevarnos a reflexionar sobre el nacimiento de nuestras relaciones con el mundo, a

⁷³ la expresión pertenece a Merleau-Ponty

⁷⁴ Merleau-Ponty, Maurice: *Fenomenología de la Percepción*. Ediciones Península, Barcelona, 1994. P. 257

⁷⁵ Merleau-Ponty, Maurice. Op. Cit. p. 256

⁷⁶ Paris, Jean: *El espacio y la mirada*. Ed. Taurus, Madrid, 1967. P. 58

preguntarnos lo que es y lo que somos antes de que opere la reflexión.

Ello supone reconocer que el dato a priori de toda experiencia humana lo constituye el ser-del-mundo por lo que parece esencial un espacio constituido que sostenga ésta en reciprocidad. Como lo señala Merleau-Ponty **“el espacio y, en general, la percepción, marcan en el corazón del sujeto el hecho de su nacimiento, la aportación perpetua de su corporeidad, una comunicación con el mundo más antigua que el pensamiento”**.⁷⁷ Es por eso que buscar el sentido originario de la relación del mundo y del yo supone atender al *entre dos*, a la medianía o medida.

Nos referimos, por tanto, a un tipo de significación que no depende tanto de las interpretaciones que pueda crear el sujeto -plausibles, por cierto- sino que más bien se ajusta al sentido de lo que está ahí, en la imbricación fundamental que el hombre experimenta con lo vivido; en la experiencia que es asequible a él, en la medida que opere con una forma de pensamiento que no sea impositivo sino develante.

Después de todo, **“el conocimiento emergerá de un ser ahí chupado, embargado o captado por su mundo”**.⁷⁸ Esto supone comprender que en alguna medida aquí se impone la necesidad de emplear una forma de reflexión que no sólo se ajuste a la búsqueda de la verdad sino que efectivamente opere develando de manera fiel a esta experiencia. Tal vez si ello, a su vez, suponga la necesidad de recuperar el antiguo dinamismo y vitalidad que la *“teoría”*, como actividad, tenía entre los griegos y que hacía de ella **“la forma perfecta de la existencia humana... el puro vínculo con los aspectos de lo presente, los cuales, a través de su lucir conciernen a los hombres, haciendo ellos re-lucir lo presente de los dioses.”**⁷⁹

⁷⁷ Merleau-Ponty, Maurice. Op. Cit. P. 269

⁷⁸ Acevedo, Jorge. Op. Cit. p. 36

⁷⁹ Heidegger, Martin. “Ciencia y meditación”, en: *Ciencia y técnica*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1993

V. El espacio y la mirada

A la hora de tener en cuenta el sentido del habitar, el primer índice de tal comprensión debiera llevarnos a aceptar que, pese a que tradicionalmente la percepción y la realidad puedan ser consideradas como reinos o entidades separadas, en verdad ellas forman una amalgama que no pueda ser disuelta sin que ambos elementos pierdan su fuerza. De hecho, para Jean Paris **“el logos nace del matrimonio entre la mirada y la realidad, el ayuntamiento entre el objeto y el ojo”**.⁸⁰ Esto supone, por cierto, una función proyectiva en la mirada a la que se concibe como principio activo. Es más **“si bien es verdad que el ojo tan sólo nos da aspectos superficiales, transitorios de una cosa, en una palabra, signos; lo propio de la mirada es construir con ellos una síntesis instantánea, definitiva”**.⁸¹ De esta forma, su dinamismo hace que ella goce de tal eficacia que, aunque conducida por el ojo, no es determinada por éste sino por una función que lo supera y que se sustenta en la espiritualidad. Por eso, perteneciendo **“en propiedad a la persona, la prolonga ontológicamente en el espacio”**.⁸²

El propio Heidegger pareciera reconocerlo cuando señala que **“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—continúa el autor— cuando digo ‘un hombre’ y**

⁸⁰ Paris, Jean. Op. Cit. P. 58

⁸¹ Paris, Jean. Op. Cit. P. 110

⁸² Paris, Jean. Op. Cit. P. 104

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.”⁸³ Así, la cuaternidad lejos de constituir el fondo en el que se apoya lo humano como figura, aparece como elemento de constitución de lo humano. En este sentido instala una suerte de legalidad para el habitar de lo humano.

De este modo, en la medida que el espacio –visto desde la cuaternidad- opera como una fuerza universal de conexión entre las cosas, la percepción de éste actúa como **“un fenómeno de estructura que nada más se comprende al interior de un campo perceptivo que contribuye por entero a motivarla proponiendo al sujeto concreto un anclaje posible”**.⁸⁴ Es por eso que la imagen de la cuadratura sirve como estructura básica, ya que no sólo sostiene a sus elementos constitutivos –uno de los cuales es el hombre- sino que les otorga sentido en la medida que devela la relación necesaria que existe entre ellos.

Así, entender a la percepción como el fenómeno original en que el espacio aparece supone concederle la capacidad de operar como experiencia entre dos órdenes: el yo (hombre) y lo otro que yo (mundo); razón que por lo demás, permite comprender el afuera desde el adentro, lo divino desde lo mortal, al cielo desde la tierra. De este modo, se trata de entender al percibir como una acción que, estando concentrada en el afuera, no es otra cosa que estar en escucha, ceder a una voluntad develadora. En atención a esto Merleau-Ponty la interpreta como **“una comunicación o una comunión, la reanudación o el acabamiento por nosotros de una intención extraña o, por el contrario, el cumplimiento más allá de nuestras facultades perceptivas y una especie de acoplamiento de nuestro cuerpo con las cosas.”**⁸⁵

No obstante, no se trata de un escuchar ingenuo. Detrás de ella opera un campo perceptivo que actúa como fondo y que es precisamente el que determina una proyección humana. Nos referimos a la capacidad de pensarlo desde la cuadratura para disponer una acción que sea coligante. Con esto queremos decir que **“toda percepción humana supone un cierto pasado del sujeto que percibe y la función abstracta de percepción como reencuentro de los objetos implica un acto más secreto por el que elaboramos nuestro medio”**.⁸⁶ No hay en ella, en consecuencia, una pura ingenuidad, sino que la percepción del espacio es de suyo construcción. Tampoco se trata simplemente de un estado de conciencia. Lo cierto es que, más bien, sus modalidades expresan la vida total del hombre, la energía con que éste tiende hacia el todo, hacia el fondo del que forma parte. Detrás de la experiencia de la espacialidad hay una referencia a la fijación del hombre en el mundo que compone nuestra manera de proyectar el mundo. Esta proyección es la que se expresa en el verdadero construir y está en la base del habitar al que el hombre se convoca.

⁸³ Heidegger, Martin. “Construir, habitar, pensar”. Op. Cit. P. 137

⁸⁴ Merleau-Ponty, Maurice. Op. Cit. P. 296

⁸⁵ Merleau-Ponty, Maurice, en *Historia de la Filosofía* P. 262

⁸⁶ *Ibidem*. P. 296

Por eso, el construir auténtico, aquel que emplaza al hombre en la protección de la medianía por la coligación –es decir, aquel construir al que se accede cuando es capaz de mantener la unidad, la imbricación entre los elementos de lo cuadrante o cuaternidad– es aquella acción que localiza espacios, que abre lugares. De ahí que éste, más que un abstracto, sea algo vivido, lo espacializante, vale decir aquello que ha sido liberado en un límite porque es desde allí que comienza.

En otras palabras: **“al hombre se le da en propiedad la localidad como lo suyo propio; pero este dar en propiedad precisa de apropiación. La localidad debe lograrse peregrinando”**.⁸⁷ Sin embargo, la significación que tiene aquí el término peregrinar va más allá de una pura condición de trashumancia. Tiene que ver con la vocación sostenida de lograr ganar la tierra como hogar. La peculiaridad de tal situación radica en que la constitución del espacio humano supone efectivamente instalar un aquí, es decir, aviar una localidad desde la construcción, pero, a la vez, esta tarea no es otra cosa que también establecer un ahora.

De este modo, el habitar queda definido desde el centro en que dos coordenadas se encuentran y unen dos sistemas duales: espacio (cielo y tierra) y tiempo (divinos y mortales). De manera que la intersección entre ambos determina la ubicación de un punto en el espacio cósmico, cuyo contenido no es otro que la humanidad misma representada por su sede: la polis.

En este sentido, la cuaternidad se establece por una correlación entre variables correlativas, que en manos del hombre debieran tender a la tarea de buscar el equilibrio, en suma, acceder a la necesidad de armonizar el habitar, con una voluntad develante. De este modo, el mundo o cosmos adquiere la forma de una geometría sagrada, lo que obliga a que el habitar acabe siendo resultado de una actitud intelectual, cuyo sesgo es más bien ético, que instala los límites de la localidad humana desde una comprensión que consiste en oír. Ello estaría comprobando la idea de que: **“la metafísica más profunda se ha enraizado en una geometría implícita que –se quiera o no– espacializa el pensamiento”**⁸⁸

Es precisamente esta geometría la que emerge –por fuerza del lenguaje poético– en la cuaternidad. Aparentemente ello demuestra que el interés que el hombre tiene por él radica en que al ser una filtración del yo –por el grado de participación del que es responsable como sujeto llamado al desocultar poético del ser– el espacio constituye un fenómeno estructural que entrega valiosos elementos para comprender la complejidad de lo humano.

De manera que si el espacio humano constituye una estructura de relaciones del hombre con el mundo, es en la comprensión del “entre dos”, de la convergencia de sus elementos que es posible desentrañar su sentido y rescatar los límites que estos imponen al habitar. Después de todo, **“la verdad, experienciada como lo sagrado aporta el fundamento del estar humano históricamente verdadero”**.⁸⁹ De esta forma, el hombre aparece desde su apertura como un ser que deambula fuera de sí intentando

⁸⁷ Pöggeler; Otto Op. Cit. P. 238.

⁸⁸ Bachelard, Gastón: *La poética del espacio* Op. Cit. p. 250

“ganar la tierra como fundamento del ser hogareño”; lo que le significa “hacerse suelo natural en la travesía por lo ajeno”⁹⁰

En este sentido, si existe identidad entre habitar y construir y la acción de construir pretende ser fiel a la cuadratura, tal sentido debe reflejarse en un estricto producir, en un conducir hacia algo que consiste en proyectar, en instalar un lugar *para* el hombre desde su condición de mortal. Esto supone asumir que la relación del hombre con el espacio no es otra cosa que el habitar esencialmente pensado.

Comentando el planteamiento de Heidegger, Ortega dirá más tarde que la propia extrañeza o heterogeneidad del hombre en el mundo obliga a apropiarse del construir, como una técnica que le permite asimilar los espacios, es decir, humanizarlos. Recordemos que Ortega sostiene que la falta de un hábitat natural –cuyo resultado es esa peculiar **“planetaria ubicuidad”** que pareciera no presentarse en ningún otro ser– es precisamente lo que justifica poder catalogar al hombre como un **“intruso”** en el mundo. En otras palabras, el ser humano aparece como un ser que debiendo haberse extinguido ha conseguido conservarse como especie, por el uso de la técnica, la que ha empleado como recurso para tornar el **“malestar en un deseo de bienestar”⁹¹**.

En este contexto, el planteamiento propuesto en **“Construir, habitar, pensar”** entrega una serie de elementos que nos parecen fundamentales para situar el debate acerca del sentido de la residencia del hombre en la tierra. Abre, de este modo, una discusión que aporta significativamente a la temática que hoy se conoce como *Ecología urbana*; tema reciente, por cierto, pero que aparece como una inquietud fundamental en nuestros días. A fuerza de ser autor de una serie de errores, el hombre del siglo XX ha iniciado una reflexión tendiente a descifrar los problemas que emergen de la relación de la sociedad con el hábitat natural. Esta necesidad de ajustar la convivencia humana al medio natural que rodea al hombre y reorientar el sentido y valor de lo urbano, ha generado una tendencia cuyo centro es la meditación sobre la forma como el ser humano humaniza el espacio, en el convencimiento de que es necesario crear un nuevo orden que resguarde la armonía del espacio social urbano con la naturaleza.

A lo que se está llamando es precisamente a recuperar el límite desde la *medida*. Ciertamente, si comprendemos el habitar desde la relación necesaria a la cuadratura, estamos obligados a entender que la acción humana de constituir un hábitat supone una disposición del espacio, haciendo que éste se ajuste a un límite que el hombre no debiera sobrepasar. Esto, en alguna medida se relaciona con una acción que esté traspasada por la vieja *phrónêsis* griega, en el sentido de una sabiduría dinámica, la que se expresa como consecuencia de la contemplación de la *aletheia*. De ahí que la relación con la verdad, destino del hombre, está lejos de constituir un poner, porque el ser debe manifestarse desde sí y no apremiado por el hombre. Por eso, es fundamental adoptar la

⁸⁹ Pöggeler, Otto. P. 235

⁹⁰ Pöggeler, Otto. Op. Cit. p. 238

⁹¹ Ortega y Gasset, José. En: “En torno al coloquio de Darmstadt”. En: *Pasado y Porvenir para el hombre actual*. Op Cit. P. 31 y SS.

serenidad como actitud que deja que las cosas se muestren y cuyo resultado, en gran medida es ganar la auténtica localidad del hombre. Es, después de todo, una tarea que implica reformular la forma del pensar humano.

El habitar como acción constructiva es así, tanto un liberar límites inaugurando lugares para la habitación; cuanto que también constituye el asumir la protección, el *cuidar por*. De este modo, el construir aparece como acción coligante sólo cuando la *medida*, la *proporción* entre cielo y tierra, divinos y mortales es respetada, asegurándose el equilibrio. De manera que, sólo es posible habitar cuando esta acción se construye con la referencia a un pensar que sea devalante; lo que resulta imprescindible para garantizar el cuidado que cabe a los mortales de lo terrenal. De suyo, ello supone comprender que el auténtico sentido del habitar requiere de un aprendizaje que proceda a través de la meditación auténtica de su sentido y entregue lineamientos para la espacialización.

Por otra parte, reflexionar acerca del habitar, a partir del contexto en que nos hemos movido hasta el momento, supone reconocerle al espacio humano tal fuerza, que éste termina por constituir legítimamente un existenciario. Con esto queremos decir que se ubica a la altura de una variable, que lejos de ejercer alguna influencia ocasional, opera con una vitalidad que incluso determina la condición de posibilidad del ser del hombre. Esto supone, desde luego, aceptar que el ser humano es en sí mismo apertura y que tiene la posibilidad de ejercer una relación comprensiva *de lo otro y con lo otro*, la que se expresa en una voluntad de develamiento de la verdad, que hace de ésta tanto un destino, como un ejercicio que le permite instalarse en el mundo.

En este sentido, uno de los resultados del análisis de la influencia de la cuadratura en la determinación de la existencia humana se refería a la posibilidad de reconocer y, más aún, de rescatar la vitalidad de la presencia del hombre en la estructura general del “todo”, que ella pareciera representar. Esto implicaba, por cierto, que se establecía una identidad para lo humano desde su dependencia al ser y por su interrelación con los otros tres elementos, llamándolo a instalar un pensamiento que efectivamente le garantizase habitar, aviendo lugares. Pero, asimismo, implicaba reconocer, en el trasfondo de la cuadratura, un llamado implícito al hombre, el que se manifiesta en el cuidado a que está emplazado y que, como estructura fundamental, atraviesa su existencia.

En gran medida, Heidegger se ha adelantado a predecir lo que más tarde, en 1989, Ivan Illich reconocería como uno de los grandes errores de la sociedad industrial. Empeñada en proteger al hombre del medio ambiente, mejorar sus condiciones materiales y reafirmar su libertad, ella produjo un conjunto de instituciones. Como dirá Buber: **“el edificio casi ordenado y aproximadamente correcto en el interior del cual se desarrolla, con la ayuda múltiple de las cabezas y de los miembros humanos, el curso de los acontecimientos”**.⁹² Estas mismas instituciones han provocado la mayoría de las actuales problemáticas sociales: el hacinamiento, la escasez de vivienda y la contaminación del aire; debido a que, **“al violar los límites establecidos para el hombre por la naturaleza y la historia, la sociedad industrial generó incapacidad y sufrimiento en aras de eliminar la incapacidad y el sufrimiento”**.⁹³ Esa es probablemente la más curiosa de nuestras paradojas.

⁹² Buber, Martin: *Yo y tú*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, 1969. P. 44

Para Illich, el gran error en que han caído nuestras ciudades en sus planes de urbanización guarda relación precisamente con que ha existido una precaria reflexión –si es que no ha sido nula- respecto de la relación del hombre con el espacio en el contexto del habitar. Tarde se ha entendido que, como advierte Oscar Hahn, **“ningún lugar está aquí o está ahí. Todo lugar es proyectado desde adentro. Todo lugar es superpuesto en el espacio”**⁹⁴ y que, por tanto, la relación con el espacio supone un esfuerzo por imaginárselo. Lejos de existir una dependencia pasiva que pudiera hacer de éste un mero huésped, el espacio –ya lo habíamos dicho- se despliega con el dinamismo de una existenciarío que reclama del hombre una actitud más responsable, más coherente con su vocación devalante por la verdad. Ello tiene que ver, por una parte, con la forma como se ha abordado la técnica –como desafío y tema- y por otra, atañe al sentido que se ha dado a la convivencia, al propio que también a la actitud con que el hombre ha asumido la temporalidad, **“el ahora”**. Ambos son temas que nos reclaman en este momento.

⁹³ Illich, Iván. En: “La sombra que arroja nuestro futuro”. En *Fin de siglo (Grandes pensadores hacen reflexiones sobre nuestro tiempo)* Editorial Mc Graw Hill, México, 1996. P.70

⁹⁴ En: Vicuña Urrutia, Manuel. Op. Cit. P. 21

VI. Construcción y acción: el camino de la técnica

Volvamos atrás por un momento. Al afirmar que el hombre actúa ante el espacio y el habitar desde su imaginación, estamos suponiendo que existe en él un dinamismo radical que le impide caer en una sujeción espontánea o pasiva frente al medio que lo rodea. En este sentido, la afirmación de Hahn se acerca a la propuesta que Ortega y Gasset sobre los principios en que se funda la condición de eje que se ha concedido a la técnica. Después de todo, el construir es básicamente la forma que adquiere el habitar y por lo mismo, constituye una técnica.

De forma radical, Ortega sostiene que debiéramos reconocer que el ser humano se encuentra en la actitud del técnico con respecto a la generalidad de su propia vida. Antes que en cualquiera de sus obras, enfrenta su propia vida de manera técnica. Lo que, por lo demás, no es extraño ya que en la raíz misma de su ser, en la radicalidad de su condición, está llamado a hacerse a sí mismo, a ser su propio artífice. En otras palabras, si vivir consiste en ser un proyecto, esto significa **“esforzarse en que haya lo que aún no hay, a saber, él mismo...”, -continúa el autor español- la misión esencial de la técnica es esa: dar franquía al hombre para poder vacar a ser él mismo”**.⁹⁵ De ahí que esta necesidad de construirse una identidad, de la que carece, legitime la posibilidad de reconocer a la vida en general como una gran obra *ingenieril*. Después de todo

⁹⁵ Ortega y Gasset, José. En: *Meditación de la Técnica*. Ed. Revista de Occidente. Madrid, 1964. P. 54

nuestra condición más propia es la indigencia constitutiva.

Ahora bien, esta misma visión que instala ante la tarea de crearse en el ámbito de una historia personal, comulga con una situación que Ortega no trepida en reconocer: El ser humano se ha mantenido casi de forma accidental dentro de la naturaleza. De hecho, si se lo evalúa desde un punto de vista behaviorista, el hombre es el ser vivo menos preparado para subsistir de manera espontánea, ya que es el único animal al que no parece bastarle el instinto para ser aquello que está llamado a ser. Aunque se considere una ironía, parecemos olvidar que **“cuando el animal trasciende a la naturaleza, cuando trasciende al papel puramente pasivo de la criatura, cuando se convierte biológicamente hablando en el animal más desvalido, nace el hombre.”**⁹⁶

Curiosamente, pese a que esta condición pudiera constituir su mayor debilidad ha sido ocasión de su mayor fuerza, ya que lo lleva a experimentar tal desapego al instinto que es **“capaz de desprenderse transitoriamente de esas urgencias vitales, despegarse de ellas y quedar franco para ocuparse en actividades que, por sí, no son satisfacción de necesidades”**⁹⁷ Esta peculiaridad -que ya habíamos mencionado antes- se comprueba en el hecho de que, si bien se reconoce a sí mismo como parte de la naturaleza, es incapaz de establecer una relación homogénea, “positiva” con ella. De ahí que el hombre se nos presente como un ser afectado por una suerte de extrañamiento que lo hace sentir que no pertenece a la naturaleza y lo que también permite entender la desarticulación en que vive su relación con ella.

Ahora bien, aunque visto desde esta óptica, todo pareciera condenarlo a la extinción, lo paradójico -ya lo decíamos antes- es que no ha desaparecido sino que ha persistido. En gran medida porque se ve en la necesidad y, lo que es más significativo, porque tiene la posibilidad de crearse un mundo nuevo como respuesta a las trabas del originario. Debe y puede, por tanto, adaptar aquello que lo rodea a sus necesidades de supervivencia.

Esta posición lleva a reconocer lo humano desde la acción con que enfrenta esta doble precariedad, esto es, la carencia de un sí mismo ya constituido, así como la falta de garantías zoológicas que pudieran amparar su subsistencia. Tanto la una como la otra, reclaman de él una acción edificante, poética, que implica la proyección imaginaria de un futuro como también lo referente a la construcción poética también de un habitáculo; sea éste lo urbano o lo social.

Por lo pronto, esto implica reconocer, a partir del lenguaje orteguiano, que la vida humana se nos aparece como el enfrentamiento dramático de un yo con un contorno; enfrentamiento que está llamado a convertirse en un diálogo en que el individuo es uno de los interlocutores, el otro será el paisaje, lo circundante. Hay en ello un sentido de adaptación al que responde la técnica como actividad que permite al hombre *habérselas* con el contorno, superar la suerte de oposición de un medio que no lo ha previsto. De modo que, ya lo decíamos, el ser humano **“para poder vivir en ella, necesita intercalar entre todo lugar terrestre y su persona creaciones técnicas que modifican el medio**

⁹⁶ Fromm, Erich: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Fondo de Cultura económica. México, 1992. P. 27

⁹⁷ Ortega y Gasset, José. En: *Meditación de la Técnica*. P. 25

y gracias a ello lo adaptan a él".⁹⁸ Por eso la técnica termina por ser la forma como éste fabrica su habitar.

Desde allí, podemos colegir que, la técnica, y en general la acción del hombre, se manifiesta como una "**creatio ex aliquo**",⁹⁹ es decir, como un proceso de creación de un nuevo mundo que, no obstante, se apoya en lo ya existente. No surge simplemente de la nada. Se produce entonces una adecuación de lo dado a propósitos humanos que permiten consolidar una forma de poblar que, sin embargo, no consiste en un mero acomodamiento en el mundo primario, sino que consiste en una reforma a la naturaleza cuyo resultado es la constitución de lo que Ortega denomina una *sobrenaturaleza*. De ahí que en primera instancia la técnica se presente como la manera en que el hombre asume la hostilidad de lo natural, logrando efectivamente la adaptación *del medio al sujeto*. Después de todo, más que a simplemente subsistir, el ser humano aspira a *pervivir*, en una actitud que, lejos de ser instintiva, es fundamentalmente voluntaria y que podríamos proponer como forma de caracterizar al habitar.

De acuerdo a Ortega, esta posibilidad básicamente es resultado de una especie de "**hipertrofia cerebral**" que habría llevado al hombre a descubrir -al interior de sí mismo- un mundo lleno de imágenes. Y es que a diferencia de los demás seres vivos, le cabe la posibilidad de *ensimismarse*, de dislocar la orientación natural hacia el afuera, para dejar la sujeción al medio; esto es, renunciar a ser presa del mundo exterior. Por lo demás, esta facultad la que nos torna verdaderamente humanos.

De manera que ella establece un límite con el mundo animal, encadenado a una sujeción permanente a lo otro que sí -*alteración*- que hace de ellos seres permanentemente dependientes de lo externo, carentes de voluntad y libertad interior. Por eso, para el pensador español, la importancia del ensimismamiento radica en que nos faculta para descubrirnos en nuestra autenticidad y perfilarnos proyectivamente desde ella hacia al mundo.

Tendríamos que reconocer, entonces, que al verse enfrentado al mundo, el yo se siente náufrago entre las cosas, en un estado de *alteración*. Sin embargo, al encontrarse a sí mismo imposibilitado para reconocerse como un mero espectador de fuerzas externas que lo gobiernan, se retira dentro de sí para formarse un conjunto de ideas sobre aquello que lo rodea. Este paso le permite forjarse un conjunto de convicciones personales, de verdades presuntas, que le garantizan la posibilidad de saber a *qué atenerse*, qué esperar, y que lo abren a proyectar la acción. Así, el ensimismamiento no es una pura contemplación de sí sino que se traduce en proyectar la acción futura en el afuera que es el mundo.

Con esto queremos decir que el destino del hombre es primariamente la acción y que, en otras palabras: no vivimos exclusivamente para pensar, sino que pensamos para hacer, para vivir. Así, el costo de descubrir una índole de proyectos distintos de los esquemas instintivos, lleva al hombre encontrar la fantasía y entonces se ve en la obligación de seleccionar, de elegir. Por eso Ortega sostiene que "**sólo en una entidad**

⁹⁸ Acevedo, Jorge. En: *La sociedad como proyecto, en la perspectiva de Ortega*. Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1993. P. 144

⁹⁹ Ortega y Gasset, José. "el mito del hombre allende la técnica. En: *Pasado y porvenir para el hombre actual*, p.23

donde la inteligencia funciona al servicio de una imaginación, no técnica, sino creadora de proyectos vitales, puede constituirse la capacidad técnica” ;¹⁰⁰ tarea que el propio Heidegger reconoce como humana cuando se orienta desde un pensamiento que se expresa poéticamente en el construir.

Esto significa que en la medida que en su propia raíz se encuentra la libertad como fenómeno radical, cuyo cimiento se vincula a la rica fantasía que el hombre posee, la inteligencia se acomoda a la necesidad de elegir y ello implica una referencia concreta y directa a una tarea técnica que se manifiesta como algo ineludible. Su resultado es la posibilidad de crear un mundo nuevo, el que opera **“como un gigantesco aparato ortopédico”**¹⁰¹ que le permite tanto subsistir, como también desplegar toda su fuerza interior, llevándolo a constituirse auténticamente como proyecto. De hecho, para Ortega uno de los elementos que provoca la aparición de la técnica –lo habíamos mencionado antes- es precisamente la necesidad de humanizar los espacios, lo que da cabida a la constitución de campos pragmáticos, de utensilios con los cuales bosquejar el bienestar. De manera que en el planteamiento de este autor, el construir -como técnica humana- aparece en el tejido del querer vivir, lo que constituye, por lo demás, una necesidad originaria, fundamental por ende al habitar del hombre.

El mérito del enfoque orteguiano sobre el tema –era precisamente lo que intentábamos destacar- radica en que establece la posibilidad de llevar la técnica al plano concreto de la vida humana, subordinándola a ésta. Después de todo, para Ortega cualquier realidad para poder constituirse como tal debe aparecer inscrita en el fenómeno global y unificador, en una palabra “radical”, que es la vida. De manera que, si hemos de entenderla como el persistente afán de concreción de una vocación de humanidad, construcción de un proyecto personal, la propia vida humana se nos presenta como un conjunto de técnicas con las que el ser humano enfrenta lo permanentemente otro –el mundo- y entra en relación con él.

Desde este punto de vista, es comprensible que la técnica pueda aparecer como un instrumento que permite materializar el carácter de autogestión o autorrealización en que se apoya la vida humana. Esto acarrea también la posibilidad de entenderla como medio de humanización del mundo; al que, de hecho, se reconoce como **“materia, el elemento real donde y con el cual el hombre ‘puede’ llegar a ser de hecho lo que en proyecto es”**.¹⁰²

Sin embargo, tal empresa es posible porque la técnica supera el puro arbitrio humano ya que su verdadero significado surge de la relación que el hombre tiene con el ser y, por lo mismo, con la condición de desocultamiento que está en la base de la verdad. Con esto queremos decir que si bien ella pareciera una mera creación humana, como tal se inscribe en una contexto más amplio que no sólo la funda y le da sentido, sino que, al mismo tiempo, le pone límites al establecerla como un **“hacer humano”**.

¹⁰⁰ Meditación de la Técnica. Op. Cit. P. 79

¹⁰¹ Meditación p.30

¹⁰² Meditación de la P. 61

No obstante, sería impropio creer que el soporte conceptual, el campo teórico de la técnica, se puede articular exclusivamente desde el contexto específico de la vida humana como realidad radical. Bien que la técnica pareciera ser específicamente una actividad del hombre. Sin embargo, esta presunción no considera un aspecto que resulta indispensable para entenderla como fenómeno estrictamente humano. La pericia de Heidegger radica precisamente en haber denunciado tal condición. En su planteamiento la técnica no se reduce a ser un simple instrumento antropológico sino que, antes, una destinación insoslayable que el hombre no se ha impuesto a sí mismo y a la que, empero, ha debido ceder: **“la esencia de la técnica es una manifestación del ser. Por tanto, escapa al mero arbitrio humano”**.¹⁰³

De esta forma, ahí donde el enfoque tradicional se ha inclinado a verla simplemente como un medio –un instrumento- el estilo particularmente hermenéutico de Heidegger agrega nuevos matices que parten asociando la idea tradicional de instrumento con la de causa; ya que, al hacerlo, abren un nuevo ámbito de significación. Ella aparece ahora en el contexto del ser responsable del estar ahí de algo, en la medida que por su intermedio aquello que antes no estaba ha aparecido. Evidencia, por cierto, de la vinculación permanente del hombre con el ahí.

En otras palabras, la técnica constituye una forma de producción que permite **“dar lugar a que algo (cualquiera que sea) vaya y proceda desde lo no-presente a la presencia”**.¹⁰⁴ Esto hace de ella una *poiésis*, en términos orteguianos una **“actividad ingenieril”**, en el sentido que constituye una producción, un engendrar que opera yendo desde lo velado a lo develado; en suma, una construcción.

De ahí que Martin Heidegger sostenga que la técnica, en la medida que **“mienta lo que por sí mismo no se produce, ni está aun ahí delante de nosotros”**,¹⁰⁵ está estrechamente ligada a la *aletheia*, al ser en general y al ser ahí. Aparece, así, como parte de una especie de ecuación dinámica cuyo énfasis radica en el desocultamiento que subyace en ella. No hay que olvidar –acota Heidegger- que en el pensamiento griego clásico tanto técnica como episteme eran, ambos, estilos cognitivos, formas de conocimiento.

En ese sentido, la técnica configura una manera de construir la verdad, *aletheia*, sólo que en este caso ya no se trata de la adecuación tradicional que se sustenta en la oposición entre sujeto y objeto. Más bien este desocultar mienta una experiencia o vivencia por la que es posible **“reconocerse en algo, comprenderse en algo. El conocimiento abre”**.¹⁰⁶ Esto tiene que ver con el hecho de que, en definitiva, **“el ser es lo que condiciona decisivamente al hombre, su dimensión histórica más radical y su destino, es decir, aquello que pone al hombre en el camino del desocultar”**.¹⁰⁷

¹⁰³ Acevedo, Jorge: *Heidegger y la época técnica*. P. 57

¹⁰⁴ Heidegger, Martin: *Ciencia y técnica*. P. 80

¹⁰⁵ Heidegger: *Ciencia y técnica*. P. 82

¹⁰⁶ Heidegger C. Y Técnica p. 81

La técnica opera, por tanto, como una forma de liberación, como una suerte de escisión de lo *ahí* que permite tanto el develamiento de lo otro, como la posibilidad de reconocerse, descubrirse a sí mismo en dicho proceso. Se instala, por tanto, en el centro de la relación del hombre con el mundo.

De ahí que el término cuidar –referido a la tarea de construir- no se emplee sólo para designar la responsabilidad que cabe al hombre, por su destinación al ser, en relación con la protección de los demás seres vivos. Sino que también se exprese en el edificar, en este construir aquello que por sí mismo no podría existir: la técnica. Como sostiene el profesor Acevedo en *Heidegger y la Época Técnica*, **“podemos inferir con nitidez que el habitar del hombre moderno –su εἶναι está modulado técnicamente”**.¹⁰⁸

No obstante, esta misma categoría de la apertura inscrita como esencia de la técnica aparece para Heidegger como su mayor peligro. En gran medida este surgir de la manifestación misma del ser, del propio suceso de su apertura, hace que ella sea en manos del hombre un instrumento ambiguo. Bastaría con considerar cómo a partir de la época moderna, la técnica ha sido conducida desde un desocultamiento respetuoso, -una auténtica *poiésis*- hacia un pro-vocar que, aunque efectivamente atiende también a una forma de desocultar, hace de los seres que rodean al hombre y, a la larga del hombre mismo, subsistencias, mercadería, stock. Desde ese momento, él procede con una violencia en su relación con la naturaleza, que se legitima precisa y paradójicamente en el aval de la ciencia moderna. De esta forma, incluso ésta termina por ser su instrumento y, de ser una forma de acceder a lo otro, de garantizar la posibilidad de habitar, la técnica termina convirtiéndose en un proceso de apropiación por la que el hombre se siente dueño de la realidad.

Detrás de esta situación lo que ha existido es un debilitamiento en la forma de ver el horizonte y el alcance de lo técnico; consecuencia, por cierto, del mundo inaugurado por la modernidad. Básicamente, ello se trasunta en una pérdida de los límites, que se extiende incluso a otras realidades humanas. Por eso, la modulación técnica del habitar involucra un compromiso con una ética profunda, coherente con la idea del mundo como geografía sagrada. De hecho, hay toda una línea de análisis de lo tecnológico que ve en ella la forma como el ser humano ha logrado extender sus posibilidades. En la medida que le ha permitido ir más allá de las fronteras de su propio cuerpo, extendiéndose a través de un conjunto de medios.

Sin embargo, esta misma lógica que le proveía fuerza, ha terminado por amenazar su propia posibilidad de ser. Por eso, se puede decir que ella ha acabado por caer en una contradicción interna: tendiendo, al expandir su poder, a limitar las posibilidades de lo humano. Por esto, es que Bengoa se pregunta: **“¿Dónde están las fronteras? El ser humano no ha tenido por qué temer a las herramientas, los instrumentos que han brotado de la lógica de su propio cuerpo, que son prolongación de su estar en la tierra. El terror se produce cuando ha ocurrido la violación de las reglas del propio cuerpo”**.¹⁰⁹ Detrás de su preocupación está la convicción de que mientras la técnica

¹⁰⁷ Acevedo, Jorge: *Heidegger y la época técnica*. P. 64

¹⁰⁸ Acevedo, Jorge. En: *Heidegger y la Época Técnica*. Op. Cit. P. 188

expresen el equilibrio del cuerpo y de sus relaciones con el medio, ella será humana, se mantendrá como su cómplice. De lo contrario, no sólo ira en contra suya, sino que atacará su estructura vivencial, **“porque la cultura es una relación armónica entre el hombre, la sociedad y la naturaleza, lo natural fuera del hombre, lo desconocido. Cuando esta relación se hace disruptora, cuando ya no relaciona, sino desrelaciona hombre y naturaleza, en ese momento estamos en presencia de una anticultura”**.

¹¹⁰ En suma, estamos en presencia de las consecuencias del incesto tecnológico que ha tendido a desarticular al hombre. Lo curioso es que esta situación ha sido su propia obra.

Por eso, es decisiva la actitud del hombre ante la técnica. Tal como a través de ella puede reformar y conformar la tierra para hacerla habitable, puede también deformarla. De ahí que concentre una gran ambigüedad, que hace de ella un fenómeno multifacético, que oscila en la oposición entre deterioro y edificación. Era precisamente en esta condición que Heidegger reconocía la amenaza. Por eso sostiene que el verdadero habitar –el poético- consiste en un cuidar, que permite instalar la medición, *la medida*, como una destinación. En sus propios términos: **“El medir de la dimensión es el elemento en el que el hombre tiene su garantía, una garantía desde la cual él mora y perdura. Esta dimensión es lo poético del habitar.”**¹¹¹

De una forma u otra, tanto en el planteamiento de Heidegger como en el de Ortega la necesidad de la técnica se funda en la carencia de un hábitat específicamente humano, que obliga o condiciona a la necesidad de perfilar un estilo de habitación, una sede para lo humano. Dicha situación se traduce –en el plano de lo arquitectónico- en la edificación, en la constitución de los diversos asentamientos o emplazamientos humanos.

Desde esta perspectiva, el construir es efectivamente la forma que adquiere el habitar del hombre, su manifestación, y se inscribe en la estructura de una edificación a la que subyace un proceso de develamiento, de constitución de la verdad. El ser humano no puede instalar la polis, su residencia o sede, sino en el espacio que –como mortal y terrenal, llamado a la relación con los divinos y lo celestial- avia en lo ente. Esta labor se realiza en el plano delo metafísico, instalado en la apertura del ser, reconceptualizando la noción de pensar. Por lo que también ella aparece como delimitación óptica del hombre.

Con esto queremos decir que la posibilidad de habitar auténticamente, esto es, siendo fiel al verdadero sentido de una experiencia humanizante, es directamente proporcional a la capacidad que el hombre tiene de comprender –desde su obediencia y respeto a la apertura- la forma como él se integra al todo. Más allá del lugar que “ocupa” en el cosmos, el hombre está llamado a establecer un espacio humano cada vez que edifica un asentamiento, que instala su hábitat. Por ello la técnica no puede ser vista, de modo alguno, como un hecho accidental o coyuntural. En la medida que ella responde auténticamente a una **“poiésis”**, la técnica aparece como **“el”** suceso verdaderamente humano.

¹⁰⁹ Bengoa, José. Op. Cit. p. 131

¹¹⁰ Bengoa, José. Op. Cit. p. 130

¹¹¹ Heidegger, Martín: “...poéticamente habita el hombre...” En *Conferencias y artículos*. Op. Cit. P. 170

Sin embargo, antes que referirse al plano de lo exclusivamente arquitectónico, al fenómeno de la edificación ella se sustenta en un elemento que supera lo material, un aspecto que guarda relación con la organización o delimitación de los espacios de encuentro que dan lugar a lo social, a la polis, y cuya consecuencia de hecho es la instalación de lo urbano.

En este sentido, existe toda una vía de apropiación del habitar como tema que se construye desde la línea temática de la soledad radical. En definitiva el hombre no está en el espacio ni tampoco existe simplemente sino que, por excelencia, habita, proyectando hacia fuera toda la comprensión que tiene de su ser. De ahí que si bien es plausible delimitar el significado de construir a la edificación de lo urbano, esta última noción se expande y adquiere sentido desde un concepto que es anterior y que se funda en la propia propuesta de la cuaternidad: el modo del habitar de los mortales, esto es, la convivencia como centro de la habitación humana.

A partir de la figura simbólica de la cuadratura, el habitar adquiere la forma del cuidar. De ahí, que se haga comprensible la importancia que se atribuye al construir, en la medida que es la acción con que el hombre se instala en la exterioridad. Sin embargo, esto implica a su vez hablar de un proceso por medio del cual se ha logrado hacer de ella algo interior, esto es, un pensamiento que opera como fuerza orientadora. Desde ese centro es posible instalarla en el afuera.

Es precisamente esto lo que se manifiesta en el fenómeno de la cultura. Nos referimos aquí a eso que Ortega reconoce como **“ese fenómeno de ideas desde las cuales el tiempo vive... que constituyen el suelo donde se apoya su existencia”**.¹¹² Por eso, Heidegger sostiene **que “cuidar y abrigar (colere, cultura) es un modo de construir”**,¹¹³ ya que conduce al hombre a la tarea de proyectar espacios, en que los elementos de la cuaternidad queden reunidos, por un pensar que los protege. Esto supone reconocer que ellos quedan realbergados, en la medida que se los vuelve a poner en el lugar que de suyo les corresponde, haciendo posible que la cuaternidad adquiera un sitio entre y desde los hombres. Por eso el construir es también un proceso de liberación.

De esta forma, desde el camino avizorado por la voluntad de poetizar, se situaba al pensamiento ante la tarea de proteger. Esto es, de resguardar o cuidar mediante el habitar, puesto que sólo al hombre le es propia la conciencia y valoración del cosmos, la realidad y el vivir. En este contexto, la técnica –siempre y cuando fuese respetada en su sentido más auténtico- aparecía como la posibilidad de ser fiel a esta destinación. De manera que, desde ella, el construir se subordinaba a la posibilidad de habitar y se hacía cargo de erigir los lugares, que desde las cosas albergaran un habitar que es cuádruple, ya no exclusivamente humano. Sólo así, ella permitía disponer lugares y posibilitaba la constitución de la verdadera humanidad.

Por eso, en correlación con la fuerza de un pensar que es poético y que hace del ser su plaza, el habitar aparece, entonces, como un modo de habérselas con el espacio.

¹¹² Ortega y Gasset, José. “Notas sobre el origen de la actitud filosófica, la cultura y la universidad”

¹¹³ Heidegger, Martin, en: “...poéticamente habita el hombre...”. Op. Cit. p. 166

Pensar y construir son, pues, dos actividades que pueden considerarse incluso como simultáneas en el planteamiento de Heidegger. De forma que, el construir co-rresponde al pensamiento cuando es fiel al ser de las cosas.

Así, probablemente la cuadratura constituya el elemento coyuntural de este análisis, en cuanto lleva a ubicar al habitar humano en referencia directa a la convivencia de los mortales, a través de la relación con el construir. Sin embargo, esto tiene que ver con un aspecto más profundo aún; algo que está más allá de lo que es edificar, y que, por lo pronto, nos parece que está en la base: es la convivencia, tema que nos atañe en este momento.

VII. Soledad y habitar: Convivencia y comunidad

En alguna medida, desde el examen que hemos realizado, el espacio humano aparecía, ya no exclusivamente como un fenómeno físico, sino como una construcción, que se proyecta desde el develamiento de lo cuadrante o cuaternidad, se manifiesta con la fuerza experiencial de la verdad. Esto, por lo demás, no hace sino volver a comprobar la importancia que los sistemas de convicciones tienen para el hombre, en la medida que le permiten habérselas con el contorno. Como sostiene Otto Pöggeler **“cuando la verdad se muestra como lo sagrado acontece entonces el regreso al suelo natal”**,¹¹⁴ por lo demás equivale a volver a conceder a la cultura el papel de mediadora de la praxis humana. De manera, que, incluso ésta misma es manifestación de la comprensión que el hombre realiza de la estructura desde la que surge. De ahí que la cuadratura se verifique no sólo como un esquema sino también como una verdad; que, por cierto, el hombre desoculta y en la que se reconoce a sí mismo, como el mortal en espera de lo divino, en el ámbito más amplio del *ser-con*.

Desde este punto de vista, el sistema de convicciones que se construye desde la figura de lo cuadrante, instala al hombre en lo plural. Al hacerlo, el habitar adquiere una connotación que convierte al espacio humano en una *construcción social*, en la que él compromete todo su ser. Esta condición social del espacio humano es la que en este

¹¹⁴ Pöggeler, Otto. Op. Cit. p. 247

momento nos interesa dilucidar.

Ya el hecho de que este mortal, destinado a la tarea de edificar, aparezca como un ser que en su existir no puede prescindir de los otros hombres nos entrega algún indicio. Bajo este tenor, la tarea que le cabe es también la de instalar la convivencia como habitación, es decir, emplazar la sede de los mortales. Después de todo, **“El hombre puede residir en lo ente, tiene en lo ente su sede porque el ser se le abre y lo acepta como apertura suya. Esta sede es la polis”**¹¹⁵. Ahora bien, y esto es lo interesante, el espacio que el hombre avía para sí mismo es un espacio que se expresa como un conjunto de relaciones que se expresan en lo social.

Por eso, es especialmente esclarecedor un enfoque como el de Ortega, que pretenda preguntarse en qué medida y de qué modo los hechos sociales pueden ser considerados también como humanos, para poder traducir el sentido de esta dimensión que define el habitar desde las relaciones que se establecen entre los mortales.

Cuando en *El hombre y la gente*, plantea la necesidad de responder a la pregunta por lo social, lo hace en la convicción de que ninguno de los intentos realizados hasta el momento había conseguido dilucidar, de manera definitiva, lo que es la sociedad. Nuevamente, cobraba fuerza la vieja controversia de si lo social constituye o no un espacio naturalmente asignado al hombre. Sólo que, en este caso, se trataba de verificar si los hechos sociales son realidades auténticas y, por lo tanto, si lo social se inscribe con la fuerza de algo que es o no irreductible a la vida como fenómeno personal. Lo que está claro, sin embargo, es que no nos es posible habitar con prescindencia de los otros, por lo que la convivencia aparece como un elemento que caracteriza la forma de lo mortal.

Así, aunque en un sentido amplio, lo social se manifiesta como un conjunto de acciones y comportamientos exclusivamente humanos, para Ortega este antecedente no basta para llegar a concluir que sea algo de suyo personal, ni mucho menos de algo que se ampare en la misma singularidad o intimidad que el fenómeno de la vida. Más bien, le parece, que el hecho social no concierne, ni tampoco puede ser visto como responsabilidad sólo de uno. Para él, sólo puede ser concebido en el contexto de un sistema de relaciones entre dos o más vidas, de la participación de seres individuales que, actuando de manera recíproca, consolidan un espacio para la convivencia. Desde esta perspectiva, resulta comprensible que se vea a la sociología como el tratamiento teórico que se hace de la vida colectiva.

Según esto, el espacio humano es un espacio de convivencia que resulta importante dilucidar. Así parece conveniente comenzar por reconocer que uno de los rasgos que definen lo social es la relación que el hombre establece, a través de él, con la convivencia; sin que, sin embargo, pudiera considerarse que ésta, por sí misma, sea algo social. Por eso, a la hora de evaluar su significado, a Ortega se le hace imprescindible subordinarlo a un análisis de la realidad radical en que consiste la vida humana. Esto porque lo social es sólo un aspecto, tal vez incluso un capítulo de ella. Lo que falta por delimitar, por lo pronto, es el grado de injerencia que pudiera tener en el contexto general de la vida.

¹¹⁵ Pöggeler, Otto. *Op. Cit.* P. 241

A partir de esta línea de argumentación, el pensamiento orteguiano pareciera instalar el tema de lo social en la incertidumbre a que conduce la radicalidad en que consiste el fenómeno de la vida humana. Recordemos que, como recurso exclusivamente personal e íntimo, ella se muestra como algo intransferible, que condena al hombre a vivir cada una de sus opciones, en la soledad del “cada uno”.¹¹⁶

No se trata, sin embargo, de negar la influencia que la presencia de los otros puede tener, sino de reconocer, como lo hace Buber, que **“sólo en nuestra soledad somos nuestra verdad”**.¹¹⁷ De esta forma, vivir es tener que habérselas uno con uno mismo. Por ello, para Ortega, la convivencia –en la medida que es un espacio en el que las relaciones interpersonales suponen el trato entre vidas individuales- señala el aparente quiebre de dicha situación inicial.

Martín Buber sabe bien de esto. Su filosofía se consolida en torno a una gran idea-fuerza, que opera como su matriz conceptual: el hecho fundamental de la vida humana es el hombre con el hombre. Podemos ya inferir que este mismo dato es asimilable a su forma de habitar. De ahí que al pensador austriaco le resulta imposible –inclusive le parece un esfuerzo infructuoso- pretender elaborar una antropología desde la pura individualidad. Esto significa reconocer que aunque la vida se nos aparezca **como “una complejión solitaria de la existencia”**,¹¹⁸ dista mucho de reducirse exclusivamente a este rasgo. Esta situación –tan peculiar, por cierto- hace del hombre un ser expósito, precario y débil, frente a un medio que pareciera no tenerlo contemplado. No obstante, esta misma condición obliga a su réplica, a través de la constitución de lo social. Opera, por tanto, como un acicate que despierta la necesidad de afirmar el habitar de la convivencia en el entendimiento mutuo.

Sin embargo, para el filósofo austriaco resulta fundamental distinguir en las relaciones humanas una dualidad: Yo-Tú y el Yo-Ello. Esta oposición, le parece, traduce precisamente la imposibilidad de asimilar, cualquier espacio plural, a la figura del encuentro. **“En cuanto a experiencia, el mundo pertenece a la la palabra primordial Yo-Ello. La palabra primordial Yo-Tú establece el mundo de la relación”**.¹¹⁹ De este modo, por lo pronto le es imprescindible reconocer la importancia de la comunicación, pero desde el imperio del encuentro como única figura auténticamente humana. Por eso, como veremos, la esfera del “entre”, acaba siendo una *protocategoría* de la realidad humana, que define la forma de la verdadera convivencia y se impone como tarea del habitar; esto es, **el “lugar y soporte reales de las ocurrencias interhumanas”**¹²⁰ y ella parece incluso asimilable a la figura de la medida y el límite que sostiene el habitar poético de la cuadratura.

¹¹⁶ Ortega y Gasset: *El hombre y la gente*. P. 132

¹¹⁷ Buber, Martin *¿Qué es el hombre?*. Fondo de Cultura Económica, Santa Fe de Bogotá, 1994. P. 142

¹¹⁸ Buber, Martin: *Yo y Tú*. P. 11

¹¹⁹ Buber, Martin: *¿Qué es el hombre?*. Op. Cit. p. 147

¹²⁰ Buber, Martin: *¿Qué es el hombre?*. Op. Cit. p. 149

Por eso se torna indispensable entender y reconocer que la vida humana no se reduce a un conjunto de acciones que comprometan relaciones exclusivamente instrumentales, del tipo sujeto-objeto. Por encima de ellas, hay una índole de relaciones que escapan a la pura transitividad y se acercan a consolidar lo que Buber llama el “entre” o encuentro. Aquel espacio que es “residuo”, que sobrepasa la esfera de lo común, con trazas de trascendencia y plenitud. **“Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el filo agudo en el que el yo y el tú se encuentran, se halla el ámbito del ‘entre’”**¹²¹. Se trata de las relaciones de sujeto a sujeto, especialmente vitales; cargadas con el dinamismo de la trascendencia y la apertura, por las que la palabra fundamental –el interlocutor- es menos un objeto instrumental que un sujeto legitimado en su alteridad: un “tú”. Por eso si **“el ello es la estructura de la crisálida, el tú es la mariposa eterna”**¹²².

Así, de acuerdo al pensador austriaco, resulta evidente que, para entender verdaderamente el sentido de la existencia humana, debemos ser fieles al hombre en la totalidad de sus relaciones. Sólo de esa forma podríamos recuperar su verdadero rostro; porque **“sólo el hombre que realiza en toda su vida y con su ser entero las relaciones que le son posibles puede ayudarnos de verdad en el conocimiento del hombre”**¹²³. De acuerdo con esto, esa especie de orfandad de que parte su propuesta –similar a la constitutiva indigencia de Ortega- se traduce en una doble falta de hogar: cósmico y social.

Esta situación deja al hombre en un estado de indefensión hace del hombre un expulsado de toda realidad. Por eso, **“la persona humana se siente, a la vez, como un hombre que ha sido expuesto por la naturaleza, como un niño expósito, y como persona aislada en medio del alboroto del mundo humano”**.¹²⁴ Tal situación ciernen sobre él una amenaza, de cuya conciencia surge la necesidad de comprender y, de idéntico modo, una nueva forma de entender la soledad: a saber, como condición para el encuentro. Esta misma observación probablemente llevó a que Karl Jaspers hubiera calificado la *comunicación de existencia a existencia* como el origen de la Filosofía, aquel a que se reduce cualquier otro y que la configura como una forma de salvación. Esto tiene que ver, en alguna medida, con la necesidad que el ser humano tiene de descubrirse a sí mismo; de la que de acuerdo a Buber ni el colectivismo, ni mucho menos el individualismo, son cómplices.

Vista así, el hombre –en la medida que está obligado a la elección y a la angustia- está obligado a la soledad. En otras palabras: el sentirse perdido pareciera ser no sólo condición sino también recurso *para* el hombre, ya que determina la situación desde la que él mismo emerge como posibilidad. Por eso, es legítimo creer que es algo más que

¹²¹ Buber, Martin: *Yo y tú*. Op. Cit. p. 21

¹²² Buber, Martin: *¿Qué es el hombre?*. Op. Cit. p. 141

¹²³ *Ibidem*

¹²⁴ Ortega y Gasset: P. 133

una pura condena. Como él mismo Ortega sostiene: **“a la soledad que somos pertenecen todas las cosas y seres del universo que están ahí, pero que jamás se funden con el cada cual que uno es”**.¹²⁵

De esta forma, la soledad se manifiesta como un aspecto básico de la existencia y esto se traduce en la necesidad imperiosa de superar los límites de la individualidad en la convivencia. Tal vez porque, como sostiene Octavio Paz **“la soledad es el fondo último de la condición humana. El hombre es el único ser que se siente solo y el único que es búsqueda de otro. Su naturaleza –si se puede hablar de naturaleza al referirse al hombre, el ser que, precisamente, se ha inventado a sí mismo al decirle “no” a la naturaleza- consiste en un aspirar a realizarse en otro. El hombre es nostalgia y búsqueda de comunión. Por eso cada vez que se siente a sí mismo se siente como carencia de otro, como soledad”**.¹²⁶

En este sentido, esto no hace sino confirmar la profunda tendencia a caer en la tensión entre contrarios de lo humano; la misma que se expresaba claramente en la figura de lo cuadrante. En este caso, se muestra en el hecho de que el hombre se proclama a sí mismo como un ser que está llamado a vivir desde su intimidad, pero que no puede sino requerir de los otros para poder ser. En otras palabras, el misterio y enigma de lo humano radica en una singular condición por la que la vida, al mismo tiempo que no puede ser sino personal, o *“mía”*, pareciera no poder sustraerse a la necesidad del encuentro con el otro. Por más que nos esmeremos en creer lo contrario, sostiene Buber: **“únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador”**.¹²⁷

En este sentido, intentar validar el habitar de los mortales desde el ámbito de la convivencia -que se consagra como su misión a través de la figura de la cuadratura- nos obliga a hacernos cargo del antagonismo que parece perfilarse entre las relaciones instrumentales y transitivas. El propio pensamiento de Ortega pareciera en alguna medida apoyarse en ella. De hecho, el título: **“El hombre y la gente”** es un indicio de esta oposición en la medida que concentra la tensión que se produce entre ver lo humano desde la vida individual o personal y verlo desde lo colectivo, en el espacio que se consagra a *“la gente”*.

Esto implica, ya lo hemos dicho antes, tener en cuenta un par de observaciones preliminares y que el propio Ortega advierte. En primer lugar cuando hablamos de vida humana, estamos refiriéndonos a la vida de cada cual, a la vida personal. En segundo lugar, que es imposible reconocer una vida auténticamente humana, ajena al contexto de la convivencia. Por eso: Vivir es convivir, lo que nos queda por ver es como esta situación

¹²⁵ Ibídem

¹²⁶ Paz, Octavio: “La dialéctica de la soledad”. En: *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 1994

¹²⁷ Buber, Martin: *¿Qué es el hombre?*. Op. Cit. p. 145

afecta al habitar.

Parece imprescindible reconocer en la sociedad misma –cuando no también en la vida del hombre- una especie de lucha interna, de tensión y pugna entre los dos principios establecidos y que hemos bosquejado con la oposición entre los niveles de relaciones que inauguran el Yo-Ello y el Yo-Tú. De hecho, esta misma tensión se manifiesta incluso en las oposiciones entre lo público y lo privado; lo social y lo personal; la exterioridad y la interioridad. Todas ellas oposiciones que reclaman del hombre la necesidad de situar su habitar en un punto intermedio entre estas dualidades. De ahí que el vivir sea un πολεμος, porque: **“lo que primariamente hay no es, pues, una inmanencia especular que se limita, por sobre todo a conocer, sino, más bien, lo contrario: un choque, una confrontación, una pugna; en suma, un drama”**.¹²⁸

Es comprensible, entonces que en la propuesta sociológica de Ortega exista una estrecha relación entre convivencia y comunicación que hace de este último, un concepto que abarca lo social; ya que define la esfera amplia de las relaciones interindividuales. Sin embargo, tengámoslo claro, no todo hecho de la convivencia humana es social. La frontera se ubica precisamente en un conjunto de acciones de orden habitual, cotidiano, cuyo sujeto es una ambigua pluralidad, que carece de rostro definido, a la que se llama “la gente” y que el filósofo español llama usos.

No es nuestra intención alejarnos del tema en cuestión. No obstante, es preciso una breve excursión por la teoría de los usos tanto porque ella aparece como elemento central a la convivencia; como porque ellos se manifiestan como una herramienta adecuada para poder acceder a la base de lo social. En general, ellos se nos aparecen con la sutileza de aquellas realidades cotidianas, que son ejecutadas de forma tan asidua, que han desdibujado su contenido hasta hacerlo ininteligible, porque se han tornado automáticas. Se trata de realidades **“extraindividuales”** o impersonales que responden a la fuerza de la obligatoriedad que tiene una imposición social. Habitualmente cuando se intenta acceder a lo social se tiende a concentrar la atención en estos elementos. Sin embargo, aunque ellos efectivamente están insertos en la convivencia, no son elementos confiables para la comprensión de ésta.

Más bien, a través de estos, lo social se muestra con automatismo y falta de reflexión. Por esto, para Ortega, los usos muestran precisamente el anquilosamiento en que ha caído la sociedad y, por esta misma razón, le parece más propio hablar de mundo social, antes que de sociedad. **“La sociedad, la colectividad es la gran desalmada, ya que es lo humano naturalizado, mecanizado y como mineralizado”**.¹²⁹ Su consecuencia, así nos parece, es probablemente una modificación en la forma de percibir la realidad que tiende a tornarse tan rígida que impide al hombre asumir una visión más crítica y reconocer dinamismo en la relación con la realidad. Ello ha contribuido a la ambigüedad y rigidez en las formas con que se asocia el habitar.

Y no es extraño. Desde este contexto, la sociedad es menos una experiencia que una estructura de relaciones teleológicas, arbitrarias, orientadas a la conducta y cuyo

¹²⁸ Acevedo, Jorge. *La sociedad como proyecto*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1993. P. 164

¹²⁹ Ortega y Gasset, José: *El hombre y la Gente*. Editorial Porrúa, México, 1994. P. 112

resultado es un estilo de subjetividad, consolidada desde valores y actitudes que son modelados a partir de ella. Lo que nos permite reconocer en ellos un conjunto de pautas que hacen de la sociedad, específicamente la moderna, una gran máquina de hacer hombres. De hecho, bastaría con tener en cuenta la influencia que ejerce la reproducción como auténtica forma del aprendizaje social –cuando no también de ejercer la hegemonía- en el afianzamiento de modelos sociales.

Una buena cuota de la convivencia social se consolida desde este tipo de realidades ambiguas, que son los usos. Algo que, por lo demás, no es incongruente si se tiene en cuenta que a través de ellos la sociedad establece pautas de comportamientos que permiten prever la conducta de quienes la integran. Así, aparecen como elementos que garantizan, por una parte, la posibilidad de saber a qué atenerse ya que **“la relación interindividual sólo es posible con el individuo a quien individualmente conocemos, esto es, con el prójimo”**. Por eso, continúa Ortega, **“los usos nos permiten la casi convivencia con el desconocido, con el extraño.”**¹³⁰ De ahí que sea posible reconocerlos como elementos que parecieran normar el comportamiento al interior de la sociedad, obligando a ajustarse a parámetros compartidos colectivamente.

De esta manera, muestran una gran cuota de ambigüedad, que hace de ellos algo poco comprensible, al extremo de que aparecen incluso contradictorios. En efecto, tal como moldean el comportamiento, en gran medida, parecieran al mismo tiempo limitar las libertades personales. No obstante, en la medida que facilitan la vida individual, resultan ser lo menos eludible, si se considera además que desde ellos se ejerce el control social, que parece asegurar el orden. **“Queremos hacer o dejar de hacer algo y descubrimos que no podemos; que no podemos, porque frente a nosotros se levanta un poder, más fuerte que el nuestro, que fuerza y domeña nuestro querer... algo así –continúa Ortega- como un poder elemental de la naturaleza, como el rayo y el vendaval, como la borrasca o el terremoto, como la gravedad que empuja en su vuelo a la masa exánime del astro, ese poder es el poder social. Y el poder social funciona en la coacción que es el uso.”**¹³¹

Según esto, parecen indispensables al hombre, ya que por un lado no es capaz de hacer todo por sí mismo y, por otro, no tiene la convivencia garantizada. En consecuencia, requiere, de los otros y de un conjunto de mínimos –que estarían representados por los usos- que puedan garantizar la posibilidad de consumir un proyecto de vida, en un ámbito que, aunque no lo queramos, es colectivo.

Recordemos que se trata de ganarse la vida en el plano ontológico, de llegar a ser aquel que proyectamos, por eso el fundamento de lo social está en el plano de lo metafísico. Esto tiene que ver precisamente con la tarea de constitución de una suerte de bosquejo personal. Lo que habla –en el hombre- de un acontecimiento complejo, que en muchos casos incluso devela una profunda lucha o pugna por constituirse, por consolidarse. No hay aquí, empero, la idea de un ser que es pura subjetividad –ya lo dijimos al principio- sino que por el contrario, existe la convicción que la vida personal no

¹³⁰ Ortega y Gasset, José: *El hombre y la Gente*. Op. Cit. p. 112

¹³¹ Ortega y Gasset, José: *El hombre y la Gente*. Op. Cit. p. 206

se basta a sí misma y que requiere de un espacio de convivencia. **“Lo que primariamente hay no es, pues, una inmanencia especular que se limita, por sobre todo a conocer, sino, más bien, lo contrario: un choque, un conflicto, una confrontación, una pugna; en suma, un drama”**.¹³²

En gran medida, detrás de esto hay un hecho que ya hemos comentado antes y que es básico para reafirmar el sentido del habitar de los mortales. La vida humana, la realidad radical de cada cual consiste en un estar ahí; un ahí que no es casual, sino que se abarca como determinación en el contenido del “existir”, **“vocablo que designa la situación vital en que –señala Ortega- súbitamente aparece, se muestra o hace aparente, entre nosotros, como brotando del suelo, un enemigo que nos cierra el paso con energía, esto es nos resiste y se afirma o se hace firme a sí mismo ante y contra nosotros”**.¹³³ Este ahí al que la vida pareciera no sólo resistir, sino también inevitablemente orientarse, se establece como el horizonte más cercano y se muestra como una estructura de relaciones, en la que los otros no sólo están presentes, sino que se manifiestan con gran opacidad.

Hay en él, por tanto, un entramado de conexiones, que precisamente ya se comprobaba en la figura de la cuadratura de Heidegger, que analizábamos antes. Por eso la circunstancia se manifiesta con una anatomía que le es propia y en la que el otro es menos un accidente del paisaje, que un elemento que pareciera fundamental e incluso fundacional del yo. Como el propio Ortega sostiene, **“Yo, en mi soledad, no podría llamarme con un nombre genérico tal como hombre. La realidad que este nombre representa sólo me aparece cuando hay otro ser que me responde o reciproca”**.¹³⁴

Es precisamente este aspecto de la circunstancia el que amplía la condición personal de la vida humana a una condición plural, **“interper-individual”**. De ahí que sea contradictorio pretender entender el habitar humano ajeno al ámbito de lo social. Al contrario, el yo aparece como permanente referencia a un tú que le devuelve la imagen de sí, que le permite rescatarse en su identidad. En definitiva, la existencia envuelve, en el habitar, una acción que no sólo compromete al yo, sino que obliga al trato con los otros, en un encuentro que, reconozcámoslo, no siempre es de intimidades que son compartidas. Como dice Machado, **“el otro no se deja eliminar; persiste, subsiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes”**

De esta forma, para el filósofo español, el otro aparece como un ser que no es **“ni primario, ni patente, sino secundario, derivado y más o menos latente y supuesto”**.¹³⁵ Su presencia me coloca frente a algo trascendente a mi vida, que está en ésta, sin propiamente estar. Por eso su vida se halla **“trans la mía”**. Esto ya permite deducir que, para que la acción hacia el otro sea reciprocidad en la que podamos cada uno

¹³² Acevedo, Jorge: *La sociedad como proyecto*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1993. P.164

¹³³ Ortega y Gasset, José: *El hombre y la Gente*. Op. Cit. p. 128

¹³⁴ Ortega y Gasset, José: *El hombre y la Gente*. Op. Cit. p. 160

¹³⁵ Ortega y Gasset, José: *El hombre y la Gente*. Op. Cit. p. 156

mutuamente, habitar propiamente, esto es, co-existir, es fundamental legitimarnos como alteridades. Como dice Buber: **“el hombre se torna Yo a través de un Tú... es la conciencia gradual de lo que tiende hacia el Tú sin ser el Tú. Pero se afirma con una fuerza creciente hasta que el lazo se rompe y el Yo se encuentra, como en el espacio del relámpago, en presencia de sí mismo.”**¹³⁶

De ahí que parezca contradictorio creer que el habitar pueda ser algo ajeno a lo social. Mucho menos legítima podría ser aquella postura que tiende a creer que la vida personal es anterior a la social. Mal que nos pese: el tú es anterior al yo. Por eso, **“lo primero -en lo real- en la vida de cada uno es el otro”**.¹³⁷ Lo que equivale a admitir que antes de reconocernos a nosotros mismos tenemos mayor información acerca del otro. Ya sea expresado a través de la familia o la cultura, el otro se manifiesta como un elemento desde el que proceden muchas de las ideas que heredamos acerca del mundo, que filtran nuestras experiencias y orientan nuestra acción.

De acuerdo a esto, para Ortega es perfectamente admisible que el primer teorema de lo social atañe al reconocimiento de esta presencia, la que se expresa en la apertura al otro, como experiencia fundante. Esto equivale a conceder que nuestro habitar como mortales, querámoslo o no, se consagra el altruismo, en la medida que reconoce que el hombre está dispuesto en su hacer a contar con el otro “en cuanto extraño; precisamente en aquellos aspectos en que prevalece en su alteridad. De otra forma, debiéramos preguntarnos, que complementariedad es posible.

Por eso, nos parece que la propuesta de Ortega contiene reminiscencias del planteamiento de Buber. Al igual que éste ve la estructura relacional del yo, como fundante de lo humano y desde allí entrega elementos que son significativos para determinar el habitar en lo social; especialmente cuando ella se ajusta a la esfera del “entre”. Debemos tener en cuenta que desde la perspectiva del “entre”, la relación adquiere validez al reconocer, en el vínculo con el otro, algo más que un puro ejercicio gnoseológico. Implica ver en ella algo aún más activo: equivale a admitir que el hecho fundamental de la vida humana es el hombre con el hombre. Ello conlleva la necesidad de instalar una suerte de disciplina porque **“la palabra primordial Yo-Tú sólo puede ser dicha con la totalidad del ser. la concentración y la fusión en todo el ser nunca puede operarse por obra mía, pero esta concentración no puede hacerse sin mí. Me realizo al contacto del tú; al volverme yo, digo Tú”**¹³⁸

Parece imprescindible reconocer entonces que, compartiendo elementos comunes, esto es, un mundo objetivo que permite la acción recíproca, la sociabilidad termina por ser causa de la coexistencia, en cuanto permite querer vivir en un único mundo; es decir, convivir. En atención a esto la convivencia como habitáculo requiere de algo más que un altruismo pasivo, algo más que saber del otro, obliga a interponer un componente voluntario, que dé a lugar realmente a una co-respondencia de uno a otro. Después de

¹³⁶ Buber, Martin. En: *Yo y Tú*. Op. Cit. P. 30

¹³⁷ Ortega y Gasset, José: *El hombre y la Gente*. Op. Cit. p. 161

¹³⁸ Buber, Martin. En: *Yo y Tú* Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, 1969. P.16

todo, sólo en ella **“yo y el otro juntos hacemos algo y al hacerlo nos somos”**¹³⁹ y sólo de esta forma estamos una vez más aviando un lugar para el hombre, sólo que en la perspectiva de una construcción social.

Según esto, en estricto sentido, la convivencia implica un sernos mutuamente; es decir, un *nostrismo* o *nostridad*. Y es claro. A medida que, por la experiencia de la convivencia, vamos ingresando en este plural, el otro va dejando de ser simplemente un semejante más, un ello, un desconocido. La intensificación del trato va generando una proximidad que le confiere una identidad que hace de él un *tú* que ya no puede ser confundible, ni asimilable a cualquier otro. **“La línea de demarcación entre el tú y el ello; por lo demás moviente y fluctuante, no pasa entre la experiencia y la no experiencia, ni entre el dato y el no dato, ni entre el mundo del ser y el mundo del valor: atraviesa indiferentemente todos los dominios que están entre el tú y el ello, entre la presencia y el objeto”**¹⁴⁰

Si aplicáramos la distinción en que Buber se apoya tendríamos que reconocer que en un caso –aquel que critica- la relación se manifiesta con la forma de lo instrumental; lo transitivo que busca, en el otro, antes un objeto que un fin. En la experiencia de la nostridad, sin embargo, la relación aparece con la fuerza de lo instituyente en la medida que supone el reconocimiento del otro, a partir de la validación de su alteridad, aquella por la que se lo reconoce ser él mismo. Esto supone penetrar en el misterio del otro para recuperarlo desde su rostro y validarlo en la fuerza su propia identidad. Por eso la esfera de este *entre* buberiano coincide con la *nostridad* orteguiana.

De ahí que en este caso opere auténticamente una reciprocidad; ya no una pura transitividad por la que el otro, enfrentado al yo, es visto como medio o *pragma* en una relación instrumental. Más bien, **“tú y yo, yo y tú actuamos uno sobre el otro en frecuente interacción de individuo a individuo, únicos ambos recíprocamente”**.¹⁴¹ Este reciprocitar confiere el rango de nostridad a nuestra relación, en la medida que desde ella, se configura una dimensión en la que el yo y otro nos pasamos uno a otro, hasta tornarnos recíprocamente un *tú*. En ella, ambos se revelan con una claridad que no atiende a palabras que puedan traducirla y que revela las distancias irreconciliables de sus existencias. Se trata en suma de **un “de un estar–dos-en-recíproca-presencia”**.

¹⁴²

Por eso este nosotros que inaugura se constituye como algo sectario, en la medida que la misma intimidad hace que **“formemos cierta unidad colectiva: “frente, fuera y en cierto modo, en contra de otros. En el nos-otros nos declaramos, sí, muy unidos, pero, sobre todo nos reconocemos como otros que los otros, que ellos.”**¹⁴³ De este forma, se tiende a reconocer en la relación con el otro una unidad colectiva, que

¹³⁹ Ortega y Gasset, José: *El hombre y la Gente*. Op. Cit. p. 163

¹⁴⁰ Buber, Martin. En: *Yo y Tú*. Op. Cit. p. 17

¹⁴¹ Ortega y Gasset, José. En: *El hombre y la Gente*. Op. Cit. p. 163

¹⁴² Buber, Martin: *Qué es el hombre*. Op. Cit. p. 151

en sí misma es compleja. Principalmente porque el otro aparece, por lo pronto, como un ser cuya vida, cuya realidad radical, es incomunicable y respecto de la cual cabe, al menos, una relación relativa e indirecta. De ahí que la complejidad tenga que ver con que él puede mostrárenos como un peligro; al mismo tiempo que se nos aparece como un ser que vehicula una buena cuota del conocimiento y la comprensión que cada uno tiene de sí mismo.

De acuerdo a Ortega, esto ocurre porque la aparición del otro en el contorno de lo real no comporta la presencia de su vida de forma directa. Por el contrario, ***“la paradoja es fenomenal, pues resulta que en el horizonte de mi vida, la cual consiste exclusivamente en lo que es mío, y es, por ello, tan radical soledad, me aparece otra soledad, otra vida, en sentido estricto tan incomunicante como la mía y que tiene su mundo, un mundo ajeno al mío, otro mundo.”***¹⁴⁴

De esta forma, el fenómeno de la alteridad –aquel que nos supone a *nativitate* abiertos al otro- aparece, como principio de nuestro mutuo peligro. Respecto de cada uno, ambos somos unos extraños. Sería difícil no reconocer comprender, entonces, la complejidad y problematicidad que encierra la comunicación y la tarea de instalar una habitación que siendo mutua tampoco pueda ser de ninguno en especial. Máxime si se reconoce que el contorno o mundo que compartimos es también opaco y que, sin ser de uno o del otro, aparece el mismo siendo extraño, con la vaguedad de aquello que conjeturamos y con que cada día nos enfrentamos. Esta condición le confiere el rango de inhóspito, en la medida que por oposición al mundo personal, el de cada cual, en que todo está a la mano, este se manifiesta con la extrañeza de aquello que no está abierto particularmente a nadie.

En esta región, en esta especie de superestructura en que estamos instalados, en esta habitación, el mundo personal aparece como una experiencia que, en primera instancia toca a lo social. Vale decir, a aquello que hacemos en la convivencia. ***“Lo primero con que tropiezo en mi mundo propio y radical son los otros Hombres, el Otro, singular y plural, entre los cuales nazco y comienzo a vivir. Me encuentro, pues, de primeras en un mundo humano o sociedad”***.¹⁴⁵ De este modo, en su planteamiento el mundo humano entendido como fenómeno de espacialización se manifiesta como aquel que adquiere tal condición por ***“hallarse los hombres entre sí y yo entre ellos”***.¹⁴⁶ De manera que, para el filósofo español, el nosotros constituye un trato; es decir, la forma básica, la unidad mínima de lo social, aquella en la que se instala la convivencia y, desde allí, se torna una experiencia originaria.

No obstante, es preciso tener en cuenta que, en la base del habitar en lo social -en la convivencia- existe una dualidad contrafractaria. Tanto cabe la posibilidad de que el otro

¹⁴³ Ortega y Gasset, José. En: *El hombre y la Gente*. Op. Cit. p. 163

¹⁴⁴ Ortega y Gasset, José. En: *El hombre y la Gente*. Op. Cit. p. 167

¹⁴⁵ Ortega y Gasset, José. En: *El hombre y la Gente*. Op. Cit. p. 180

¹⁴⁶ Ortega y Gasset, José. En: *El hombre y la Gente*. Op. Cit. p. 180

sea un amigo, como de que sea un enemigo. Con esto queremos decir, señala Ortega, que **“la realidad sociedad significa en su raíz misma, tanto su sentido positivo como el negativo, o... que toda sociedad es, a la vez en una u otra dosis disociedad”**.¹⁴⁷ De ahí que resulte comprensible la necesidad de intervenir el trato con los otros, creando fuentes que ya no sólo sean de conocimiento.

Es, precisamente, esta posibilidad de chocar con el otro, la que obliga a suspender la vida personal, a limitarla, a través de los usos. **“El uso se me aparece como la amenaza presente en mi espíritu de una eventual violencia, coacción o sanción, que los demás van a ejecutar contra mí.”**¹⁴⁸ De esta manera, ese plural ambiguo que es la gente –todos y ninguno, a la vez- se asegura evitar un doble riesgo: que el otro adquiera peligrosidad para el yo o bien que el propio yo se torne, a su vez, una amenaza. ; después de todo, visto desde el tú, el yo no es sino un **“alter-tú”**. El mecanismo es claro: nos hacemos invisibles.

Al plantearlo en estos términos, el ámbito de los usos logra hacerse comprensible e, incluso, estimable. Por su influencia, se consigue instalar una colectividad. Querámoslo o no, **“Se ha instalado un se entre nosotros”**¹⁴⁹ y, de algún modo, a través de este “se”, impersonal, ha decantado la socialización, por lo pronto, en una pérdida de la individualidad. Ello nos ha conducido a ser y comportarnos como autómatas sociales. No obstante, sólo en la medida que ha prevalecido una actitud que evita el ensimismamiento, que esquivo un pensamiento instalado en lo poético a la luz de Heidegger, y se constituye en el temor a asumir la libertad y el compromiso de construirse siendo fiel a aquello que se está llamado a ser.

A la luz de este análisis, el comportamiento social -aquel que pareciera instaurarse desde los usos- conlleva la pérdida de lo singular. Precisamente porque tal situación obliga a que la colectividad se adecue efectivamente a los marcos de un fenómeno humano. Sin embargo, como fenómeno, será una experiencia “carente de hombre”, porque se ubica del lado de lo que no tiene rostro, para poder serlo de todos. Esto hace que habitar en lo social adquiera el carácter de un fenómeno deshumanizado, por cuanto implica una negación de lo individual a favor de lo colectivo. Pero, tengámoslo claro. No hay aquí una oposición a lo individual. De hecho, hemos dicho que en alguna medida lo resguarda, ya que pareciera facilitar, desde el mismo automatismo, que inaugura y que está constituido por un conjunto de gestos que son principalmente contruidos desde el acuerdo.

Por cierto que la fuerza que ejerce sobre el individuo hace admisible la dimensión **“obscura”**, la falta de atractivo que parecieran tener como forma de la habitación humana. No obstante, este factor comulga precisamente con el hecho de que los usos señalan una serie de garantías relativas, gracias a las cuales **“concede al individuo los márgenes necesarios para que lo mejor de él se despliegue, explaye y desarrolle. Así, como**

¹⁴⁷ Ortega y Gasset, José. En: *El hombre y la Gente*. Op. Cit. p. 183

¹⁴⁸ Ortega y Gasset, José. En: *El hombre y la Gente*. Op. Cit. p. 194

¹⁴⁹ Ortega y Gasset, José. En: *El hombre y la Gente*. Op. Cit. p. 194

no hay sociedad sin individuos, no habría propiamente individuos sin sociedad ”.

¹⁵⁰ Esto nos lleva a reconocer que la sociedad aparece como un medio del que el hombre no puede prescindir.

Curiosamente, para que sea así, en ella, cualquier proyección y acción humana **“se desindividualiza para hacer posibles nuevos individuos. Lo colectivo, pues, es algo intercalado entre las vidas personales, que de ellas nace y en ellas desemboca. Su papel, su rango, con ser constitutivo del hombre, es simplemente papel y rango de medio, de utensilio y de aparato; por tanto secundario al papel y rango de la vida personal.”**¹⁵¹ Detrás de esta forma de entender lo social –desde la institucionalización de los usos- hay un aspecto que nos parece importante rescatar. Desde ellos, especialmente por el papel que juega el estado, se establece una relación con el poder desde la esfera del acuerdo.

Podemos incluso presumir que, a partir de los usos, la legalidad irrumpe en el habitar de los mortales pautando la convivencia. Probablemente, ello se deba a que se ha perdido el sentido que los iluminaba, porque el hombre ha tendido a renunciar al ejercicio de etimologizar y a hacer una historia que sea más humana y no una radiografía de sus instituciones. Inexplicablemente, porque precisamente la falta de seguridad en relación con el poseer una naturaleza fija, segura -“ya” delimitada y que comprometa, por tanto, menor esfuerzo y angustia- ha conducido al hombre a fabricar el pensamiento a través de la cultura. **“Ser hombre equivale a estar permanentemente a punto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura o, como suelo decir –señala Ortega- ser, por esencia, drama.”**¹⁵² . Por eso, su condición básica es la incertidumbre substancial y la conciencia de esta condición es fundamental como para el destino del hombre.

De ahí que al escapar de la escala zoológica –nadie habría sospechado que este mamífero tan débil hubiera sobrevivido- el ser humano deba vigilarse a sí mismo y que los usos se transformen en una herramienta de vigilancia. En alguna medida, esto alude a lo que Heidegger propone: la localidad debe ganarse peregrinando, llegando a establecer lo hogareño desde la reconceptualización de nuestro hacer como mortales.

Con esto queremos decir que la carencia de un ser ya constituido fuerza a la preocupación por el ser, que se expresa en la construcción de la cultura; entendida como el cultivo del pensamiento. Desde ella, Ortega reconoce el futuro de lo humano, en la medida que se acepte que, en lo que atañe al saber, lo que hasta ahora hemos adquirido constituye una débil porción de lo que aún nos queda por descifrar. En otras palabras, esto supone declarar que sólo al hombre le va su ser, porque es el único que corre el riesgo de volatilizarlo, de perderse a sí mismo; paradójicamente a causa de la manera como se instala en el habitar.

Ocurre, sin embargo, que el voluntarismo y la sobre valoración de la acción han

¹⁵⁰ Acevedo, Jorge. En: *La sociedad como proyecto*. Op. Cit. p. 179

¹⁵¹ Ortega y Gasset, José. “Un rasgo de la vida alemana”

¹⁵² Ortega y Gasset, José. *El hombre y la gente*. Op. Cit. p. 120

decantado en el abandono de la contemplación, la misma que Hölderlin añoraba como forma específica, de lo humano, de echar raíces en lo cósmico, en general como forma de pensamiento que permita al hombre instalarse en lo local.

Dicho así, tal vez si en este caso quepa reconocer que la exterioridad cósmica, el ámbito más general del ser, desde la fuerza que despliega la figura de la cuadratura, al ser asimilada por el hombre, se ha transformado en interioridad porque ha permitido apropiarse de un sentido. Esto pareciera llamarnos a reconocer que en la presencia de los elementos de la cuadratura se materializa un llamado que instala al habitar del hombre –como lo observa el profesor Acevedo- en un éthos, al que pareciera estar convocado. De ahí que, el hombre se nos aparezca como apertura a un conjunto de conexiones. Sin embargo, como señala Buber, *“esos encuentros no se ordenan de manera de formar un mundo sino que cada uno es señal del orden del mundo.”*¹⁵³

¹⁵³ Buber, Martin. *Yo y Tú*. Op. Cit. p. 33

Conclusiones

Sin lugar a dudas, los logros de la modernidad por múltiples razones han sido complejos. A la conquista progresiva de libertades individuales debemos, en gran medida, la constitución de las instituciones, como procedimientos destinados a la organización de las interacciones humanas, que parecían consagradas a defender y sostener la posibilidad de concretizar un proyecto renovado de humanidad. Después de todo, la ideología moderna está lejos de constituir exclusivamente una corriente de pensamiento, para expandirse a generar un modo de vida y de organización social que con el paso de los años se ha globalizado, hasta hacerse casi universal. De ahí que se manifieste como un conjunto de espacios de racionalidad que paulatinamente han decantado hacia las formas de nuestra actual convivencia.

Cuando hace algún tiempo intentábamos enfrentarnos a la tarea de indagar el sentido profundo del habitar, presumíamos que detrás de este concepto estaban enclavados un conjunto de temas, que entonces no veíamos, y que era imprescindible evaluar para poder atender al hecho mismo de la convivencia. En gran medida, en esa intuición estaba lo que comentábamos recién.

Desde esta perspectiva, resulta importante tener en cuenta que la modernidad representa un intento de renovación de lo humano, que se manifiesta en un conjunto de discontinuidades, esto de es, de rupturas, como proceso de cambio y renovación de la tradición que la antecede. La más conocida de ellas y quizá si la central es el cambio de centro, que emplaza el foco del interés en el hombre y se expresa en el descubrimiento paulatino de procesos en torno a los cuales se logra la construcción del sujeto. Entre ellos

conceptos como espacio, tiempo, pensamiento, lenguaje y acción, aparecen como coordenadas fundamentales y quizá si también fundacionales. Cada uno de estos elementos representa un aspecto fundamental a nuestra temática, porque es desde su participación que se define el habitar humano. De hecho, ya sea de forma deliberada o no, la consecuencia más concreta y profunda –no obstante, que la menos explícita- del influjo que ha tenido la manera de enfrentar estas variables, es la forma como ellas han ido paulatinamente definiendo el habitar.

En este sentido, aun cuando nuestro trabajo no toca sino tangencialmente esta mentalidad moderna como problema subsumido tras la idea del habitar, llegados a este punto, no podemos dejar de reconocer que las condiciones que ha adoptado dicho ejercicio surgen y se ajustan precisamente a un tipo de racionalidad, del que es cómplice el enfoque teórico de cada uno de los aspectos que mencionábamos.

Ello alude, por cierto, al otro gran fenómeno de discontinuidad que la modernidad genera y que guarda relación con el papel que tanto la razón como las ciencias juegan en el proceso de constitución de la subjetividad. Una de sus consecuencias es la pérdida del sentido y de la importancia del misterio y de lo sagrado como categorías, las que habiendo sido reconocidas en su momento no sólo como peculiares al hombre, sino como fundamentales a su constitución como tal, aparecen ahora desde esta racionalidad como invalidables e irrelevantes. Hay, por tanto, racionalismo un pragmático que ha tendido a extenderse a diversas áreas del espectro humano y que paulatinamente ha llevado a la pérdida de los lazos naturales que habían dado lugar a la convivencia y la comunidad, alejándolas de su eje, en favor de interacciones reguladas por leyes. Quizá si precisamente este hecho permita entender porque la propuesta de “*Construir, habitar, pensar*” aparece como una lectura compleja y se expresa como la necesidad de recuperar arquetipos.

Desde esta perspectiva, no podemos dejar de reconocer en los planteamientos de autores como Heidegger, Jaspers, Ortega, entre otros, el intento de conducir la reflexión filosófica hacia caminos que permitan renovar el hacer del hombre, reorientando su forma de relacionarse con aquello que lo rodea. No es extraña, por tanto, la filiación ética que persiste en su tratamiento de temas como el habitar.

En nuestro trabajo hemos intentado comprobar que el tema del habitar está instalado en una suerte de geometría, que integra diversos elementos, en cuya relación termina por delimitarse lo auténticamente humano. Apoyados en esta línea de interpretación, hemos sostenido que la disposición del hombre en el habitar se traduce en una implicancia entre elementos que de forma aislada se manifiestan incluso como contrarios. Nos referimos a la necesidad de reconocer lo humano, como coordenada en la intersección entre cielo y tierra, divinos y mortales; los que dejan de ser puros sistemas duales que la cuadratura parece revalidar, para constituir puntos de encuentro que se atienen a un orden que se asocia a la noción de cosmos.

Con esto queremos decir que el habitar humano parece no poder prescindir de la figura de lo cuadrante, como pilar en que se sustenta la simetría casi sagrada del universo y de la que el hombre aparece como garante. Por eso, más que una pura patria, ella adquiere la forma de una matría. Así, la imagen de la cuaternidad se nos expresa

como arquetípica en la medida que refleja un modelo que parece representar una aprehensión totalitaria de lo real. De este modo, ella traduce el esfuerzo persistente por instalar lo humano en la armonía entre contrarios.

Desde esta perspectiva, en el análisis de “*Construir, habitar, pensar*” hemos intentado afianzar la idea de que el habitar genuino se configura como una red que enlaza fenómenos. Para ello, resulta fundamental el papel que juega el medir como tarea humana, que permite instalar el “*entre*” tierra y cielo. En otras palabras, el punto intermedio por el cual el hombre se convierte en un habitante cósmico. Así, se manifiesta como un ser llamado a situarse en el centro de cada uno de los opuestos, a partir de la idea de medida que -como cifra fundamental- tiende a salvaguardar una armonía que se torna misión y conquista. El habitar compromete, desde entonces una dimensión ética que involucra, o más bien recupera, la noción de *phrónêsis*.

De esta forma, erigir la existencia humana, desde este aparente simbolismo de la cuadratura, supone orientarla hacia una acción que propenda al construir y que sea fiel al emplazamiento que garantiza la protección de la armonía de sus elementos. Dicho así, el construir se le impone al hombre como una dimensión de su existencia, como una tarea fundamental a la que debe comparecer una intención, a la vez espiritual que moral, que lo instale en el mundo y le permita efectivamente permanecer en paz. En una palabra: se le establece el desafío de hacer del habitar un genuino ejercicio de contemplación, que descontextualice y reformule el papel que hasta el momento ha jugado el pensar.

Es por eso que el tema de lo poético aparece como una cuestión fundamental para poder traducir el trasfondo del habitar, ya que se muestra como una reconceptualización de la idea de discernimiento e instala una noción de lo humano en la que la acción y el compromiso son fundamentales. De hecho, la dimensión del habitar aparece definida desde la apertura; disposición que reclama del hombre una actitud cognitiva y de responsabilidad.

Lo poético como rasgo fundamental y fundacional del habitar, se expresa así como una forma de conciencia de lo circundante, cuya tarea es la instalación humana en lo real de manera integral. Ciertamente, ella es tanto una profunda interconexión como también la intelectualización de dicha relación, que resguarda el equilibrio, operando a discreción entre la dimensión de lo “arriba-abajo”, de lo divino-mortal, de cielo-tierra. En gran medida esto nos lleva a reconocer que es fundamental el papel que juega el concepto de verdad –como *aletheia*- en cuanto se nos presenta como elemento teórico que recupera la figura de lo sagrado -desestimada y desterrada por la racionalidad moderna- y, al mismo tiempo, rescata la importancia de la apertura como fenómeno especialmente humano, cuya visión se expresa en el lenguaje principalmente poético. Hay, por tanto, una invitación -desde la idea de este develamiento clásico que al hacer emerger oculta- a construir una mirada alternativa de lo real, lo que hace de este planteamiento una paradoja.

Por eso una de las vías que ha contemplado nuestro análisis compromete la discusión del papel que juega el lenguaje –especialmente el poético- en cuanto a los niveles de acceso a proceso tan complejos como la constitución de imágenes de mundo. De hecho, estos procesos aparecen como procedimientos lingüísticos. Esto implica, entre

otras cosas, reconocer la tarea que le compete al hombre ante la cultura y supone reconocer que el gran desafío que nos queda por delante, es devolver el carácter religante y fundacional que ella tenía, en su sentido original.

Por ello, creemos que el planteamiento según el cual la sociedad contemporánea se manifiesta como una comunidad perdida, se puede extender hasta abarcar también la pérdida de los vínculos primarios con el universo. Condición que, por lo demás, se manifiesta en la volatilidad de nuestra actual cultura y en la absolutización del pensamiento tecnológico. Así, desde el planteamiento de Heidegger y Ortega la cultura se acerca a representar una estrategia de liberación y, por lo mismo, de compromiso con la verdad. Es, así, un modo de co-responder a aquello que se anuncia en la apertura, de serle y serse fiel.

De ahí que el tema de la técnica aparezca como correlato necesario al análisis del habitar. No sólo por su vinculación con la tarea de construir sino también porque ella misma es la expresión de la apertura, que resulta una destinación humana. En este sentido, el tema de la técnica parece representar la síntesis entre pensamiento, habitar, acción y construcción y junto con ellos parece constituir auténticamente uno de los existenciales de lo humano.

De esta forma, explorar el sentido del habitar a través de la lectura de sus signos pareciera habernos llevado a revisar una especie de geografía, que a partir de la cuadratura curiosamente incorpora no sólo la variable espacial (cielo y tierra) sino también la temporal, expresada en la oposición entre divinos y mortales. De ahí que, por encima de una referencia meramente territorial, haya un componente temporal que hace del habitar una experiencia que implica una relación permanente tanto con los que han de venir: sean los divinos, esperados por los mortales; como con lo que ha de venir: la muerte, fin ineludible y orientación fundamental de la existencia humana.

Esta visión no hace sino reforzar nuestra convicción de que el hombre no puede comportarse como un simple espectador, sino que más bien está llamado –desde su vocación poética- a la disposición de espacios, a aviar los lugares para la habitación humana, que no es otra cosa que la de garantizar el equilibrio. Habitar es, por tanto, no sólo desplegar un espacio sino también tornarse espacio en uno mismo. De manera que, como dice Matta, sobre el modelo armónico del mundo, cada uno de nosotros está llamado a construir la geografía de un mundo propio.

De este modo, el habitar comprende una percepción de universo que determina la forma de la participación del hombre en él. De manera que su referente inmediato lo constituye una noción renovada del espacio humano, que la fuerza privilegiada del lenguaje poético hace emerger desde la cuaternidad. Esta geometría, que irrumpe desde ella constituye un fenómeno de estructura y determina la disposición que adquiere el espacio. Así, el espacio humano es algo más que un fondo estático. Se trataría, más bien, de un sentimiento de universo, que determina la forma de la mediación del hombre en él, debido a la mutua implicación y participación comprensiva que involucra. Esto hace de él una especie de ejercicio de conciencia de lo circundante, en función de la cual se realiza la instalación humana en lo cósmico. Por eso, hemos querido comprobar que él es tanto una profunda interconexión, como también una intelectualización y que el

arquetipo de la cuadratura parece mentar una ontología vivida, en la que opera un develamiento de la cotidianeidad, al que el hombre está llamado y por cuya comprensión –ética, por cierto- encuentra el sentido de su ser-en-el-mundo.

Esto significa, por una parte, que el habitar se construye a partir de un proceso que reúne, que liga elementos, a partir de una disposición cognitiva, que redefine la forma de concretizar el pensar. De manera que termina por ser determinado por una actitud ética que instala los límites. Recordemos que habíamos dicho que en él participa una noción de verdad, en la que ella se manifiesta como experiencia de lo sagrado, como factor neurálgico, que aporta el fundamento del estar humano históricamente venidero. Por eso la verdad –aclaremoslo nuevamente: como *aletheia*- aparece como un hogar para el hombre.

Quizá si a esa misma intención responda el interés por el sentido del habitar que en los últimos años ha llamado a la necesidad de redefinir la relación entre la convivencia humana y el medio natural que rodea al hombre. Con este esfuerzo, pareciera comenzar a abrirse una nueva forma de asumir la racionalidad y reorientar el sentido y valor de lo urbano; una tendencia cuyo centro es el análisis de la forma como el hombre humaniza el espacio, en el convencimiento de que es necesario crear un nuevo orden que resguarde la armonía del espacio social urbano con la naturaleza.

De ahí que la relación con la verdad comprometa una actitud de serenidad que deja que las cosas se muestren, se manifiesten desde sí y no provocadas por el hombre. En definitiva una tarea que se ajusta a recuperar límites, pero desde la medida, antes que desde el cálculo instrumental y arbitrario.

A partir de la figura de la cuaternidad, que opera como matriz ideológica del habitar, el espacio ya no se manifiesta simplemente como el territorio o localidad instalada entre cielo y tierra sino que también como espacio social, como la morada de lo humano. Destinado a la tarea de edificar, este mortal aparece como un ser que en su existir no puede prescindir de los otros hombres. Vivir es convivir. Por eso le cabe también la tarea de instalar la convivencia como habitación, es decir, emplazar la sede de los mortales: la polis. Entendida como el espacio que el hombre avía para sí mismo, ella se nos presenta –más que como un contexto- como un conjunto de relaciones que se expresan en lo social.

De ahí que el espacio humano se convierta en una experiencia plural que hace de él una construcción social, pero no de cualquier tipo. No se trata, simplemente de la comunicación que opera a nivel del lenguaje, las instituciones sociales y la organización política, sino más bien del peligro de la enajenación que amenaza al hombre cuando se considera, restrictivamente, el sentido de la relación entre los hombres desde un punto de vista organizacional. Hay, por tanto, una mirada crítica al horizonte de las relaciones humanas que intenta describir fenomenológicamente el ámbito en que este encuentro entre los hombres se realiza y que pretende rescatar el hecho fundamental de que el hombre es “ser-con-otro”.

Desde nuestra lectura hemos intentado comprobar que el habitar es un recurso que si bien se sostiene en la soledad, porque la vida se nos aparece como una estructura solitaria, dista mucho de reducirse a cualquier tipo de convivencia. Más bien diríamos

que, al ampliar la condición personal de la vida humana a una condición plural, *interper-individual*, obliga a reconocer la necesidad de reorientar el significado de la convivencia, lo que lleva a reformar y profundizar el horizonte de las relaciones humanas. Por eso es especialmente esclarecedor el aporte de Buber y el propio análisis que Ortega realiza en su teoría de los usos. De esta forma, la existencia envuelve una acción que no sólo compromete al yo, sino que obliga al trato con los otros, en un encuentro que, reconozcámoslo, no siempre es de intimidades que son compresentes.

No se trata sino de reconocer que tras la propuesta de Ortega y Heidegger hay una tendencia a asumir el esfuerzo de la convivencia como la tarea de instalar una comunidad imaginada, lo que supone recuperar la identidad rota de lo humano, entendida como la medida que marca la armonía y se expresa en el orden y la armonía que la propia razón instrumental ha roto.

Una tarea de esta índole requiere, por cierto, la reubicación de la educación al interior de la filosofía, hipótesis cuya validación, por lo pronto, comprometería una nueva tesis.

Referencias bibliográficas

- Acevedo, Jorge: *Heidegger y la época técnica*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1999
- Acevedo, Jorge: *La sociedad como proyecto*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1993.
- Aguilera, Francisco: "Para una teoría del mito". En: *Revista Chilena de Humanidades*. Nº 11. Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. 1990.
- Bachelard, Gastón: *La poética de la ensoñación*. Fondo de Cultura Económica, Santa Fe de Bogotá, 1994
- Bachelard, Gastón: *La poética del espacio*. Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 1993.
- Bengoa, José: *La comunidad perdida*. Ediciones Sur, Santiago de Chile, 1996
- Buber, Martin: *¿Qué es el hombre?*. Fondo de Cultura Económica, Santa Fe de Bogotá, 1994.
- Buber, Martin: *Yo y tú*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, 1969.
- Cortázar, Julio: "Casilla del camaleón". En: *La vuelta al día en ochenta mundos*. Editorial Siglo XXI, México, 1968.
- Dastur, Françoise: "Heidegger". En: *La filosofía en el siglo XX*. Siglo Veintiuno Editores, México, 1992.
- El lenguaje secreto de los símbolos*. Editorial Debate. Barcelona, 1993

- Elíade, Mircea: *Mito y realidad*. Editorial Labor S. A., Barcelona 1983.
- Fromm, Erich: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Fondo de Cultura económica. México, 1992.
- Gusdorf, Georges: *Mito y Metafísica*. Editorial Nova, Buenos Aires, 1960.
- Heidegger, Martin. "Ciencia y meditación", en: *Ciencia y técnica*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1993
- Heidegger, Martin: "...Poéticamente habita el hombre... ". En: *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal. Barcelona, 1994.
- Heidegger, Martin: "Construir, habitar, pensar". En: *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal. Barcelona, 1994.
- Heidegger, Martin: "Hebel, el amigo de la casa", en: *Martin Heidegger. De la experiencia del pensar y otros textos afines*. Publicaciones especiales N ° 26. Dpto. de Filosofía. Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Santiago de Chile, 1983.
- Heidegger, Martin: "La vuelta". En: *Ciencia y Técnica*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1993.
- Illich, Iván. En: "La sombra que arroja nuestro futuro". En: *Fin de siglo (Grandes pensadores hacen reflexiones sobre nuestro tiempo)*. Editorial Mc Graw Hill, México, 1996.
- Jaspers, Karl: *La filosofía*. Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- Marías, Julián: *El tema del hombre*. Editorial Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1952.
- Maturo, Graciela: *Introducción a la crítica hermenéutica*. Ed. Tekne, Bs. As. 1983.
- Maturo, Graciela: "La lectura analógica como acto creador". En: *Hacia una crítica literaria en la cultura latinoamericana*. Editorial Fernando García Cambeiro. Bs. As. 1983.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Fenomenología de la Percepción*. Ediciones Península, Barcelona, 1994.
- Ortega y Gasset, José: *¿Qué es Filosofía?*. Editorial Porrúa, México, 1986.
- Ortega y Gasset, José: *Meditación de la técnica*. Ed. Revista de Occidente. Madrid, 1964.
- Ortega y Gasset, José: *Pasado y porvenir para el hombre actual*. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1962.
- Ortega y Gasset, José: *El hombre y la Gente*. Editorial Porrúa, México, 1994
- Paris, Jean: *El espacio y la mirada*. Editorial Taurus, Madrid, 1967.
- Paz, Octavio: "La dialéctica de la soledad". En: *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 1994.
- Pinto Cantista, María José: *Sentido y ser en Merleau-Ponty*. Ediciones Universidad de Navarra, S. A., Pamplona, 1982.
- Pöggeler, Otto: *El camino del pensar de Martin Heidegger*
- Ricci della Grisa, Graciela: *Realismo mágico y conciencia mítica en América latina*. Editorial Fernando García Cambeiro. Bs. As. 1985

Soler, Francisco: Prólogo a *Ciencia y Técnica*. Editorial Universitaria S. A., Santiago de Chile, 1993.

Vicuña Urrutia, Manuel: *La imagen del desierto de Atacama*. Editorial Universidad de Santiago, Santiago de Chile, 1995.