

Tesis Doctoral

Prolegómenos para una fundamentación
filosófica de la ecología

Mónica Noemí Giardina Novelle
Profesora de enseñanza media, normal y especial en Filosofía
(Universidad del Salvador, Buenos Aires, Argentina)

Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política
Facultad de Filosofía
Universidad Nacional de Educación a Distancia

2009

Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política
Facultad de Filosofía
Universidad Nacional de Educación a Distancia

Prolegómenos para una fundamentación
filosófica de la ecología

Mónica Noemí Giardina Novelle
Diploma en estudios avanzados en la Universidad de
Educación a Distancia

Dr. Javier San Martín Sala

Mi sincero agradecimiento:

a Rosa Vita Pelegrin, por el impulso inicial,
a María Aramburú, por la paciencia y el apoyo,
a la UNED y el cuerpo de profesores con los que transité los cursos de doctorado,
al Dr. Javier San Martín Sala, por la dedicación y el cuidado de su guía,
al Dr. Roberto Walton, por la generosidad con la que siempre ha compartido su erudición,
a la Lic. María Gabriela Rebok y a los Doctores Bernhard Mayer y Alexius Bucher, de la Universidad de Eichstätt, porque hicieron posible un viaje de estudio a las fuentes,
al Dr. Raúl Gabás, por el asesoramiento filológico,
a la Dra. Dina Picotti, por su legado al castellano de valiosas traducciones de Martin Heidegger,
a la Dra. Esther Díaz, por sus atinadas sugerencias,
a la Fundación Centro Psicoanalítico Argentino “Rogelio Fernandez Couto”, por el compromiso con la enseñanza del pensamiento de Heidegger en la Argentina,
a Mariana Liceaga, Paula Cardoso, Enrique Moralejo, Carlos Petilo Cataldo, Valeria Paván, Pablo Zunino, Sergio Caprín, Jorge Fernández, Agustín Corti, Roland Meyer-Regel, Roberta Mobili, Glaucia Grohs, Rosa Alonso y a todos aquellos que me han alentado y sin los cuales esta tesis no hubiera sido posible.

ÍNDICE

Introducción..... p. 07

PARTE I

Capítulo 1

La ecología del siglo XX..... p. 13

1.1 El nacimiento de la Ecología como ciencia..... p. 14

a) Supuestos básicos de la teoría de Ernst Haeckel; b) Aspectos filosóficos de las ideas de E. Haeckel: La lectura de Giorgio Agamben; c) La impronta de Jakob von Uexküll; d) La Ecología del siglo XX.

1.2 El problema del desarrollo y el surgimiento de la

Ecología política p. 30

a) Desarrollo y crecimiento demográfico. Las predicciones de Thomas Malthus; b) Desarrollo y capitalismo. La ecología política; c) La pobreza y la Iglesia como factores del descontrol de la natalidad; d) Desarrollo sostenible; e) Desarrollo y libertad en la concepción de Amartya Sen; f) Ecología política y desarrollo sostenible.

1.3 La globalización de la problemática ecológica p. 49

a) Otro futuro es posible; b) La crisis del triunfalismo y la institucionalización del preservacionismo; c) Ecologismo y ambientalismo; d) El nacimiento de la “ecología profunda”.

1.4 Ecología y Filosofía: una primera aproximación..... p. 60

a) Las dimensiones filosóficas de la ecología; b) Las raíces del desastre ecológico.

Apostillas al Capítulo 1 p. 70

Elementos para pensar el retorno de lo religioso en el marco de la actual crisis ecológica: Acerca de un posible diálogo entre Gianni Vattimo y Leonardo Boff

Capítulo 2

El fenómeno del clima desde las perspectivas científica y filosófica p. 85

2.1 El cambio climático global como fenómeno eminente de la crisis ecológica p. 86

a) El efecto invernadero; b) Las transformaciones de los ciclos naturales; c) El proceso de calentamiento global; d) Las consecuencias a mediano plazo según los modelos climáticos globales (MCG); e) Las energías alternativas.

2.2 Implicancias del cambio climático p. 100

a) Los casos de los huracanes Katrina y Rita, b) La figura del “refugiado climático”

2.3 El clima en el horizonte de la existencia humana: La mirada fenomenológica..... p. 105

a) Clima y tiempo; b) El análisis del clima del fenomenólogo japonés Tetsuro Watsuji.

PARTE II
Capítulo 3

Aportaciones fundamentales de la Fenomenología a la cuestión

ecológica	p. 113
3.1 Edmund Husserl: Aspectos generales de la época, de su biografía y de su obra	p. 114
<i>a) Acerca de la atmósfera espiritual de la época; b) Momentos decisivos de la vida y obra de Husserl; c) Las etapas de su obra.</i>	
3.2 La perspectiva fenomenológica frente a la crisis de las ciencias	p. 122
<i>a) El Aleph o la filosofía como saber infinito; b) Los supuestos de la visión objetivista del conocimiento; c) La crisis de las ciencias europeas. La crítica fenomenológica a la racionalidad cientificista moderna.</i>	
3.3 Acerca de las nociones de “mundo” y “tierra”	p. 129
<i>a) Mundo y horizonte; b) La predonación del mundo; c). Mundo de la vida – Vida del mundo; d) La cuestión de la tierra según la fenomenología; e) La tierra no se mueve; f) Los alcances de la concepción copernicana; g) La oposición tierra-cielo como condición de posibilidad de toda experiencia de cercanía y de lejanía; h) Sobre el planteo de la corporeidad de la tierra.</i>	
3.4 La constitución de la subjetividad y la alteridad en el horizonte histórico del mundo	p. 151
<i>a) La experiencia de la identidad; b) Igualdad, diferencia y empatía.</i>	
Apostillas al Capítulo 3	p. 161
Consideraciones fenomenológicas sobre la tierra en M. Merleau-Ponty y en Klaus Held.	

PARTE III
Capítulo 4

Elementos para entablar un diálogo pensante entre la filosofía de Heidegger y la ecología

4.1 Aspectos generales de la vida y obra de Martin Heidegger	p. 178
<i>Los años treinta.</i>	
4.2 El legado no pensado de Martin Heidegger a la ecología.....	p. 192
<i>a) Delimitación del contenido ecologista en sus meditaciones: La cuestión de la técnica como eje articulador; b) Los límites del vínculo entre el pensamiento de Heidegger y la ecología; c) El desafío de pensar una eco-tecnología.</i>	
4.3 Elementos para considerar la cuestión de la técnica.....	p. 205
<i>a) Sentidos usuales de método y técnica. b) La técnica desde la perspectiva heideggeriana: la interpretación correcta y la verdadera; c) Ciencia, técnica y metafísica.; d) La técnica maquinista y su relación con la metafísica.</i>	
4.4 La devastación de la tierra como uno de los temas centrales de las reflexiones de los años treinta.....	p. 231
<i>a) Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento (Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis); b) La devastación de la tierra; c) Las nociones anticipadoras de “das Gestell”: El maquinismo (der Machenschaft) y lo gigantesco (das Riesenhaft); d) Algunas precisiones sobre el maquinismo.</i>	

Capítulo 5

De la hegemonía del pensamiento calculador hacia el otro

- inicio del pensar: el camino del arte** p. 249
- 5.1 El pensamiento calculador o “El llamado de la técnica” p. 250
El peligro y la salvación o la ambigüedad de la técnica
- 5.2 Pensamiento meditativo y obrar esencial..... p. 260
a) Ecos de la mística eckhartiana y el pensamiento oriental; b) Meditación (Besinnung) y rememoración (Andenken).
- 5.3 La disposición para el *Ereignis* o la posibilidad de una nueva alianza entre el ser humano y la tierra p.280
- 5.4 La reflexión sobre la obra de arte. Las nociones de tierra y mundo p. 285
a) El conflicto entre mundo y tierra, b) Sobre la identificación entre tierra y naturaleza en el marco del pensamiento sobre el arte

Capítulo 6

La filosofía del lenguaje de Heidegger y su

- concepción del habitar** p. 301
- 6.1 Tesis básicas de la filosofía del lenguaje de Heidegger p. 302
- 6.2 El encuentro con Hölderlin p. 308
a) La influencia del poeta en la meditación heideggeriana sobre el habitar, b) el cielo y la tierra de Hölderlin, c) La poesía como llamada a la presencia de los divinos. Hölderlin y la recuperación de la verdad del paganismo, d) El lenguaje como fundamento abismoso del Dasein, e) La experiencia numinosa de la naturaleza o la recuperación del paganismo.
- 6.3 “Construir, habitar, pensar” p. 322
a) El pensamiento del habitar desde la noción poético-filosófica de la cuaternidad (das Geviert), b) Cuaternidad y Mundo, c) Cuaternidad y Cosa.

PARTE IV

Capítulo 7

- Reflexiones sobre la animalidad y el preservacionismo** p. 341
- 7.1 El grito de la naturaleza: Entre el arte y la vida p. 342
a) El animal como problema, b) El grito: Edvard Munch y Friedrich Nietzsche, c) Misceláneas en torno a la comunidad ser humano-animal.
- 7.2 El fenómeno del preservacionismo visto desde la perspectiva del biopoder y en el marco del paradigma inmunitario: una lectura desde M. Foucault y R. Esposito p. 359
a) Aspectos del poder soberano y del biopoder en la relación ser humano-naturaleza y ser humano-animal, b) El ejercicio del poder soberano: Una mirada literaria, c) El viraje al biopoder, d) Elementos para comprender el nacimiento de las primeras reservas naturales desde la genealogía del poder ; e) El paradigma inmunitario.
- 7.3 La frontera entre los seres humanos y los animales salvajes .. p. 376
a) La herencia romántica en la filmografía de Werner Herzog, b) La mirada de Herzog en Grizzly Man, c) El devenir oso o el sacrificio de Timothy. La frontera entre lo mismo y lo otro, d) Aspectos de la relación entre amor, salvación y conservacionismo.
- Consideraciones finales** p. 385
- Bibliografía p. 389

Introducción

En los últimos siglos se han producido cambios profundos en el modo de vida de los seres humanos y en su relación con la naturaleza. Cambios cuantitativos y cualitativos que a una velocidad imprevista han transformado radicalmente la naturaleza y el mundo humano en sí mismos y en su relación. Cambios que han abierto la posibilidad del fin de la vida en el planeta.

Hasta no hace tanto tiempo, el deterioro que la especie humana podía producir en la naturaleza tenía un carácter local. Por eso la misma naturaleza era capaz de sobreponerse al maltrato y recuperar su propio ritmo a través de un mecanismo de autorregulación. Hoy día, esto no es posible. Hace ya algunas décadas se anuncian inquietantes signos de una crisis ecológica planetaria. Para representarse la magnitud de estos cambios, basta pensar que sólo cuatro siglos atrás el número de personas que habitaba la tierra no era superior a quinientos millones; la mayor parte del planeta estaba deshabitada y ajena a la intervención humana. En la actualidad, la población mundial asciende a unos siete mil millones. El poder de transformación humano, gracias al formidable desarrollo científico-técnico ha llegado a conquistar poderes globales. La demanda cada vez más veloz de productos, energías y objetos (alimentos, vestimenta, agua, minerales, y combustible), unida a una determinada mentalidad de gran parte de este enorme número de habitantes, ha modificado todos los ecosistemas y ha generado en algunos casos, efectos irreversibles. El problema nos compete a todos puesto que se trata de una crisis en la que está en peligro el hogar común, la tierra. El desequilibrio ambiental del presente es tan acuciante y complejo que las perspectivas aisladas de la ciencia o de la ley no alcanzan para abordarlo en toda su dimensión.

La gravedad de la crisis planetaria explica en gran medida el nacimiento y pronto desarrollo de una nueva ciencia como la ecología, ciencia natural y social al mismo tiempo. Hasta mediados del siglo xx,

la única ecología conocida era la ciencia empírica, dependiente de la biología, que había fundado el naturalista alemán Ernst Haeckel (1834-1919), allá por el 1866. El marco y los objetivos de esta disciplina eran precisos y estaban acotados al estudio de la interacción de los organismos vivos con sus respectivos *hábitat* y desde la matriz teórica del biologicismo. En la mente de Haeckel y sus contemporáneos no asomaban aún los fantasmas de extinciones masivas de seres vivos. La desaparición de una especie era ciertamente posible, pero nada tenía que ver con factores humanos sino con estrictas leyes naturales. Por ello, no era algo susceptible de valoración moral alguna.

La ecología a la que nos referiremos aquí reviste un carácter enteramente diferente. Sin abandonar en muchos casos sus raíces biologicistas, la ecología del presente se constituye como un campo teórico y de acción, cuyas cuestiones y desafíos sobrepasan los límites de cualquier disciplina particular. Incluso, el concepto mismo de disciplina. La ecología comprende simultáneamente cuestiones de todo tipo: epistemológicas, éticas, sociales, culturales, políticas, estéticas, económicas, existenciales. Junto a la ciencia de la ecología hay también una conciencia ecológica. Un perfil existencial o modo de vida que se expresa de las formas más variadas, desde la acuñación de nuevos conceptos (ecosistema, biosfera, Gaia) hasta el surgimiento de grandes empresas que, de un modo u otro, han encontrado en la problemática ecológica una de las actividades más rentables del presente. El de la ecología es un tema que se ha instalado en todas las direcciones posibles. Por ello, pareciera que sólo desde una perspectiva filosófica se podría intentar una comprensión global de este fenómeno, quizá el más apremiante de la actualidad y, sin duda, el que tendrán que enfrentar las futuras generaciones, probablemente de un modo más dramático.

La amenaza que supone para la vida en su conjunto la potencia destructiva del ser humano, cuyo alcance e impacto ya no conoce fronteras, es lo que da origen a la ecología del siglo XX. El ser humano ha intervenido en zonas que antes le estaban vedadas y ha interferido y

manipulado los procesos más recónditos de la vida, como la reproducción y la herencia genética. Además, ha comenzado a agotar o destruir gran parte de todo aquello que él mismo no está en condiciones de crear, y esto lo convierte en la única especie viva que pone en peligro a todas las otras. Por su parte, la ciencia parece abocada a suprimir toda experiencia inmemorial de pasividad: lo dado por la naturaleza es inmediatamente intervenido por ella.

¿Qué puede decir la filosofía sobre la devastación de la tierra? Mi trabajo de tesis, *Prolegómenos para una fundamentación filosófica de la ecología*, se propone, como su nombre lo indica, presentar algunos de los elementos filosóficos que aportan luz sobre las condiciones ontológicas, epistemológicas y existenciales responsables de la crisis actual y que explican el surgimiento y desarrollo de la ecología. El carácter productivo e innovador que marca el inicio de los tiempos modernos se vio pronto coronado y potenciado por los resultados exitosos de la tecnociencia. Resultados, por cuyo sentido último, ésta no se interroga ni puede interrogarse. Por eso, la pregunta por la tecnociencia cobra hoy la gravedad de una cuestión de supervivencia. El destino de la tierra está íntimamente ligado a la consumación del poderío tecnológico, para bien y para mal. En términos filosóficos, este poderío se identifica con la etapa de consumación de la metafísica, en tanto concepción que se inicia con la objetivación científica de la naturaleza. Son éstas las premisas que justifican la convicción de la que parto, a saber: que los pilares de un diálogo fecundo entre la filosofía y la ecología se asientan, ante todo, en la dilucidación de la relación entre tecnociencia y metafísica.

Las aristas y los alcances de esta relación constituyen, a su vez, el tema eminente de las meditaciones de Martin Heidegger a partir de los años treinta. Intentaremos mostrar que ya en los *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento (Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis)*, la obra fundamental de la década del treinta, pueden encontrarse elementos valiosísimos para pensar no sólo la crisis ecológica sino también los

límites del ecologismo. Defenderemos aquí como hipótesis nuclear que en el corazón de la filosofía de Heidegger se deja oír el clamor de la tierra y el llamado a salvarla y, por ello, el entrar en diálogo con su pensamiento se convierte hoy en una de las tareas insoslayables para quienes quieren pensar la crisis ecológica planetaria.

Como toda gran filosofía, la de Heidegger debe ser vista como una reflexión sobre su tiempo histórico que, en muchos aspectos, es también el nuestro. Ciertamente, Heidegger no abandona nunca el tema central de su filosofía, la cuestión de la pregunta por el ser, pero será la reflexión sobre la técnica, o más bien dicho, sobre la esencia de la técnica, que atraviesa como una espina dorsal todas sus meditaciones, la que iluminará aquella pregunta primera con más intensidad cada vez.

La búsqueda y selección de los contenidos no se circunscribió a los *Aportes a la filosofía*, sino que también se analizaron los cursos y conferencias de los años cincuenta y sesenta. Además de Heidegger están incluidos autores y temáticas trabajadas durante los cursos de mi doctorado en la UNED. La filosofía del siglo xx se ha ocupado de diversos modos de la relación entre el ser humano, el mundo y la naturaleza, relaciones que, en términos ecologistas podemos caracterizar como de medioambientales (“medio-ambiente” es un término central en el vocabulario de la ecología). Uno de los filósofos que ha trabajado a fondo sobre estas relaciones es Edmund Husserl. Su aporte importa especialmente porque, entre otras cosas, fue él uno de los primeros en poner de manifiesto los alcances y consecuencias de la hegemonía cientificista con la que despuntaba el siglo. Hegemonía con la que, como mostraremos, está estrechamente vinculada la crisis del presente. Frente a ese estado de cosas, la filosofía de Husserl se propone rescatar la dimensión vital, originaria de la existencia, que la ciencia oculta u olvida y que, sin embargo, precede a todas sus representaciones. En este contexto presentaremos la categoría de “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), fundamental para comprender la

caladura de la crítica husserliana al reduccionismo instrumentalista de las ciencias modernas y de todo positivismo.

En el desarrollo de la tesis, se incluirán, además, referencias a otros autores del siglo veinte y del presente filosófico que desde diversas perspectivas están comprometidos con la crítica al positivismo tecnocientífico y en cuyas voces perviven, de un modo u otro, los ecos de Heidegger: Michel Foucault, Jaques Derrida, Félix Guattari, Gianni Vattimo, Giorgio Agamben, Roberto Espósito; de las líneas francesa e italiana. También tendrá su lugar la perspectiva de la teología y la filosofía de la liberación latinoamericanas, a través de los escritos del teólogo brasileño Leonardo Boff. (Ciertamente, este recorte cometerá la injusticia de toda interpretación.)

Cabe destacar, finalmente, que el tema de la relación del pensamiento de Heidegger con la ecología ha sido escasamente abordado, lo cual es bastante comprensible si se tienen en cuenta al menos tres cosas. Por un lado, la juventud del ecologismo, tanto la teoría como la *praxis* ecologistas son de los años setenta, lo que hace que aún su desarrollo sea incipiente y muy poco depurado por la crítica filosófica. Por otro lado, más determinante que el primero, existe, en muchos sentidos, un abismo entre las meditaciones de Heidegger y los principios programáticos del pensamiento ecologista. Veremos en su momento que la filosofía de Heidegger puede ser interpretada también como una crítica férrea al ecologismo. Finalmente, porque los contenidos de lo que se conoce como “segundo” o “último” Heidegger abren líneas de exégesis más difusas que las que han suscitado los textos de la primera etapa de su pensamiento.

Para finalizar, el aporte original que este trabajo intenta brindar reside precisamente en comprender la mutación profunda del horizonte universal de la biosfera, impulsada fundamentalmente por la tecnociencia, a partir de la articulación entre las nociones menos exploradas de la última etapa del pensamiento heideggeriano y los temas y problemáticas que el ecologismo ha tomado como propios.

PARTE I

Capítulo 1

La ecología del siglo XX

En este capítulo se aborda de modo amplio el fenómeno de la ecología del siglo XX, su devenir ciencia, conciencia y práctica social. Este segmento se articula en cuatro apartados: 1.1 *El nacimiento de la ecología como ciencia*, 1.2 *El problema del desarrollo y el surgimiento de la ecología política*, 1.3 *La globalización de la problemática ecológica*, 1.4 *Ecología y filosofía: una primera aproximación*. El recorrido parte de una descripción inicial del nacimiento de la ecología científica en las postrimerías del siglo XIX. Para transitarlo se presentan los supuestos básicos de las teorías de su fundador, Ernst Haeckel, y también las de su contemporáneo, Jakob von Uexküll. Al respecto se esboza la interpretación que propone el filósofo italiano Giorgio Agamben en sus textos referidos a la cuestión de lo abierto y el animal. A continuación se describe el proceso por el cual la ecología va tomando cada vez más dimensión política y se imbrica con el tema del desarrollo, desde las consideraciones de Thomas Malthus hasta las de Amartya Sen. El carácter globalizador del problema ecológico, así como también su viraje de ciencia dependiente de la biología a fenómeno natural y cultural de proporciones inauditas, la convierten en un asunto de interés filosófico. En este marco se presentan luego los rasgos fundamentales del movimiento de la ecología profunda que funda el naturalista y filósofo noruego Arne Naess en los años setenta. Finalmente, las apostillas exponen algunos elementos para pensar el retorno de lo religioso en el contexto de la actual crisis ecológica y en el marco de un supuesto diálogo entre el teólogo brasileño Leonardo Boff, del movimiento de la

Teología de la liberación, y el filósofo italiano Gianni Vattimo. Ambos autores han reflexionado en profundidad sobre el retorno de la religión en la actualidad. El propósito de la inclusión de estos autores y, más en general, de la dimensión religiosa, se funda en la convicción de que la crisis ecológica proviene en gran medida de una pérdida del sentido de lo sagrado, cuyas causas también hay que bucear en las aguas profundas del cristianismo.

1.1 El nacimiento de la Ecología como ciencia

a) *Supuestos básicos de la teoría de Ernst Haeckel*

La ecología es la ciencia que con el nombre original de *Ökologie* irrumpe en el escenario del saber allá por el año 1866 de la mano del biólogo alemán Ernst Haeckel. De acuerdo con la procedencia griega de los términos que la conforman, *oikos* (casa) y *logos* (palabra, razón), la ecología se constituye entonces como una ciencia que tendrá en cuenta el ámbito más inmediato del desarrollo de la vida. Como rama de la biología estudia las interacciones entre los seres vivos y su entorno.

Cuando Haeckel acuña el término *Ökologie* para bautizar el saber que tiene por objeto estudiar la relación entre los seres vivos y no vivos con el medio natural en que se encuentran (*hábitat*), estaba bajo el influjo del legado del darwinismo.¹ Más aún, la incipiente ecología se alimenta en gran medida de dos de las ideas nucleares del darwinismo. La primera sostiene la influencia del medio ambiente en las

¹ Se habla de relación de los no vivos con el medio natural teniendo en cuenta el núcleo de la filosofía naturalista que postula Haeckel: la afirmación de que entre seres vivos y materia inorgánica, entre organismos y cristales, no media ninguna diferencia absoluta, ninguna línea de separación tan clara como la que suele suponerse. Las conclusiones de Haeckel cuestionan la idea dogmática usualmente aceptada de que la vida es algo totalmente especial y radicalmente distinto de la naturaleza sin vida e independiente de ella. Cfr. ORSUCCI, A., "Ernst Heinrich Philipp August Haeckel", en *Enciclopedia de obras de filosofía* (trad. Raúl Gabás), Barcelona, Herder, pp. 888-889.

especies, lo que se verifica en las transformaciones graduales que las mismas van sufriendo. La segunda idea es la que afirma la pertenencia del ser humano a la especie animal o, lo que es lo mismo, que la especie humana forma parte del reino natural.

Para el biólogo alemán, el saber de la ecología debe abarcar el conjunto de todas las relaciones amigables o antagónicas de un animal o de una planta con sus medios orgánicos o inorgánicos, incluidos los demás seres vivos. El conjunto de todas las relaciones complejas era lo que Darwin denominaba “condiciones de la lucha por la vida”. Darwin había descubierto la dependencia estrecha entre los seres vegetales y animales y, con ello, instala el problema del equilibrio de la vida. Por eso, a partir de su teoría las relaciones entre los individuos y la especie tenían que replantearse, incluso, las relaciones entre las mismas especies. De resultas de ello, lo que hasta entonces se consideraban fenómenos aislados comenzaban a ser vistos como las partes de un todo armónico, en cuya diversidad reside su principio vital.

Desde sus inicios, el concepto de “ecosistema” ocupa el lugar central de toda la arquitectura ecológica. La idea de una unidad funcional integrada por organismos y medio ambiente, al que sus relaciones de interdependencia le confieren unidad de comportamiento e identidad. Como ciencia, la ecología se orienta a mostrar que no se pueden modificar impunemente estas relaciones, que la naturaleza es un gran sistema equilibrado, diverso y complejo, con un modo de organización inclusivo e integrador, donde el menor ecosistema está incluido en el mayor.²

² Poco después varios ecólogos se mostraron a favor de estas ideas y prosiguieron en la misma línea de pensamiento de Haeckel. El inglés Charles Elton, quien definió a la Ecología como “la historia natural científica que se ocupa de la sociología y la economía de los animales”; el norteamericano Frederick Clements, para quien la Ecología es algo así como “la ciencia de la comunidad”; el alemán Karl Friederiks la definió como una *Umweltlehre* o teoría del mundo circundante; el norteamericano Eugene P. Odum, considerado padre de la ecología, la definió como “el estudio de la estructura y función de la Naturaleza”. Precisamente, el marco teórico de la crítica a la economía nuclear, en el que la ecología del siglo XX maduró y se desarrolló, fue establecido por Odum y Barry Commoner, autor de un texto clásico, *Science and Survival*, que representa una especie de manifiesto para la supervivencia. Por su parte,

Haeckel desarrolla una teoría a partir de los progresos de la biología y la física en el siglo XIX, en cuyo centro se encuentra la unión de la teoría de la evolución de Darwin con las antiguas representaciones sobre la animación de toda la materia. Teoría que venía a cuestionar el supuesto de que la vida es algo totalmente especial, absolutamente distinto de la naturaleza sin vida e independiente de ella.³ Pues el núcleo su filosofía natural contiene la tesis que plantea que entre los seres vivos y la materia inorgánica y entre los organismos y los cristales no media ninguna “diferencia absoluta”, ninguna línea de separación clara y distinta como suele suponerse.

Para el científico alemán, la unidad del universo estaba demostrada por las ciencias naturales. El hecho de que la energía mecánica y la química, el sonido y el calor, la luz y la electricidad pudieran transformarse el uno en el otro, ponía de manifiesto al entendimiento de Haeckel que todas ellas no eran más que diversas formas de manifestación de una misma fuerza originaria.

Por su parte, también el principio de conservación de la energía que desarrolla la nueva física demuestra, según Haeckel, la unidad de las fuerzas naturales que actúan en todo el universo. El naturalista alemán es de la opinión de que, en biología, el concepto de individualidad será siempre problemático, pues no hay formas orgánicas que no sean socializaciones de “individuos relativos” (células).

Haeckel atribuye la evolución de las formas orgánicas exclusivamente a causas físico-químicas. Con respecto al plano moral adhiere a las ideas de Herbert Spencer y a su intento de establecer una “armonía sana” entre egoísmo y altruismo, amor propio y amor al prójimo. En sus reflexiones sobre la religión, Haeckel arremete contra la

en 1931, los biólogos H.G. Wells (1866-1943), J. Huxley (1887-1975) y G.P. Wells, en su tratado *The Science of Life* definieron a la ecología como “la economía de la Naturaleza”. Se trata de comprender cómo los ecosistemas producen, consumen y reciclan.

³ En la teoría de la evolución de Haeckel, importan sobre todo los seres vivos más sencillos, “cuerpos plasmáticos completamente homogéneos y carentes de estructura, a saber, las móneras”. Ellas son el primer paso de la materia inerte a la vida, por cuanto, según Haeckel, cristalizan a partir de sustancias inorgánicas.

doctrina cristiana que, según él, es la expresión de un “delirio antropológico de grandeza” completamente extraño a otras religiones, como el budismo y el confucianismo. Además, el cristianismo, sostiene el autor, siempre había hecho gala de un desprecio por la naturaleza, los instintos y el cuerpo que no podía más que terminar por convertirse en una doctrina antiecológica.

b) Aspectos filosóficos de las ideas de Ernst Haeckel:

La lectura de Giorgio Agamben

Como mencionamos en párrafos anteriores, el notable naturalista alemán desarrolla y radicaliza las conclusiones a las que había arribado el evolucionismo darwinista en su intento por dar cuenta de las complejas relaciones entre los seres vivientes y no vivientes en sus respectivos entornos.

Ahora presentaré algunas de las consideraciones que el filósofo italiano Giorgio Agamben expone en su libro *Lo abierto, el hombre y el animal*⁴ donde aborda en clave filosófica algunas cuestiones implícitas en las ideas de Carlos Linneo (1707-1778), el barón von Uexküll (1864-1944) y Ernst Heckel (1834-1919).

El artículo dedicado a Haeckel se titula “Máquina antropológica”. En él, Agamben comenta aspectos de la teoría que el biólogo publica en 1899 con el título: *Los enigmas del Universo (Die Welträtzel)*. Agamben refiere que se trata de una obra en la que el autor pretende tender un puente entre la filosofía y las ciencias naturales. Por ello, es una pieza crítica de toda forma de dualismo metafísico que separe esencialmente al ser humano del animal. *Los enigmas del Universo* indaga en los orígenes del ser humano, por ser éste uno de los enigmas fundamentales. Todo el texto parece inspirado en una respuesta del

⁴ AGAMBEN, G., (2005), *Lo abierto, el hombre y el animal*, (trad. Antonio Gimeno Cuspinera), Barcelona, Pre-textos.

alemán a Emil Du Bois-Reymond, un conocido hombre de investigación de aquel momento que había disertado acerca de los enigmas universales.

En el marco de la reflexión sobre el origen de la especie humana, la célebre hipótesis que Haeckel presenta es la del hombre-mono. Se llama así al humano que está vedado de la palabra (*spracheloser Urmensch*), un *protohombre* que media entre el animal y el ser humano propiamente dicho, es decir, el ser vivo que posee lenguaje. La teoría recibió el impulso de la confirmación científica en 1891, cuando Eugen Dubois descubrió en la isla de Java un cráneo y un fémur similares a los del ser humano actual. Propuso denominar a aquel antepasado como *Pithecanthropus erectus*. Había aparecido ni más ni menos que el eslabón perdido y, con él, se creía que el enigma del origen del hombre quedaba resuelto definitivamente.⁵

Pero no resultó finalmente tan sencilla la explicación. Al pretender dar cuenta del paso del animal al ser humano a través de la evolución de un estadio prelingüístico a uno donde el lenguaje ya está presente, se ponen de manifiesto las dificultades del planteo de Haeckel. Si en la fase prelingüística se supone que ser humano y animal se identifican en su vida perceptiva, hay que mostrar entonces por qué y cómo es que el lenguaje a su vez puede surgir de la vida perceptiva del ser humano, pero no de la del animal. Esto supondría que el lenguaje es algo que se le añade al ser humano en un determinado momento de su evolución. Sin embargo, el presupuesto del lenguaje para definir al ser humano siempre está presente, pues ser humano y lenguaje no pueden definirse por separado. He aquí una aporía para la que no tiene ni puede tener respuesta la ciencia, porque la cuestión es que la donación o la sustracción del lenguaje no puede ser fundamentada. En la interpretación de Agamben se subraya que lo que no podía verse desde

⁵ Intentaré reemplazar cuando sea posible el sustantivo de género “hombre” por el más inclusivo de “ser humano”, salvo cuando aparezca en las fuentes citadas o cuando, como en el caso de la descripción de las teorías de Linneo y de Haeckel, donde el uso de “hombre” responde más adecuadamente al estilo de la época.

la perspectiva científica es que el lenguaje, que efectivamente distingue al ser humano del animal, no es un dato natural fisiológico, sino una producción histórica que, “como tal, no puede ser asignada ni al animal ni al hombre”. Cuando se presupone un humano no hablante, se produce o bien una animalización del ser humano (hombre-mono) o bien una humanización del animal (mono-hombre). “El hombre-animal y el animal-hombre son las dos caras de un mismo hiato, que ni una ni otra parte pueden colmar.”⁶

Antes de Haeckel fue el naturalista sueco Carlos Linneo quien, en oposición a los teólogos, sostenía que los monos, como los restantes *bruta*, no se distinguen sustancialmente de los humanos y explicaba hasta qué punto es difícil señalar, desde el punto de vista de las ciencias de la naturaleza, la diferencia entre los monos antropomorfos y el hombre. Linneo define al hombre en los siguientes términos: “el animal al que el Creador ha encontrado digno de honrar con una mente tan maravillosa y ha querido hacerle su favorito, reservándole una existencia más noble; Dios llega incluso a enviar a la tierra a su único hijo para salvarle.” Pero desde la óptica del naturalismo, Linneo no conseguía encontrar ningún carácter distintivo entre el ser humano y el mono, “mas que el hecho de que estos últimos tienen un espacio vacío entre los caninos y los otros dientes.” Es así que en su *Systema naturae* inscribe a los humanos en el orden de los *Anthropomorpha*. (Agamben refiere que bastante antes, en 1693, John Ray había singularizado entre los cuadrúpedos al grupo de los *Anthropomorpha*, “semejantes al hombre”). Esto nos habla de las zonas de indiferencia que implica la demarcación física entre el ser humano y otras especies y de la imposibilidad de asignar identidades ciertas, pues el límite entre los monos antropomorfos y algunas poblaciones primitivas era todo menos claro.

⁶ *Ibidem*, pp. 55 y ss.

Lo cierto es que hasta el siglo XIX las fronteras de lo humano eran inciertas y fluctuantes, al menos mucho más de lo que serían a partir del desarrollo de las ciencias humanas. Vale considerar aquí que hasta el siglo XVIII, el lenguaje no era el signo distintivo por excelencia de lo humano, incluso se sospechaba que hasta los pájaros hablaban. Agamben comenta que el mismo John Locke parece haber referido como cosa más o menos cierta la historia del papagayo del príncipe de Nassau, que era capaz de sostener una conversación y de responder a las preguntas "como una criatura razonable".⁷

El pensador italiano hace residir en el genio de Linneo no tanto en "la resolución con que inscribe al hombre entre los primates, como en la ironía con que, estableciendo una diversidad con respecto a las demás especies, se abstiene de añadir al nombre genérico *Homo* cualquier contraseña específica salvo el viejo adagio filosófico: *nosce te ipsum*, aunque, en la décima edición del *Systema*, la denominación completa pasa a ser *Homo sapiens*. El autor entiende que "el nuevo epíteto no representa, con toda evidencia, una descripción, sino que es tan sólo una trivialización de aquel adagio que, por lo demás, se mantiene junto al término *Homo*."⁸ Merece la pena reflexionar, concluye Agamben, sobre esta anomalía taxonómica, que inscribe como diferencia específica un imperativo, no un dato. Pues el sentido que Linneo atribuía a su lema se puede resumir como sigue: "el hombre no tiene ninguna identidad específica, si no es la de poderse reconocer". Pero definir lo humano en virtud del conocimiento de sí mismo y no mediante una nota característica, significa que el ser humano es el animal que debe reconocerse como humano para serlo. Escribe Linneo: "en el momento del nacimiento, la naturaleza ha arrojado al hombre "desnudo sobre la desnuda tierra", incapaz de conocer, hablar, caminar, alimentarse, a no ser que todo esto le sea enseñado (...) Sólo deviene él mismo si se eleva por encima del hombre". Si bien en el *Systema* el hombre parece haber

⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 38.

⁸ *Ibidem*, pp. 40-41.

sido creado a imagen del mono, Linneo acota: "Y, sin embargo, el hombre se reconoce a sí mismo". Sobre el carácter de este reconocimiento son más que elocuentes las palabras de Linneo que Agamben rescata en su ensayo: "Quizá debería suprimir estas palabras (que el hombre se reconoce a sí mismo). Pero le pido, y pido al mundo entero, que me señale una diferencia genérica entre el mono y el ser humano, que esté de acuerdo con la historia natural. Yo no conozco ninguna".

Homo sapiens no es entonces una sustancia ni una especie claramente definida; es, antes bien, de acuerdo a la lectura de Agamben, una "máquina" o un "artificio" para producir el reconocimiento de lo humano. Se trata de la máquina antropogénica (o antropológica, como se la llama a partir de una expresión de Furio Jesi), una máquina óptica constituida por una serie de espejos en los que el ser humano, al mirarse, ve la propia imagen siempre deformada con rasgos de mono. (Tal es, también, según los estudios más recientes, el artificio descrito en el *Leviatán*, de cuya introducción quizá extrajo Linneo su lema: *nosce te ipsum*). De esto se sigue entonces que *Homo* es un animal constitutivamente "antropomorfo" que debe, para ser humano, reconocerse en un no-hombre. En la iconografía medieval, el mono sostiene un espejo, en el que el hombre pecador debe reconocerse como *simia dei*. En la máquina óptica de Linneo, el que se niega a reconocerse en el simio, en simio se convierte.

Inspirado en la herencia de los naturalistas alemanes, Agamben resignifica la dialéctica de la máquina antropogénica en el marco del pensamiento sobre el biopoder en los siguientes términos:

Si en la máquina de los modernos el fuera se produce por medio de la exclusión de un dentro y lo inhumano por la animalización de lo humano, aquí el dentro se obtiene por medio de la inclusión de un fuera y el no hombre por la humanización de un animal: el simio-hombre, el *enfant sauvage* u *Homo ferus*, pero también y sobre todo el esclavo, el bárbaro, el extranjero, como figuras de un animal con forma humana (...) Frente a esta figura extrema de lo humano y de lo inhumano, no se trata de preguntarse cuál de las dos máquinas –

o de las dos variantes de la misma máquina, es mejor o más eficaz, o más bien menos sangrienta o letal- como de comprender su funcionamiento para poder, eventualmente, pararlas.⁹

En síntesis, la máquina de producción de lo humano funciona a partir de oposiciones, por ejemplo, creando lo humano por medio de la oposición hombre-animal y humano-inhumano. No se trata de un producto moderno. Siguiendo los caminos de M. Foucault, el pensador italiano también rastrea en la antigüedad los mecanismos de construcción de lo humano, los que en términos de Foucault podrían denominarse como los dispositivos de constitución de subjetividad. En la Antigüedad se produce lo inhumano incluyendo en lo humano algo exterior, humanizando al animal (el esclavo, el bárbaro, el extranjero como figuras de un animal con forma humana) y en la Modernidad se excluye del hombre lo no humano, animalizando lo humano (el judío, es decir el no-hombre producto del hombre, el ultracomatoso como figuras de lo animal en el hombre). El conflicto entre humanidad y animalidad es el conflicto político decisivo de nuestra cultura y, por ello, concluye Agamben que la política occidental es desde su origen biopolítica.

c) *La impronta de Jakob von Uexküll*

El biólogo y fundador de la llamada teoría del *Umwelt* (mundo entorno/mundo circundante), el barón Jakob von Uexküll, sorprendía a sus contemporáneos con sus conclusiones acerca de que la naturaleza es una gigantesca y perfecta “partitura musical”. Uexküll vivió en la misma época que Haeckel y sus estudios están en sintonía con los horizontes vislumbrados por la física cuántica y las vanguardias artísticas de la época, con el rechazo al antropocentrismo en las ciencias de la vida y la deshumanización radical de la imagen de la

⁹ *Ibidem*, pp. 52-53.

naturaleza. Desde 1925 trabajó en la Universidad de Hamburgo, donde dirigió hasta 1940 el Instituto de Investigación del Medio (*Institut für Umweltforschung*). La impronta de sus investigaciones ha llegado a despertar el interés de filósofos como Martin Heidegger y se extiende incluso a autores como Gilles Deleuze, en su intento por pensar al animal más allá de todo antropomorfismo.

El concepto de *Umwelt* o “mundo propio o circundante” desplaza al de *Milieu* “medio” o “ambiente”, empleado hasta ese momento. Llega a él a través de su interés por esclarecer el “plan estructural” y la “regulación supramaquinal” de los organismos. *Umwelt* o mundo propio es el conjunto de aquellas combinaciones de estímulos que el animal selecciona en virtud de su organización específica y de sus necesidades. Para referirse al ser percipiente y a su objeto utiliza las nociones de “sensor” y “efector”, respectivamente. Los objetos portan, de algún modo, ciertas notas sensoriales de su mundo propio. Por eso, ambos, sensor y efector, se encuentran unidos en una estructura de contrarios que sintonizan armónicamente.

Pero allí donde la perspectiva clásica de las ciencias de la naturaleza postulaba un único mundo incluyente de todas las especies jerárquicamente ordenadas, Uexküll sostiene la existencia de una infinita variedad de mundos perceptivos. Mundos todos igualmente perfectos, relacionados entre sí como las notas de una partitura musical, mundos que pueden ser no comunicantes y excluirse recíprocamente. La ilusión de que la percepción humana es la única o la que debe servir de pauta también fue desenmascarada por Nietzsche como un peligroso prejuicio: “Al hombre le cuesta reconocer que el insecto o el pájaro perciben otro mundo totalmente diferente del humano”.¹⁰ No existe un único mundo, con un tiempo y espacio idénticos en el que coexistan todas las especies que lo habitan. Cada

¹⁰ Cfr. NIETZSCHE, F., (1996), *Verdad y mentira en sentido extramoral*, (tras. Luis M. Valdés y Teresa Orduña), Madrid, Tecnos, p. 29.

especie vive en su mundo propio, con una espacialidad y una temporalidad también propias.

El mundo propio está formado por elementos portadores de significados (*Bedeutunsträger*) o marcas (*Merkmalträger*) que los animales saben identificar y cuyo estudio tendrá como tarea el investigador. Uexküll concibe el mundo propio como una gran unidad musical, “todo sucede como si el portador de significado externo y su receptor en el cuerpo del animal constituyeran dos elementos de una misma partitura musical, casi dos notas en “el teclado sobre el que la naturaleza interpreta la sinfonía supratemporal y extraespacial de la significación”.

Para ver con más claridad el funcionamiento del ámbito natural bajo la perspectiva de Uexküll, Agamben describe el caso de la interrelación entre la araña y la mosca. La malla de la tela de araña está determinada por el tamaño del cuerpo de la mosca así como la resistencia de los hilos lo está por el choque de ésta sobre aquella. Más aún, los hilos se corresponden perfectamente con la incapacidad visual de la mosca para detectarlos con sus ojos. Araña y mosca no saben nada una de otra, sus mundos perceptivos no están comunicados, sin embargo concuerdan, se ensamblan. Para la araña es extraño el *Umwelt* de la mosca: ningún animal puede entrar en relación con un objeto como tal, afirma Uexküll, sólo puede hacerlo con los propios portadores de significado. Sin embargo, afirma: “la tela expresa la paradójica coincidencia de esta ceguera recíproca”.¹¹

En las lecciones del invierno de 1929/30 (publicadas recientemente en español bajo el título *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*)¹² Heidegger entra en diálogo con las ideas del

¹¹ Citado por AGAMBEN, G., ob.cit., pp. 58 y ss.

¹² *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (2007) (trad. Alberto Ciria), Madrid, Alianza Editorial, p. 308 .En alemán: *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, (2004) Vittorio Klostermann, Band 29/30 *Gesamtausgabe* (GA), p. 369. Heidegger escribe: “el “ser capaz de” (*das „Fähigsein zu“*)

célebre zoólogo. Lo que Uexküll define como “portador de significado” (*Bedeutungsträger, Merkmalträger*) Heidegger lo llama “desinhibidor” (*das Enthemmende*) y a lo que el naturalista denomina “medio ambiente” (*Umwelt*) el filósofo lo nombra “círculo desinhibidor” (*Enthemmungsring*). Por su parte el “ser-capaz-de” (*Fähigstein zu*) que define el órgano con relación a su medio se corresponde con el *Wirkorgan* de Uexküll. Anticipemos que en el desarrollo de sus famosas tesis sobre las relaciones entre piedra, animal, hombre y mundo, Heidegger admite explícitamente la influencia que ejercieron las nociones del naturalista y que la elección de las palabras para definir la pobreza de mundo del animal está orientada por lo que Uexküll caracteriza como “medio circundante” y “mundo interior”.¹³

Gran parte de las lecciones antes mencionadas está dedicada a formular una filosofía de los organismos que debe mucho a las investigaciones biológicas y zoológicas del momento y en la que une ideas de Max Scheler y Henry Bergson con la teoría del comportamiento de Johannes Müller, y sobre todo con las de Jakob von Uexküll.

La pregunta por la naturaleza y, en última instancia, la pregunta fundamental por la vida, lo lleva nuevamente a Heidegger a las preguntas sobre el espacio y el tiempo. El ser humano, en tanto ser vivo, puede ser de diferentes maneras y es consciente de la experiencia

y, por tanto, la conducta, está abierto para motivaciones, por motivos, para aquello que en cada caso motiva de tal o cual modo al “ser capaz de...”, es decir, que lo desinhibe. Esto a lo que se refiere la conducta del animal es de tal modo que esta conducta está abierta para ello. Esto otro es introducido en esta apertura del animal de ese modo que designamos como desinhibición. Porque el “ser capaz de...” domina por entero el modo de ser del animal, lo que es de este modo, cuando entra en relación con lo otro, sólo puede dar con aquello que “solicita” al “ser capaz”, que lo mantiene activado. Todo lo demás no es capaz de entrada de penetrar en el anillo que rodea al animal. Aquí no se trata aún en absoluto de los contenidos particulares, sino del carácter fundamental de aquello con lo cual el animal puede estar en relación”. (Vale destacar que éstas son las lecciones que Eugen Fink deseaba ver publicadas antes que todas las demás, como Heidegger escribe en la dedicatoria).

¹³ *Ibidem*, p. 318.

del tiempo pues sólo él sabe que va a morir.¹⁴ Por su parte, Uexküll había rechazado la idea de que las relaciones que mantienen los animales con sus respectivos ambientes tienen lugar en el mismo tiempo y espacio que el nuestro, que no existe algo así como un mundo único donde estuvieran situados todos los seres vivos, como tampoco existe un tiempo y un espacio idénticos para todos los vivientes.

Uexküll distingue la *Umbgebung* (espacio objetivo de movimiento de los seres vivos) de la *Umwelt*, constituida por los portadores de significado (*Bedeutungsträger*) o marcas (*Merkmalträger*). La *Umbegebung* se identifica con nuestro *Umwelt*, y ésta puede variar de acuerdo a la perspectiva con que la observemos. Porque todo elemento natural, en tanto portador de significado, constituye cada vez una cosa diferente en un ambiente diferente que depende de los intereses del observador. El investigador debe reconocer a los portadores de significado de la especie que está estudiando. Dicho de otro modo: no hay algo así como un único río; hay más bien infinitos ríos; un río para el navegante, un río para el animal que bebe de sus aguas, un río para el visitante que contempla el paisaje, un río para la industria turística, un río para los peces que viven en él, un río para la empresa química que debe arrojar en él sus desechos, un río para el pescador, etc.

La tesis que nos interesa destacar aquí y que aparece en *Conceptos fundamentales de la metafísica* se articula en tres partes, a saber: 1) la piedra y con ella todo lo material es carente de mundo (*Weltlos*); 2) el animal es pobre de mundo (*Weltarm*); y 3) sólo el ser humano tiene mundo (*Der Mensch hat Welt*) y es el formador, el hacedor de mundo (*der Mensch ist weltbildend*). En ayuda de esta diferenciación y teniendo siempre presente la crítica a la definición de hombre como “animal racional”, que en varias de sus obras explicita, Heidegger elabora una

¹⁴ Véase el análisis de PÖGELLER, O., en *Neue Wege mit Heidegger*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1992, donde, entre otras consideraciones, afirma: *der Mensch ist als Lebewesen in kontingenter Weise in die Erfahrung von Zeit eingewiesen*, p. 65.

filosofía de los organismos y reflexiona de un modo radical sobre la relación entre el *Dasein* y los seres vivientes.

A partir de estas consideraciones, los conceptos de *animalitas* y *humanitas* reciben otras determinaciones. El modo de ser propio de la *animalitas* es el aturdimiento (*Benommenheit*). En esta palabra se articulan varias etimologías que deben ser tomadas en cuenta: como matriz de todos los otros vocablos se encuentra el verbo *nehmen*, que significa ‘tomar’, ‘coger’; además están los adjetivos *benommen*, ‘aturdido’, ‘alelado’, y también ‘privado’ o ‘impelido’, y *eingenommen*, que quiere decir ‘atrapado’, ‘absorto’, ‘metido adentro’; y finalmente, el sustantivo *Benehmen*, que se traduce por ‘comportamiento’. Bien, en tanto el animal está totalmente aturdido, absorto en el propio desinhibidor, el animal no puede actuar (*handeln*) verdaderamente o ‘tener una conducta’ (*sich verhalten*) con respecto a él: sólo puede ‘comportarse’ (*sich benehmen*).

Con “perturbamiento” no nos referimos a un estado que se dé en el animal sólo que de modo permanente, sino a un momento esencial de la animalidad en cuanto tal.¹⁵

Para ejemplificar el perturbamiento o aturdimiento del animal, Heidegger recurre al experimento de Uexküll. Una abeja es llevada a una taza rebosante de miel; una vez que comienza a chupar se le secciona el abdomen; la abeja sigue chupando sin advertir cómo va saliendo la miel de su cuerpo. La abeja está atrapada, aturdida en el alimento. Y es precisamente el estar atrapado lo que le impide ponerse frente a él. Esa forma de absorción sólo es posible allí donde hay un “hacia” de carácter instintivo.¹⁶ El estar atrapada en esa actividad cierra al mismo tiempo la posibilidad de constatar lo que tiene ante sí.

¹⁵ HEIDEGGER, M., *Conceptos fundamentales...*, ob.cit., p. 291.

¹⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 294-295.

d) La Ecología del siglo XX

Como quedó expresado en párrafos anteriores, en sus comienzos la ecología dependía del campo de cuestiones y métodos más restringidos de la biología. Cuando Haeckel da los primeros pasos en el camino de esta nueva ciencia, no lo hace desde la conciencia del peligro de la supervivencia de la vida en el planeta. Sin embargo, un siglo después, esa conciencia acompañaría todas las expresiones de la ecología. En el siglo XX, la ecología surge como respuesta a los desafíos de un contexto histórico espiritual claramente identificable: el de las transformaciones de la civilización tecnológica. Ellas han traído en muchos casos consecuencias nefastas para la naturaleza, tanto por el carácter de irreversibilidad de sus efectos como por su alcance planetario. Por eso, ocuparse hoy de las cuestiones que preocupan a la ecología significa pensar las relaciones e interconexiones de los seres entre sí en un momento en que por un lado, la naturaleza se ha revelado vulnerable y finita y, por otro, la misma posibilidad de existencia del planeta queda desnuda en su carácter contingente.

El auge de los estudios interculturales de los años sesenta y setenta coincide con la independización de la Ecología de su proveniencia biológica y con el inicio de sus alianzas con diferentes ramas del saber. A partir de allí se abre un rico campo de debate respecto de la correspondencia entre la diversidad cultural y la biodiversidad, conceptos nucleares de las ciencias sociales del presente. En palabras de uno de los autores latinoamericanos que más ha reflexionado sobre la relación entre la experiencia de lo sagrado y el mandato de defensa de la biodiversidad, leemos:

(...) Partiendo de esta preocupación ética de responsabilidad para con la creación, la ecología ha abandonado su primer estadio bajo la forma de movimiento verde o de protección y conservación de

especies en extinción y se ha transformado en una crítica radical del modelo de civilización que estamos construyendo.¹⁷

La contaminación de los suelos, del agua y del aire, que a escala local y global viene amenazando la biodiversidad del planeta, es hoy un hecho incontrastable. La crisis de todos los ecosistemas dejó de ser una amenaza para pasar a convertirse en un dato verificable. De ello dan testimonio fenómenos como el de la contaminación atmosférica (debida sobre todo a la cantidad de carbono que el uso de combustibles fósiles envía continuamente a la atmósfera); el efecto invernadero o recalentamiento de la tierra (generado por la acumulación de gases que producen fundamentalmente los países más industrializados y por las lluvias ácidas); las devastadoras inundaciones y recurrentes incendios estivales (como los ocurridos en Portugal y en España en 2005); la superpoblación; la deforestación (que implicó la destrucción de casi la mitad de las selvas tropicales) y la desertización (que se extiende en proporciones alarmantes cada año).

(...) La utopía de mejorar la calidad humana ha degradado la calidad de vida. El sueño de un crecimiento ilimitado ha producido el subdesarrollo de dos tercios de la humanidad, la voluptuosidad de la utilización óptima de los recursos de la tierra ha llevado al agotamiento de los sistemas vitales y a la desintegración del equilibrio ambiental¹⁸

¿Son siempre necesarias estas consecuencias? Evidentemente no. Todo depende del modo de vida de los ser humanos; indudablemente lo son para el modelo de prosperidad y crecimiento ilimitado de bienes y servicios.¹⁹ Actualmente, se asiste al dominio de un mercado mundial que pugna no sólo por anular toda diferencia nivelando bienes de todo tipo, materiales, simbólicos, espacios naturales, sino que sitúa las relaciones sociales e internacionales bajo el dominio de las máquinas

¹⁷ BOFF, L., (1996) *Ecología, grito de la tierra, grito de los pobres*, (trad. Juan Carlos Rodríguez Herranz), Buenos Aires, Lumen, p. 17.

¹⁸ *Ibidem*, p.21.

¹⁹ Sobre este punto ver la obra de NAESS, A., (1989) *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge, University Press.

policiales y militares a fin de garantizar y asegurar la profundización del modelo neoliberal. Lo que hay que pensar es si es éste el único modelo posible de vida en la Tierra.²⁰

1.2 El problema del desarrollo y el surgimiento de la Ecología política

a) *Desarrollo y crecimiento demográfico.* *Las predicciones de Thomas Malthus*

El industrialismo trajo consigo un marcado crecimiento de las poblaciones humanas. Este hecho no tardó en inspirar teorías catastrofistas acerca del futuro de la humanidad, como la de Thomas Malthus. El célebre clérigo inglés vivió entre 1766 y 1834. En su intento por pensar el fenómeno del crecimiento poblacional, su *Ensayo sobre el principio de población*, de 1798, lo hizo célebre en todo Occidente, sobre todo, por la crudeza y la audacia de sus afirmaciones. El ensayo se basa en la ley de los rendimientos decrecientes en la agricultura. Según Malthus existe un desajuste inevitable entre el crecimiento de la población (progresión geométrica: 1,2,4,8,16) y el de los medios de subsistencia (progresión aritmética 1,2,3,4,5). Por este desajuste, es necesario implementar mecanismos tendentes a frenar la expansión demográfica.

Malthus sostiene que para bloquear el crecimiento de la población no basta sólo con un freno moral, es preciso tener en cuenta también el

²⁰ La mayor toma de conciencia del problema ecológico pertenece al continente europeo, pero esto no significa por sí sólo un cambio real. Un ejemplo interesante para pensar a fondo el compromiso real de los países desarrollados lo ilustra cabalmente el caso de las papeleras que causaron conflicto diplomático entre Uruguay y la Argentina y cuya instalación es financiada por el Primer Mundo. Lo más lejos posible de sus territorios, el capitalismo avanza y va creando zonas de contaminación a largo plazo.

vicio y la miseria, como otros factores que, insertos en la dinámica de las grandes ciudades, pueden contribuir a detenerlo. El clérigo inglés suponía que el crecimiento económico traería consigo inevitablemente altas tasas de natalidad. La abstención moral no le parecía una medida confiable para detenerlo pues partía de la base de que así como los alimentos son necesarios para la existencia, el deseo sexual es del mismo modo necesario, y lo seguirá siendo en no inferior medida.

Entre los puntos de la teoría de Malthus, corresponde destacar los siguientes: que la tierra es un recurso fijo en cuanto a su capacidad de producción y que los recursos naturales son lo más importante para la economía. Entonces, con el aumento de la población humana se cumpliría inexorablemente una ley de crecimiento decreciente en virtud de la cual el problema del hambre se configuraría como destino insoslayable de la humanidad. Ciertamente, los cambios tecnológicos de la revolución industrial echaron por tierra estas ideas. Con la invención de la máquina a vapor comenzó a crecer progresivamente la productividad del trabajo, mientras que las tecnologías agrícolas se irían perfeccionando hasta poder operar sobre los caracteres genéticos y realizar auténticas revoluciones en la química de la tierra. Además, la experiencia histórica muestra que han sido los países ricos los que más han visto decrecer la tasa de natalidad.

Las predicciones malthusianas nunca se borraron totalmente del imaginario de las sociedades modernas y volvieron en diferentes periodos tras diferentes máscaras.²¹ Tengamos presente que en tiempos

²¹ Debido a la aparición de la máquina a vapor que implica la transformación del carbón de energía calórica a energía mecánica, se produce un significativo aumento de la extracción del mineral y el peso de la economía pasó de los recursos naturales renovables a los no renovables. Por su parte, la producción industrial masiva compite con los productos artesanales y gana la batalla disminuyendo progresivamente el costo del producto. Además, el efecto demográfico que se produjo fue totalmente inesperado, pues si bien en un primer momento y a causa del hacinamiento de la vida en las ciudades, la mortalidad creció fuertemente, al cambiar las condiciones de vida, la mortalidad comenzó a bajar mientras que la natalidad seguía estable. Finalmente, luego de un período de gran expansión demográfica, que se conoce como transición demográfica, la natalidad comenzó a bajar llegando a niveles apenas superiores a los de la mortalidad.

de Malthus, la población mundial era de unos mil millones de personas y, en dos siglos, se ha multiplicado por seis. El debate sobre las cuestiones demográficas es uno de los más controvertidos al momento de evaluar los elementos intervinientes en el desarrollo. El racionalista francés del siglo XVIII, Condorcet, al contrario de su contemporáneo Malthus, sostenía que las tasas de fecundidad descenderían conforme el progreso de la razón se hiciera realidad. Era claro para Condorcet que si mejoraban la educación, la seguridad y las libertades sociales, se frenaría el crecimiento de la población. Los hechos parecen darle la razón, pues las tasas de natalidad que más han descendido en los últimos siglos son precisamente la de los países desarrollados; es decir, aquellos que gozan de libertad, educación y seguridad.

Retomando las posiciones de Malthus, en 1968 aparece el libro *The Population Bomb (La bomba demográfica)*, del ensayista estadounidense Paul Ehrlich. Como su antecesor, Ehrlich responsabilizaba a la superpoblación de todas las catástrofes sociales del modernismo. Entre otros fenómenos anunciaba que una cuarta parte de la población mundial para la década del ochenta moriría por inanición. Evidentemente esto no se cumplió, pero los que apuestan por las hipótesis de Ehrlich explican que en la predicción sólo hubo un error de cálculo en la fecha prevista para la debacle, que la tendencia expresada sigue teniendo valor.

En el centro de la teoría de P. Ehrlich está la tesis de que el impacto ambiental del ser humano es igual al producto de tres factores, a saber: el número de habitantes de la Tierra, multiplicado por la renta per cápita, y multiplicado por el nivel tecnológico. Existe una íntima relación entre el crecimiento de la población, la producción de alimentos y el desequilibrio ecológico. De diez millones de especies, afirmaba Ehrlich, solo una, la humana, está destruyendo el cuarenta por ciento del potencial de productividad primaria neta de la tierra y, al mismo tiempo, es casi imposible detener el crecimiento de la población. Esto hace que el ser humano asista a una situación sin precedentes. Al

respecto sostiene: “Es necesario remarcar que ningún cambio de valores o de tecnología puede salvarnos a menos que se logre un control sobre el tamaño de la población humana. Las tasas de natalidad deben balancearse con las de mortalidad o la humanidad se autodestruirá. No podemos darnos el lujo de tratar simplemente los síntomas del cáncer del crecimiento demográfico, es el cáncer mismo el que debe ser extirpado”.²² La diferencia con el análisis malthusiano es, por un lado, que Elhrich agrega la dimensión ambiental y por otro, que mientras Malthus consideraba casi imposible el control efectivo de la natalidad, Elhrich proponía estrictas medidas al respecto (rígidos programas de control de la población por si no funcionaba un cambio de valores conducente a un autocontrol personal de la natalidad). Sobre todo para ejecutar en el Tercer Mundo, al que veía como una fuente del problema.

Un continuador de las ideas de Ehrlich, aunque más morigerado y con mas interés por los problemas estrictamente ambientales, es el sociólogo Lester Brown²³, quien publica anualmente un *Estado del Planeta* desde el Worldwatch Institute. En el informe (*State of the World*), de 1999, Brown lleva a cabo el análisis del crecimiento demográfico en la India. Aunque la India ha hecho progresos extraordinarios en la producción de granos, este crecimiento está opacado, si no anulado, por el de la población, que deja en la desnutrición a casi dos tercios de los niños. Brown también señala algo alarmante respecto de China: para el 2025 los chinos podrían verse obligados a importar ciento setenta y cinco millones de toneladas de grano, una cantidad que supera con creces las disponibilidades mundiales.

²² Citado por REBORATTI, C., (1999) *Ambiente y sociedad*, Buenos Aires, Ariel, p. 159.

²³ Cfr. BROWN, L., FLAVIN, C. y POSTEL, S. (1992), *La salvación del Planeta*, Buenos Aires, Sudamericana.

b) *Desarrollo y capitalismo. La ecología política*

A pesar del no cumplimiento de las predicciones malthusianas, nadie puede negar que una de las bases principales del problema ecológico reside en los fenómenos de explosión demográfica. Ciertamente, estos fenómenos no tendrían la trascendencia que tienen si no fuera por las características que asumió el modo de vida de las sociedades modernas a partir de la adopción del paradigma de desarrollo capitalista, más aún, quizá el mismo fenómeno de explosión demográfica sea consecuencia de la hegemonía de este paradigma. Cuando se habla del capitalismo y de la ideología económica liberal que lo sustenta (en relación con el tema que nos ocupa), es preciso tener presente algunos de sus presupuestos inherentes que, no por repetidos, son pensados con la profundidad que ameritan: que el crecimiento económico, medido por el producto bruto de la sociedad, es en sí mismo una medida del progreso; que los gobiernos o administraciones estatales deben crear y garantizar las condiciones para el libre juego de las fuerzas económicas que actúan en el mercado y para que cada vez un número mayor de mercancías se destinen al consumo; que la naturaleza es esencialmente un espacio de provisión de existencias y recursos al servicio de la satisfacción de las necesidades humanas; y finalmente, que la ciencia y la técnica pueden solucionar todos los problemas. El cumplimiento de estos supuestos se identifica con el desarrollo, y este tipo de desarrollo, a su vez, con el progreso. De modo que el futuro de las sociedades dependerá en gran medida de lo que se entienda por “desarrollo” y por “progreso”. En su novena tesis sobre la historia, Walter Benjamin reflexiona sobre el progreso inspirado en una pintura de Paul Klee, donde el “huracán del progreso” impulsa al ángel hacia el futuro y lo aleja de todo pasado proyectándolo, irremediabilmente, hacia una mala infinitud.

El esclarecimiento del concepto de desarrollo es un elemento indispensable para debatir sobre la cuestión ecológica. Cuando nos

referimos al desarrollo estamos pensando en el desarrollo económico; los otros, el personal, el laboral, el intelectual siempre están adjetivados. El cuestionamiento del desarrollo implica el cuestionamiento del sistema económico burgués que lo hace posible. En su surgimiento, los pilares ideológicos sobre los que se asentó la burguesía no contaban con el optimismo dilapidador que había ostentado siempre la nobleza. Por el contrario, los primeros burgueses convirtieron el trabajo y el ahorro en un nuevo fundamento del orden social y, por ello, esta nueva clase social, a diferencia de los poderosos del pasado, se caracteriza por trabajar, ahorrar, invertir y hacer circular la riqueza. La circulación de la riqueza implica consumo.

Pero la burguesía no tardó mucho en echar mano de la materia prima de la naturaleza para garantizar la producción cada vez mayor de bienes de consumo. El optimismo renacentista, por su parte, se hizo muy notorio en este proceso, pues con el descubrimiento de la capacidad ingenieril del ser humano, había hecho surgir la convicción de que ya nada podría perturbar el sueño del mejoramiento indefinido de las condiciones de vida. La industria aseguraría, por su parte, la multiplicación de los bienes.

Lo cierto es que el capitalismo no puede sobrevivir sin el dominio y la explotación de la naturaleza. Sobre este punto, Marx afirma que la burguesía no puede existir si no es revolucionando continuamente los instrumentos y las relaciones de producción y, consiguientemente, la totalidad de las relaciones sociales. Pues la necesidad de colocar sus productos en mercados cada vez más amplios la empuja a los más apartados rincones del planeta. Las democracias consumistas exigen crecimiento. Si no se alimentaran expectativas de consumo masivo, las desigualdades sociales se volverían insoportables. El gran relato que sostiene al capitalismo nos dice que lo que hoy no podemos alcanzar porque es lujoso, mañana podrá estar al alcance de todos.²⁴ Esto no se

²⁴ Cfr. LATOUCHE, S., "Ecofascismo o ecodeocracia", *Le Monde Diplomatique*, noviembre de 2005.

cumple estrictamente así, pero ciertamente se cumple. Así, una gran parte de la población humana accede hoy a lo que hasta no hace mucho sólo podían acceder unos pocos; además del proceso de expansión en las informaciones, en las telecomunicaciones, en el acceso más fácil y directo al patrimonio cultural, en síntesis, en el aumento de las posibilidades de desplazamiento local y temporal, tanto en el plano imaginario como en el real. Pero el proceso de “democratización” del consumo tiene dos facetas claramente diferenciables pero indisolublemente unidas en su acción, siempre conjunta. Estas dos facetas se pueden apreciar con nitidez en el campo de la industria del turismo. Un número cada vez mayor de gente se incorpora a la categoría “turista”, y accede a muchos lugares que, en algunos casos, son santuarios naturales y que por diferentes razones, económicas y tecnológicas, estaban reservados hasta no hace mucho sólo a una selecta minoría. La cantidad no es inocua: En otros términos, el fenómeno del turismo masivo es sinónimo de “más consumo”, en este caso “cultural”, pero siempre, en mayor o menor medida, significa “contaminación”.

El proceso de globalización ha incrementado el desarrollo de la industria del “ecoturismo” o “turismo de aventura”. Uno de los lugares donde este fenómeno se registra con dramatismo es el continente antártico. Hasta hace poco tiempo este lugar estaba libre de la actividad turística debido a su aislamiento y a sus condiciones ambientales rigurosas. Los primeros turistas visitaron la Antártida en el año 1958, pero “el auge del turismo antártico ha sido tal que, entre el período que abarca desde 1984 y 1985 hasta 1999 y 2000, el número de visitantes se incrementó en un 2.509,19% (de 544 visitantes a 13.687)”.²⁵ El problema de este aumento desmesurado de la actividad turística reside en que los ecosistemas antárticos son particularmente frágiles ante la

²⁵ QUINTANA, R., (2006) “Actividades turísticas y fragilidad de los ecosistemas antárticos”, en AA.VV., *La situación ambiental argentina 2005*, Buenos Aires, Fundación Vida Silvestre, p. 366.

incursión de miles de personas porque poseen muy baja capacidad natural de recuperación (resiliencia) y por ello, los tiempos para que la naturaleza recupere su estado original pueden ser muy extensos. Veamos con un ejemplo los alcances de este impacto: “en las zonas costeras antárticas que quedan libres de hielo durante el verano se desarrollan importantes comunidades vegetales compuestas, básicamente, por briofitas (líquenes y musgos). Las briofitas, a pesar de ser muy resistentes al frío, el hielo y la sequía, son muy vulnerables al pisoteo y tardan muchos años en recuperarse debido a la bajísima tasa de crecimiento que experimentan. Así, el tiempo necesario para que un colchón de musgos vuelva a cubrir un sustrato rocoso de la Antártida Marítima puede ser de unos doscientos años, y una sola pisada puede destruir un talo del líquen (*Usnea antarctica*) cuya edad puede ser de unos seiscientos años. Más aún, la formación de colchones de musgos de 3 m. de profundidad presentes en algunas áreas demanda más de mil años.”²⁶

Hay quienes hoy plantean el “crecimiento cero” como alternativa para lograr sociedades armoniosas, autónomas y austeras. Creemos que no se trata de adscribir a ningún lema del tipo “contaminación cero” porque sería sencillamente insostenible. La historia es esencialmente contaminante, no puede concebirse la acción del ser humano sobre la tierra más allá de la contaminación. Ese es el riesgo y el desafío inevitables. El punto es establecer y hacer respetar un límite cuyo cumplimiento garantice la supervivencia del patrimonio natural y cultural. Desde esta perspectiva, los países del norte, en primer lugar, deberían renunciar a su crecimiento económico o, al menos, aceptar un coto sustancial, lo cual implicaría, al mismo tiempo, aceptar la desestabilización del mundo político y económico. Los interrogantes que de inmediato aparecen son: ¿quiénes estarían dispuestos a esta renuncia?, y quienes lo estuvieran, ¿tendrán la fuerza necesaria para

²⁶ *Ibidem*, pp.367-368

impulsar ese cambio? Pareciera que aquí es donde la debilidad de esta alternativa se deja apreciar en su justa dimensión.

La consigna del desarrollo económico del liberalismo es estimular los consumos: a mayor consumo, mayor energía, mayor desperdicio y mayor contaminación. Para la máquina capitalista, el consumismo es como el lubricante que permite su funcionamiento. Y por el momento, esta máquina no parece estar en cuestión. Como bien dice Giovanni Sartori: “Los países ricos no están gobernados por déspotas ilustrados: son democracias cuyos *demos* exigen beneficios para sí”.²⁷

En síntesis, el crecimiento, el desarrollo, el aumento incesante de mercancías forman parte de una carrera que se ha largado con la revolución industrial y que parece no tener fin. El fenómeno de la superpoblación genera problemas urbanos cada vez más descontrolados, una alocada expansión de las ciudades que rápidamente crecen a niveles ingobernables. Con el surgimiento de la ciudad moderna se desarrolla el culto al automóvil y, con ello, la consiguiente contaminación urbana.²⁸ El desarrollo de las megaciudades, con las que todo continente cuenta, puede ser visto como una de las máscaras de la *hybris* del ser humano contemporáneo. Las ciudades “testigo” del imaginario de los setenta por sus niveles de contaminación eran Los Ángeles, Tokyo, Ciudad de México. Es claro que en el presente no basta con describir y entender los procesos vitales del ambiente, sino que se requiere también un trabajo de ordenamiento territorial y de planeamiento respecto al diseño de los paisajes en que deseamos habitar y el tipo de relación que queremos establecer con el medio ambiente.

²⁷ SARTORI, G., (2003), *La Tierra Explota*, (trad. Miguel Ángel Ruiz de Azúa), Buenos Aires, Taurus, p. 56.

²⁸ “Si China quisiera proporcionar a sus familias el número de automóviles que los Estados Unidos proporcionan a las suyas, se transformaría en un inmenso aparcamiento contaminado. Nada se movería.” Así lo expresa Leonardo Boff en ob.cit., p. 14.

c) *La pobreza y la Iglesia como factores del descontrol de la natalidad*

Los que defienden que la superpoblación es la causa principal de la devastación de la tierra identifican como sus principales factores a la pobreza del Tercer Mundo y, en gran medida, al rol de la Iglesia en su prédica de rechazo a toda forma de anticoncepción. El control de la natalidad es un tema sobre el que confluyen opiniones encontradas. La situación actual es diferente si se trata de países pobres o ricos. Puede concluirse que los países pobres tienen altas tasas de natalidad porque suelen faltar en ellos tres elementos decisivos para mantener el control: la secularización, la tecnologización y la emancipación de la mujer. En los países desarrollados, en cambio, la libertad que permite una economía floreciente ha contribuido a profundizar las luchas sociales y culturales que, por ejemplo, han llevado a cabo las mujeres sobre todo desde la segunda mitad del siglo XX. La educación laica, cada vez más difundida en las sociedades consumistas, aleja los fantasmas más reduccionistas de la representación femenina. La mujer no sólo está para garantizar la formación de la familia y su aumento, sino para muchas otras posibilidades de vida. El número de mujeres que ocupan lugares estratégicos en la cultura y en la política actual se ha engrosado notoriamente en las últimas décadas. Este es uno de los elementos operantes en el descenso de la tasa de natalidad del Primer Mundo.

Este nuevo imaginario de lo femenino trasciende las fronteras de los países ricos pero no puede, sin embargo, concretarse cuando imperan situaciones de marginación y pobreza graves. Por un lado, porque la inserción en la sociedad dinámica del trabajo y de la cultura se torna cada vez más competitiva y elitista y, por otro, porque hay un gran déficit educativo que incluye, como no podría ser de otro modo, la educación sexual. A esto se le debe sumar la presencia de la Iglesia con su dogmática anticonceptiva y anticontrol de la natalidad. La Iglesia del papa Juan Pablo II recomienda “esperar el fin natural del crecimiento

poblacional”. En la jornada por la vida del 3 de febrero de 2002, Juan Pablo II afirmó que la ciencia ya ha demostrado que el embrión es un individuo humano que posee su propia identidad desde la fecundación. Pero, curiosamente, la lucha contra el control de la natalidad no se hace desde la fe sino desde la ciencia.

d) Desarrollo sostenible

La expresión “desarrollo sostenible” o “desarrollo sustentable” se usa por primera vez en el plano internacional en la década de 1980. La idea del desarrollo sostenible o sustentable introdujo gradualmente la idea del porvenir del planeta, de los seres humanos en su capacidad de supervivencia y de la necesidad de salvaguardar el patrimonio común de los elementos. En este contexto puede definirse el desarrollo sostenible como aquél que satisface las necesidades del presente sin comprometer la habilidad de generaciones futuras de satisfacer sus propias necesidades. El problema de esta definición reside en que uno de sus términos, “necesidades”, puede ser entendido de muy diferentes modos. ¿Cuáles son las necesidades del presente? Y ¿Las necesidades de quién?, ¿del joven de las clases altas de los países ricos o las de los jóvenes pobres de los países subdesarrollados? Porque evidentemente no serán las mismas. ¿Y las necesidades de las generaciones futuras? ¿Cuáles serán? El principio deja en la más absoluta ambigüedad el asunto, como no podía ser de otro modo, tratándose de una declaración internacional que tiene que conformar un poco a todos.

El tema del desarrollo es central en el debate ecologista porque desde los tiempos modernos las crisis ecológicas se encuentran subordinadas a la economía. La economía moderna se ocupa de racionalizar la producción. Desde el siglo XVIII, el impulso por aumentar cada vez más la producción de bienes estuvo acompañado de la promesa de emancipación definitiva de la escasez. En el momento en

que el carbón reemplaza a la madera y la turbina eléctrica termina con la actividad de los molinos de agua, el ser humano puede hacer desaparecer por primera vez, y cree que para siempre, la crisis de escasez natural, ocasionada por el clima o las malas cosechas. Pronto se vio que ésta no era una conjunción necesaria, que podía aumentar la producción de bienes y también la escasez. Más todavía, se vio que la organización político-social que ha propugnado el liberalismo y que hoy es hegemónica, basada fundamentalmente en el interés privado regulado por el mercado, ha sumido a decenas de millones de personas en la escasez más alarmante. Como bien afirma la ensayista y ecologista francesa Dominique Simonnet, éste es un modelo que en sí mismo constituye una calamidad más cruel que la de la meteorología.²⁹

Un modelo de desarrollo supone pautas para producir, trabajar, consumir, generar cultura, educar y socializar a los más jóvenes. El modelo actual de desarrollo hegemónico neoliberal mide el desarrollo en términos del producto bruto interno de los países. No se pregunta por la distribución de la riqueza y, en muchos casos, no tiene en cuenta el impacto ambiental de las medidas económicas tendentes a engrosarlo. Por ello, está muy lejos de ser una concepción de la economía en la que la prudencia (*prhonesis*), como quería Aristóteles, actúe como reguladora de las acciones humanas. En la actualidad, el culto al libre mercado ha conquistado todos los espacios vitales, es decir, los ha vuelto mercantilizables (así lo testimonian expresiones como “mercado del arte”, “oferta cultural”, “mercado educativo”, “gasto en salud”, “costos del desarrollo” y otras).

Desde la perspectiva ecologista, se intenta pensar un modelo de desarrollo que tenga como meta la vida decente y el bienestar emocional de la mayor cantidad de gente posible. Sin embargo, no es posible ignorar que esta aspiración es en sí misma problemática, que definir “el bienestar emocional” nos vuelve a sumir en las mismas ambigüedades

²⁹ Cfr. SIMONNET, Dominique, (1980) *El Ecologismo*, (trad. Pilar Sentis), Barcelona, Gedisa.

que la definición de las “necesidades vitales”. No obstante, hay posiciones que intentan sortear estas ambigüedades dándole una dimensión más amplia a la semántica del desarrollo.

e) Desarrollo y libertad en la concepción de Amartya Sen

Las reflexiones del Premio Nobel de Economía 1998, el indio Amartya Sen, son muy reveladoras en este debate por el desarrollo. Sen sostiene que la educación, la democracia y la modernidad son las que derrotan la natalidad salvaje. No se puede curar el planeta tierra sin resolver el problema de fondo del hambre y la pobreza. No basta, según Sen, con definir el desarrollo sólo en términos de satisfacción de necesidades, también es necesario tomar como parámetro más amplio el incremento de la libertad humana.

El acento en el tema de las libertades humanas contrasta con las visiones más reduccionistas del desarrollo, que identifican el crecimiento con el producto nacional bruto, la industrialización, la renta per cápita y los avances tecnológicos. Evidentemente se trata de factores que pueden coadyuvar a la ampliación de las libertades, pero no son suficientes pues éstas dependen de otros determinantes, como las instituciones sociales y económicas (salud, educación, transportes, etcétera) y el cumplimiento efectivo de los derechos humanos y políticos. Sostiene A. Sen al respecto:

(...) El desarrollo exige la eliminación de las principales fuentes de privación de libertad: la pobreza y la tiranía, la escasez de oportunidades económicas y las privaciones sociales sistemáticas, el abandono en que pueden encontrarse los servicios públicos y la intolerancia o el exceso de intervención de los estados represivos (...) a veces la falta de libertades fundamentales está relacionada directamente con la pobreza económica, que priva a los individuos de la libertad necesaria para satisfacer el hambre, para conseguir un nivel de nutrición suficiente o tener una vivienda aceptable y para disponer de agua limpia o de servicios de saneamiento. En

otros casos, la privación de libertad está estrechamente relacionada con la falta de servicios y atención social públicas.³⁰

Las libertades mencionadas se encuentran, según el economista indio, entre los elementos constitutivos del desarrollo porque son la base para decidir si vamos a poner el acento sólo en la riqueza económica o, de un modo más amplio, en la vida que deseamos tener y los valores sobre los que anhelamos construirla. Obviamente que la riqueza económica opera como posibilitante de esa vida que es objeto de nuestro deseo. Pero esta relación no debe ser entendida como la de una causalidad férrea. Es preciso comprender el carácter limitado y eventual de esta relación, afirma Sen. Se precisa investigar más a fondo los fines y los medios del desarrollo para comprenderlo mejor. Con esto el indio parece suscribir aquello que afirmaba Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*: “La riqueza no es, desde luego, el bien que buscamos, pues no es más un instrumento para conseguir otro fin”. No es sensato, sostiene el célebre economista, concebir que el crecimiento económico tiene un fin en sí mismo. La propuesta de Sen es que el éxito de las sociedades tiene que evaluarse desde las libertades fundamentales de las que participan sus integrantes.

El aumento de la libertad potencia la capacidad de los individuos para ayudarse a sí mismos y a los demás recíprocamente. “Existen razones para concebir la pobreza como la privación de capacidades básicas y no sólo como una renta baja”.³¹ En lo que se refiere a la relación entre renta y mortalidad, el autor destaca lo notable que es que el grado de privación de algunos grupos de los países más ricos sea comparable al que padecen en el Tercer Mundo. Por ejemplo, Sen propone el caso de los afroamericanos en Estados Unidos. Los afroamericanos, como grupo, no tienen más probabilidades de llegar a una edad avanzada, de hecho, tienen menos que las personas nacidas

³⁰ SEN, Amartya (2000), *Desarrollo y Libertad*, (trad. Esther Rabasco y Luis Tohaira), Buenos Aires, Planeta, p. 20.

³¹ *Ibidem*, p. 37.

en las economías inmensamente más pobres de China o del Estado indio de Kerala (o de Sri Lanka, Jamaica o Costa Rica). De hecho, en China y en Kerala las personas viven claramente más que los afroamericanos en el sentido de que sobreviven hasta edades más avanzadas. “No se trata entonces de que los americanos negros sufran una privación relativa a la renta per cápita frente a los americanos blancos, sino que también sufren privaciones de otras libertades, que los indios de baja renta de Kerala y los chinos, por las cuales no pueden llegar a una edad avanzada. Entre los factores causales que influyen en estos contrastes (es decir, entre los niveles de vida valorados en función de la renta per cápita y los niveles de vida valorados en función de la capacidad para sobrevivir hasta edades avanzadas) se encuentran las instituciones sociales y las relaciones en el seno de la comunidad, como la cobertura médica, la sanidad pública, la educación escolar, el orden público, el grado de violencia, etc.”. ³² No sólo los factores a los que reduce el desarrollo la perspectiva más liberal, como la renta per cápita, son generadores de libertades. Es posible, explica Sen, que “los ciudadanos de Gabón, Sudáfrica, Namibia o Brasil sean mucho más ricos desde el punto de vista del PNB per cápita que los de Sri Lanka, China o el estado indio de Kerala, pero la esperanza de vida de los segundos es muy superior a la de los primeros”³³. No se trata de criticar los mecanismos de regulación de los mercados en la concepción de un desarrollo notable, sino de ampliar esta perspectiva con otros elementos que muchas veces se desatienden por no comprender que el desarrollo es un “proceso integrado de expansión de libertades fundamentales relacionadas entre sí”.³⁴

El enfoque del premio Nobel indio indica entonces que la libertad no sólo es el fin primordial sino también el medio principal del desarrollo, su papel constitutivo y su papel instrumental, respectivamente.

³² *Ibidem*, p. 41.

³³ *Ibidem*, p. 22.

³⁴ *Ibidem*, p. 25.

En esta línea de análisis que desarrolla Sen se inscriben las consideraciones del pensador francés Edgar Morin acerca del desarrollo. El sentido estrictamente técnico y economicista del desarrollo provoca el agravamiento de dos pobreza, una material, que afecta a millones de excluidos, y otra, espiritual, que afecta también a millones de personas. Sin las ideas éticas conductoras de solidaridad y responsabilidad, no hay desarrollo posible. Es preciso humanizar el desarrollo, integrando la ética. Lamentablemente, afirma Morin, la ciencia, la técnica y la economía han nacido y se han desarrollado en los márgenes de la ética. La regulación ética requiere una ayuda de la política, más aún, sin ella, sería imposible. Hoy por hoy se requeriría de una regulación a nivel planetario, pues podrán prohibirse el cultivo de células embrionarias con finalidades médicas, como en Francia, pero está autorizado en Gran Bretaña o en Estados Unidos. En el fenómeno del cambio climático que nos afecta en la actualidad no sólo basta con los ajustes regulatorios en algunos países. Sobre todo, cuando en otros no se cumplen o simplemente los rechazan, como es el caso de Estados Unidos y su negativa a poner en práctica el Protocolo de Kyoto de 1997. Junto a la economía, son la técnica y la ciencia los tres motores del porvenir de las sociedades humanas. Pero mientras la lógica de la rentabilidad esté a la cabeza de todas las consideraciones, no podremos evitar las consecuencias de degradación humana y natural a la que estamos actualmente sometidos.

En el intento por subordinar el desarrollo económico al desarrollo humano, y en vistas a un futuro sostenible, Morin propone los siete saberes capitales para la Educación del futuro: 1) la crítica del conocimiento para evitar el error y la ilusión a la que pueden conducir las variadas ideologías; 2) la ampliación de la comprensión de los fenómenos hacia el contexto global, multidimensional y complejo; 3) la enseñanza de la condición humana; 4) la enseñanza de la identidad terrenal; 5) la enseñanza para enfrentar y asimilar las incertidumbres, como el elemento propio del futuro; 6) la educación para comprender y

no para acumular información; y 7) la enseñanza de la ética del género humano. En esta propuesta se resume la aportación de Morin para la UNESCO y ella forma parte del proyecto transdisciplinario “Educación para un futuro sostenible”.³⁵

La Organización de las Naciones Unidas comenzó a ocuparse del tema del desarrollo a partir de la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social que se llevó a cabo en Copenhague en 1995. Allí se planteó como eje de la reunión la inaceptabilidad de la brecha que se registra entre los países del norte y los del sur respecto del crecimiento de la prosperidad material. En Latinoamérica, más de doscientos millones de personas viven en condiciones de pobreza y de estos doscientos millones casi cien lo hacen en condiciones de pobreza extrema. Este fenómeno constituye un escándalo moral, además de una peligrosa amenaza a la paz social y a la estabilidad política de la región. Es escandaloso porque el continente dispone de recursos naturales y de acceso a tecnología suficientes para satisfacer las necesidades básicas y porque el bienestar, el alto nivel de vida y el confort se reducen al usufructo de una minoría.

f) *Ecología política y desarrollo sostenible*

Ante la constatación de que el modelo de desarrollo aplicado en los países dominantes (después de la Segunda Guerra Mundial) consumía muchas materias primas y generaba demasiados desechos, los teóricos del eco-desarrollo propusieron una suerte de regulación de la economía a través de las comunidades locales. Más allá de la factibilidad de la propuesta, lo importante a tener en cuenta es el sesgo marcadamente

³⁵ Cfr. MORIN, E., (2002), *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, (contribución a la reflexión internacional sobre cómo educar para un futuro sostenible), (trad. Mercedes Vallejo-Gomez), Buenos Aires, Nueva Visión. La misma perspectiva la desarrolla en *Tierra Patria* (2004), (trad. Ricardo Figueira), Buenos Aires, Nueva Visión.

crítico respecto del dinamismo del liberalismo económico. La “ecología política” surge en el contexto de crítica a los modelos insostenibles de desarrollo económico, con pretensiones de constituirse como una ciencia de la especie humana, la única especie que es al mismo tiempo social y política. El problema del desarrollo sostenible es uno de los desafíos posibles de toda política, según defienden sus fundadores. Escoger la vida en el planeta y la sobrevivencia de los humanos significa elegir el desarrollo sostenible. De ello se deriva que no sólo la ecología es política, sino que toda política es una buena o mala ecología aplicada.³⁶ Todas las corrientes que se han agrupado en torno a la “ecología política” se caracterizan por el antiproductivismo y el antiestatismo, ideales que se intentan conjugar con los de autoexpresión o autonomía social.

Naciones Unidas define el modelo de desarrollo sostenible del siguiente modo: “Un modelo de desarrollo que permite satisfacer las necesidades de una generación, comenzando por los más desposeídos, sin comprometer la capacidad para las generaciones futuras, de satisfacer sus necesidades”. Es cierto que se trata aquí, como en el informe mencionado más arriba, de un criterio de la justicia mínima, pues las necesidades entre ricos y pobres no son las mismas. Pero ésta es la definición que han adoptado las conferencias internacionales, desde Río hasta Beijing. De cualquier modo, está claro, según se dijo en el prefacio del Informe de 1994 del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), que se trata de un desarrollo “que no sólo suscite un crecimiento económico sino que también distribuya equitativamente sus beneficios, que regenere el medio ambiente en lugar de destruirlo, que fomente la autonomía de las personas en lugar de marginarlas; un desarrollo que otorgue prioridad a los pobres, que amplíe sus opciones y oportunidades y que prevea su participación en las decisiones que

³⁶ Sobre las relaciones entre ecología y política, véase LIPIETZ, A., (2002), *¿Qué es la ecología Política? La gran transformación del siglo XXI*, (trad. de Cristina Hurtado G. y Pedro Miras C.), Buenos Aires, Editores Independientes.

afectan a sus vidas; un desarrollo que favorezca a los seres humanos, a la naturaleza, a la creación de empleos y a la mujer”.

En un concepto amplio de desarrollo se pueden distinguir seis dimensiones: la política, la económica, la social, la ecológica, la cultural y la ética. Pero nos encontramos ante el problema de que del mundo del presente, el mundo de las “economías de mercado” –sin duda las más eficientes para crear riqueza, pero injustas para distribuirla– está pasando al de las “sociedades de mercado”, en las que prevalece una cultura materialista y economicista y en la que el “tener” vale más que el “ser”. En consecuencia, las personas se convierten en esclavas de las cosas.³⁷ Este fenómeno se da paralelamente con un aumento del individualismo que conforme va creciendo produce el rechazo a todo tipo de regulaciones colectivas, provengan o no del Estado. La adquisición de bienes de consumo se ha convertido en la meta última del individuo.

¿En qué medida, entonces, pueden valer en esta cultura las nociones de “justicia social”, “bien común”; “solidaridad” y “derechos humanos”? Es patético constatar que la realidad económico-social prevaleciente en nuestros días posee, cada vez más marcadas, las siguientes características: ampliación de los procesos de privatización y desregulación de la economía; manejo de la economía que es cada vez menos nacional, aun para las grandes potencias puesto que las decisiones importantes dependen mucho más de fuertes grupos financieros que de los gobiernos; el conocimiento y la información, que se han convertido en propulsores de la producción y han disminuido la importancia relativa de las materias primas y de la mano de obra; la inestabilidad laboral, provocada por los cambios tecnológicos; el crecimiento desigual de la economía mundial. En síntesis, la economía de mercado ha dado muestras de su eficiencia para crear riqueza, pero

³⁷ Cfr. AYLWIN, P., “Los desafíos éticos de América Latina y del mundo en desarrollo”, p. 105 y ss. Para analizar los alcances del concepto de desarrollo, véase KLIKSBURG, Bernardo (comp.) (2002), *Ética y Desarrollo. La relación marginada*.

también ha dejado muy en claro su capacidad para distribuirla injustamente, el deterioro medioambiental por una explotación indiscriminada de los recursos naturales y la falta de educación planetaria respecto a la conservación de la biodiversidad. Este es un panorama sombrío para pensar en escenarios de cambio.

Cabe destacar que en los foros internacionales, Estados Unidos ha rechazado sistemáticamente hablar del eco-desarrollo. En la conferencia de Río, en 1992, Bush proclamó: “Nuestro modo de vida no es negociable”. El término ecodesarrollo fue convertido en tabú tan pronto como se advirtió que implicaba la idea de terminar con el libre mercado y sugería la prohibición de la explotación de un territorio por otro. Por eso, se dice que “desarrollo sostenible” es el término políticamente correcto para reemplazar al “eco-desarrollo”.

1.3 La globalización de la problemática ecológica

a) *Otro futuro es posible*

En el ámbito de la política internacional, un primer despertar de la conciencia de la crisis ecológica lo constituyó el famoso Club de Roma, a través de su informe del año 1972. El Club de Roma (organismo no gubernamental que manejaba fondos provenientes de los capitales industriales de Europa y que tenía interés en el futuro del desarrollo) había convocado a un grupo de científicos e intelectuales para que diseñaran un *Modelo del Futuro del Mundo*. Sus autores, entre otros, Donella Meadows, eran miembros del influyente Instituto Tecnológico de Massachussets (MIT). Las posiciones catastrofistas recibieron un fuerte impulso de esta publicación ya que el modelo del MIT reconocía algunas teorías, como las de Paul Ehrlich, caracterizada en párrafos anteriores. Los supuestos de los cuales partía el modelo eran muy criticados: la idea de la búsqueda de equilibrio como estado ideal del

sistema, la inmovilidad política de todo el mundo, la idea de un mercado eficiente en la asignación de recursos, el considerar a todo el mundo como un solo sistema, etcétera. Aquel fue el primer documento académico en el que se basó el ambientalismo y, aun cuando su capacidad predictiva fue escasa, su mérito fue el de contribuir a formar el proceso de concientización ambiental. Lo positivo es que a partir de ese momento quedó claro que los recursos tienen límite, que no todo es renovable, y que el crecimiento indefinido choca con la imposibilidad de universalizar un modo de vida digno. Con estas bases, la reunión de 1972, cuya financiación, (por una de esas paradojas del capitalismo avanzado), estuvo a cargo Volkswagen, Fiat y Ford, desenmascara la doble ideología en que se asentaba el mito del progreso; a saber, la convicción de la infinitud de los recursos naturales y la de la infinitud del tiempo de vida del planeta.

Luego, en 1974, se celebró en Roma la “Conferencia Mundial sobre el Hambre” bajo los auspicios de la Organización para la Alimentación y la Agricultura (FAO) de las Naciones Unidas. En una de sus conclusiones se anunciaba el final del hambre en el mundo en un plazo no mayor que un decenio. Tres décadas después, el problema del hambre está aún muy lejos de resolverse. Pero lo que sí se ha producido desde entonces es un engrosamiento importante de otro de los factores fundamentales de la degradación del ambiente: el complejo industrial-militar.

Las Naciones Unidas ya habían tomado bajo su égida el tema de la protección ambiental dos años antes, en 1972. Pero la experiencia muestra que las buenas intenciones sobrepasan los programas de acciones concretas que siempre terminan siendo sabotados por los países desarrollados. En el ámbito internacional, hay que destacar también el informe preparado por Bárbara Ward y René Dubos para la conferencia del Medio Ambiente que se llevó a cabo en Estocolmo: “Una

sola Tierra”. El trabajo tenía un acento bastante deprimente.³⁸ Otro informe significativo del momento fue el del ex-canciller alemán Willy Brandt, conocido por eso como Informe Brandt, aunque su verdadero título es “Norte/Sur: un programa por la supervivencia”. Brandt desarrolla allí los nexos entre los problemas ambientales y los del desarrollo.

Posteriormente, en 1987, aparece el trabajo de una comisión encabezada por Go Harlen Bruntland, ex Primer Ministro de Noruega que produjo el libro *Nuestro futuro común*. Esta publicación servirá de plataforma a la reunión de Río de Janeiro, de 1992. Su mayor importancia radica en haber definido el término “desarrollo sostenible”.

No todas las voces coinciden en los diagnósticos catastrofistas. En los años sesenta, la antropóloga danesa Ester Boserup refuta muchas de las alarmantes hipótesis malthusianas al sostener que el crecimiento de la población era beneficioso y necesario. En la misma línea de análisis, está el libro de Julián Simon, *El último recurso*, aparecido en 1981, donde se cuestionan explícitamente los planteos de Ehrlich. Para Simon, igual que para Boserup, el crecimiento de la población no sólo es necesario sino que también es esperable para mejorar la situación social. Ambos autores creen en el porvenir de un mundo donde el crecimiento de la población se reduzca naturalmente cuando ésta haya alcanzado el nivel de consumo adecuado. Pero el embate más decidido contra las corrientes catastrofistas lo dio a fines de la década del setenta, el libro titulado *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*, de James Lovelock.

Según la hipótesis de Lovelock, el mundo funciona como un solo ecosistema, integrado, interrelacionado y autorregulado. La teoría Gaia prendió rápidamente en los movimientos pacifistas de los setenta y también abonó las posiciones más radicalizadas del ambientalismo

³⁸ WARD, B., y DUBOS, R., (1972) *Una sola Tierra*, México, FCE.

profundo.³⁹ Por aquellas décadas se produjo además un fenómeno social que identificó tanto a países desarrollados como subdesarrollados, si bien por diferentes motivos: el fenómeno del *baby boom*. Nunca como antes se manifestaba una euforia semejante por traer niños al mundo. El *baby boom* de la posguerra fue, sin duda, un modo de celebrar la paz y el retorno a la vida. Después de la gran depresión, un renovado optimismo parece renacer y alentar el deseo de multiplicarse en una escala hasta entonces desconocida. Ciertamente, los países del norte del mundo contribuyeron a la explosión demográfica hasta la década de los setenta, pero el aumento no fue decisivo para el total de la población mundial. La tasa de fertilidad femenina es, desde hace por lo menos tres décadas inferior a 2,1 (dos hijos, un poco más, por cada mujer), es decir, una tasa que los demógrafos denominan tasa de sustitución (de los dos progenitores) o tasa de mantenimiento, que es la que permite la estabilidad de la población. Es decir que la bomba demográfica ha estallado sobre todo en los países subdesarrollados, de Asia, África, América Latina y Oriente próximo islámico.

La fecundidad alta y una mortalidad más bien baja ocasionan un rápido crecimiento, que llega a duplicar la población más o menos cada treinta y cinco años. Desde 1950 la población de la India (que entonces era de 358 millones) se ha multiplicado por dos en sólo treinta y dos años y se presume que volverá a duplicarse entre 2040 y 2050, habiendo superado los mil millones a finales del siglo xx. Amartya Sen señala que el presente ritmo de desarrollo económico que tienen indios, chinos y poblaciones del África subsahariana supondrá una amenaza

³⁹ El movimiento *hippie*, mayo del 68, las revoluciones populares latinoamericanas, la independencia de las colonias africanas, que dejan al desnudo la barbarie del colonizador inglés, la oposición en América a la política de Estados Unidos, una de cuyas caras visibles la constituyen las industrias bananeras y petroleras, fueron otros tantos factores que contribuyeron a una vitalidad revolucionaria. Sin embargo, cabe destacar, como indica Dominique Simonnet, que el término ecología fue ignorado por la inmensa mayoría de los que participaron de la revuelta estudiantil de Mayo del 68 y que Rudi Dutschke, uno de los líderes de aquella gesta, se acercó a los planteos del ecologismo recién poco antes de morir. Cfr. SIMONNET, D., *El Ecologismo*, México, Gedisa, 1983, p. 18.

para el medio ambiente, incluso superior a la que producen los países ricos. En los países subdesarrollados el crecimiento de la tasa de natalidad tuvo otros estímulos, más ligados a razones estrictamente biológicas, que luego se traducen en el plano existencial, como la eliminación de varias enfermedades endémicas (malaria, viruela, tuberculosis) que habían diezmando a generaciones completas.

b) La crisis del triunfalismo y la institucionalización del preservacionismo

El triunfalismo entraría en agonía a partir de 1973, con la crisis del petróleo. Cuando, en 1973, la OPEC (Organization of the Petroleum Exporting Countries) declara un aumento generalizado en los precios del crudo se desata en todo el mundo una histeria conservacionista por los combustibles. Los seres humanos descubren que los recursos naturales no sólo tienen límites físicos sino también políticos y económicos. La posibilidad de sufrir una crisis en los recursos naturales se hace una realidad y con ella se anuncia un colapso económico y político de consecuencias imprevisibles. Además, la globalización de la economía neoliberal, el debilitamiento del Estado y la privatización generalizada de los sectores de la economía cuestionan, cuando no eliminan, las barreras que frenan la explotación de los recursos naturales. Actualmente son las multinacionales petroleras, madereras y de *agrobussines* las que dictan las políticas de explotación de los recursos naturales. Poco pueden hacer los países desarrollados frente a los conglomerados internacionales. Se habla de la deforestación del Amazonas pero no parece posible que fuera a detenerse. Después de la caída del Muro de Berlín y el desencanto frente al socialismo realmente existente, que puso en evidencia que su situación ambiental era tan desastrosa como la del capitalismo, ¿quién sino el ambientalismo podría salvar el mundo?

Hacia fines de los sesenta, de todos los movimientos que apuntaban a un ideal de conservación, algunos se institucionalizaron como organizaciones no gubernamentales, otros alcanzaron una dimensión internacional, como Greenpeace, Earth First, Amigos de la Tierra o Conservación Internacional. Greenpeace nació a principios de los setenta a partir de un grupo de jóvenes profundamente afectados por la Guerra de Vietnam –guerra en la que por vez primera se ataca directamente al ambiente. En 1970 en Estados Unidos se proclama el Día de la Tierra y a partir de los ochenta, la mayor parte de los políticos de Occidente introducen algún elemento ambientalista en sus plataformas electorales. Mientras tanto, en Europa se creaban los partidos verdes. El partido verde inglés se creó en 1973, el alemán en 1980; luego aparecieron movimientos similares en Francia, Bélgica, España, Italia y en casi toda Europa. Pero solamente en Alemania, los verdes alcanzaron una importante representación política.

Las tácticas generalmente aceptadas del ecologismo, sobre todo del europeo, son: resistencia civil, mucha exposición en los medios de comunicación, afiliación de gran cantidad de miembros a los que no se les exigen grandes contribuciones, integración a redes internacionales de activismo, formación de *lobbies* muy activos y búsqueda de poder político directo.

En cuanto a los movimientos ambientalistas latinoamericanos se pueden clasificar en movimientos de base, los técnicos de apoyo profesional y los de escala nacional e internacional. Pero por lo general el ambientalismo responde más a la primera categoría. En el sur de Brasil, Ciudad de México y Buenos Aires existen la segunda y tercera categoría. En otros lugares, la insuficiencia de sus planteos políticos los llevó a perder adeptos. La actitud más naturalista que social que, por ejemplo, siempre ha tenido Greenpeace le ha ocasionado más de un problema en el Tercer Mundo.⁴⁰

⁴⁰ No hace mucho Greenpeace intentó parar en la Argentina la construcción de un gasoducto que en su opinión amenazaba el hábitat del *yaguareté* o jaguar, sin reparar

c) *Ecologismo y ambientalismo*

Por fuera de los sectores en los que se ha dividido el ecologismo, este término será usado para hacer referencia al movimiento cultural –más que político y social– que nace en el siglo XX impulsado, como se dijo, por una conciencia que por primera vez siente la amenaza de la extinción de la vida en su totalidad.

Hasta el siglo XX, el ser humano no podía producir cambios que alteraran irreversiblemente ciertos procesos naturales. Su capacidad de acción y de transformación del medio era bastante limitada y poco profunda. En el ritmo de producción premoderno nada podía despertar la sospecha de que la naturaleza podía tener límites, por eso, la cuestión de la finitud se revela aquí fundamental. La creencia en la inagotabilidad de los recursos habilitó una expoliación desmesurada de la tierra. De alguna manera, el “ecologismo” y su afán conservacionista testimonian la conciencia de la finitud en el campo de la ciencia. El ser humano ha descubierto que los recursos no son ilimitados, que la naturaleza también “puede morir” y no precisamente en el sentido que Heidegger le otorga a esta expresión, sino en el más lato y brutal de su desaparición. La conciencia ecologista que impulsa este movimiento estará dirigida entonces al conservacionismo o proteccionismo de la tierra y de nuestra vida en ella.

El ser humano se percata de que el mundo debe ser protegido, de que lo que está en riesgo es su posibilidad de supervivencia (se busca conservar aquello valioso que se cree que se va a perder). Ecologismo, conservacionismo o proteccionismo, detrás de todos estos “ismos” está en juego la idea de “salvación”. Aunque los tres no expresan lo mismo, todos ellos han nacido de la conciencia desencantada de la era

en que en la zona se desarrollaba una antigua disputa por la tierra entre los indígenas y las plantaciones azucareras y que el verdadero enemigo del animal eran precisamente los indígenas.

industrial, una conciencia que fue asumiendo diferentes roles en las últimas décadas.⁴¹

“Ambientalismo”, por su parte, es otra palabra que, unas veces es usada con el mismo significado que ecologismo y otras no, incluso en ocasiones son presentadas como antagónicas por los teóricos de la ecología. No entraré en esta distinción sino en la que ofrece la etimología de la palabra “ambiente”. Una manera de definir la ecología es, como ya se apuntó, caracterizarla como ciencia del ambiente o, para decirlo con más precisión, de las relaciones que tienen entre sí los elementos que conforman un ambiente, un ámbito, un hábitat. María Moliner enseña que “ambiente” viene del latín, de “ambiens, -entis” y que significa “circundante”; además señala la procedencia de “ambire”, cuyo prefijo “amb” quiere decir alrededor, e “ire”, ir. Así “ambiente” es lo que va (nos va) alrededor, junto con nosotros. En otros sentidos, “ambiente” se aplica también “al fluido que rodea un cuerpo: ‘aire’, ‘atmósfera’, el medio en que se respira”. El ambiente puede ser puro, perfumado, hediondo, irrespirable.

La palabra “ambiente” también remite al conjunto de “circunstancias” morales que rodean a una persona e influyen en su desarrollo o comportamiento, es decir, “ambiente” es aquí tomado como círculo, escenario o mundo de una persona, animal o cosa. Como verbo, “ambientar” es preparar el lugar donde ha de exponerse o realizarse una cosa, un acto público, una fiesta, etcétera, también la acción de acompañarlos con cosas que predispongan favorablemente el ánimo de los presentes. De ahí, el sentido de expresiones como “haber ambiente” o “hacer buen o mal ambiente”. “Ambiente” es, en consecuencia, el elemento apropiado a cada cosa, su medio, su *oikos*. Por estas consideraciones, usaré los términos ecologismo y ambientalismo como

⁴¹ Puede haber formas del proteccionismo o conservacionismo que no sean precisamente ecologistas, es decir, que no tienen en su centro de preocupaciones e intereses la integridad del medio sino motivaciones particulares de distinta índole. De esto dan testimonio las circunstancias en las que nacieron las reservas naturales y sus continuadores, los parques naturales de los que se hablará más adelante.

sinónimos, pues entiendo que es de mayor relevancia filosófica la indagación en los ecos de los vocablos que la discusión ideológica en el campo de las diversas modalidades de la ecología.

El prefijo “eco” de ecologismo se fue instalando en el lenguaje periodístico y publicitario con el significado de “natural”, “orgánico”, como aquello que no pertenece al paradigma de explotación de la Tierra. El ambientalismo tiene también una posible explotación empresarial. Los medios inauguran la *new age*: comidas sanas, vida al aire libre, deportes. El capitalismo está en el corazón de estas transformaciones de todos los eufemismos que quieren borrar su estela de muerte. Pero eso, en tanto ideología, el ecologismo no basta por sí mismo para introducir un cambio en la existencia más allá de algunas conversiones aisladas, que en algunos casos hasta pueden derivar en sectas o al menos en actitudes muy sectarias, casi fundamentalistas, como los que sostienen el anatema del consumo de la carne u otras cosas por el estilo. Allí la dietética –sin que se justifique bien por qué– ocupa un lugar preponderante; y algo así como un nuevo régimen de imposición de los placeres, en términos de M. Foucault, comienza a tomar forma. En muchos casos, detrás de estos anatemas –el consumo de carne, de tabaco, etcétera– está la “buena conciencia” que fija los límites del bien y del mal. Comer carne queda del lado del mal mientras que alimentarse de vegetales es procurar el bien, sin advertir que la prohibición de comer carne, o el prejuicio de que “se es lo que se come”, cuando se sostiene fuera de un marco de significación religiosa es, por lo menos, una represión bastante ingenua y poco eficaz. En todo caso, habría que discutir si el “ser carnívoro” puede ser tenido o no como una estructura fundamental del ser humano.

d) *El nacimiento de la “ecología profunda”*

El ecologismo nace en la posguerra, en una atmósfera espiritual que osciló entre el catastrofismo y la euforia. El desencanto y el optimismo tenían sobradas razones para captar el ánimo de la sociedad. Se publican algunos libros que advertían sobre los problemas de la relación sociedad-ambiente. A partir de allí, el concepto de ambiente se ha incorporado al lenguaje y reemplaza en gran medida al de naturaleza. *El camino de la supervivencia* y *Nuestro planeta esquilado*, de los norteamericanos William Vogt y Henry Fairfield Osborne respectivamente son algunos de los más importantes. Ambos autores anunciaban sombríos presagios sobre las consecuencias del crecimiento demográfico y la consecuente utilización desenfrenada de los recursos naturales. Pero sus advertencias no tuvieron mucho eco en el momento y no llegaron a conmocionar a la opinión pública como era de esperar. Poco después, en los años sesenta, fue el libro *La primavera silenciosa* de Rachel Carson (1907-1964), una bióloga prestigiosa de Estados Unidos, que tenía varias publicaciones dedicadas a la biología marina y costera. Su libro fue el que mejor exponía la visión pesimista de los efectos que traería el crecimiento económico para el ambiente. En ese texto se encuentra, además, una crítica contundente a los “biocidas”, a los que Carson atribuía la responsabilidad de un futuro donde la mayor parte de los animales y vegetales habrían desaparecido de la faz de la tierra.⁴² Su obra ayudó a generar un cambio en la legislación y en la conciencia pública y, lo que es aún más importante, ayudó a comprender que la naturaleza es un todo complejo de partes íntimamente relacionadas.

En 1972, el montañista y naturalista noruego, Agner Naess, cobra celebridad por su ponencia titulada *The shallow and the deep. Long-*

⁴² El libro de Carson permitió que la lucha contra el DDT que comenzó a llevarse a cabo poco después, se hiciera más contundente y diera lugar finalmente a la prohibición del biocida en todo el mundo. Su prohibición posibilitó una recuperación de las elevadas tasas de morbilidad por malaria.

range ecology movements: a Summary, presentada en 1972, en Bucarest, en ocasión de la Tercera Conferencia sobre el Futuro del Mundo. Allí aparece el término de “ecología profunda”. Esta expresión designa un movimiento teórico que propugna un cambio radical en el modo de vida de las sociedades.⁴³ No se trata tanto, o no sólo, de un movimiento ambientalista, sino más bien de uno filosófico. Términos como “ecofilosofía” y “ecosofía” son comunes en sus escritos. La ecofilosofía, según Naess, es una teoría que contiene normas, reglas, postulados, enunciados sobre valores prioritarios e hipótesis concernientes al estado de los asuntos en el universo.

El cambio radical que impulsa tiene como lema fundamental “simple en los medios pero rico en los fines”. Los principios rectores de la ecología profunda son básicamente: el rechazo al antropocentrismo y su reemplazo por un ecocentrismo, la consideración positiva de un valor intrínseco de todas las formas de vida; la identificación entre diversidad natural y diversidad cultural; un ideal de autorrealización que se resume en la consigna “dejar-ser” (supuesto que el ser humano se autorrealiza en el cuidado del medio ambiente); y, finalmente, el rechazo a la racionalidad instrumental hegemónica. Un ejemplo concreto de ecosofía lo brinda la *biología de la conservación*, introducida por Michel Soulé a partir de 1985. Los axiomas de la biología de la conservación –la evolución es buena, la diversidad es buena– han sido tomados bajo inspiración de la ecología profunda. Esta modalidad de ciencia quiere asociarse a la *ecosofía*, aceptar valores de preservación y darse la obligación de actuar.

⁴³ La expresión “ecología profunda” fue introducida por Arne Naess en una publicación de la revista *Inquiry* 16, en Oslo, en el año 1973.

1.4 Ecología y Filosofía: una primera aproximación

a) *Las dimensiones filosóficas de la ecología*

“Ecología” proviene del sustantivo griego «*Oikos*» cuyo significado es “casa”, “hogar”. Pero el ser humano contemporáneo está a veces tan lejos de una vivencia originaria de la casa y los lazos “antropocósmicos” están tan relajados, que no se hace la experiencia del apego al universo de la casa. Todo espacio realmente habitado, sostiene Gastón Bachelard en su *Poética del Espacio*, lleva como esencia la noción de casa. La casa, “como el fuego, como el agua”, es una síntesis de lo inmemorial. La casa alberga la vigilia y el sueño: “es uno de los mayores poderes de integración para los pensamientos, los recuerdos y los sueños del hombre”. Nos ofrece las coordenadas para pensar tiempo y espacio, “el pasado, el presente y el porvenir dan a la casa diferentes dinamismos”. La casa une, “sin ella, el hombre sería un ser disperso”. La casa, además, nos protege de las tormentas del clima y de la vida, por eso, la casa es “cuerpo y alma”.⁴⁴

Además del sentido de habitación particular, “casa” tiene la connotación, más universal y originaria, de ámbito vital que nos cobija a todos, vivientes y no vivientes, y como tal, anterior y posibilitante de toda casa determinada. En el primer sentido, la casa es algo privilegiado para estudiar fenomenológicamente los valores de intimidad del espacio interior. Entre las virtudes primeras de la casa, Gaston Bachelard destaca la de revelar una adhesión, en cierto modo innata, a la función primera de habitar. “La casa es nuestro rincón en el mundo... nuestro primer universo... un cosmos. Un cosmos en toda la acepción del término (...) Todo espacio realmente habitado lleva como esencia la

⁴⁴ Cfr. BACHELARD, G., (1965), *La Poética del Espacio*, Buenos Aires, (trad. Ernestina de Champourcin), FCE, pp. 38-39. El pensador reprocha a los metafísicos que anteponen la condición de estar arrojados a un mundo a la de ser depositados en la cuna, ya que con ese enfoque –dice– se sostiene una metafísica de segunda posición.

noción de casa”.⁴⁵ En el segundo sentido, más universal, la casa se identifica con la tierra, o mejor dicho, con el “entre” del cielo y la tierra, puesto que es en el marco de esa pareja primordial desde donde toda casa debe concebirse. A partir de esta perspectiva, la ecología, en tanto intento por preservar la casa esencial, atañe a la existencia humana, y más aún, al ser, en un sentido fundamental. Por eso, pensar filosóficamente la ecología es repensar el “dónde” de la vida y de la historia de un modo radical. El sentido que el ser humano otorgue a la polaridad esencial “tierra-cielo” determinará, en última instancia, el “cómo” de su estar en el mundo.

Las dimensiones de carácter filosófico que entran en juego cuando se intenta pensar la ecología son múltiples: la epistemológica, la ética, la estética, la ontológica. En el plano del análisis epistemológico, la ecología ofrece interesantes perspectivas porque, en tanto disciplina científica, cuestiona las barreras rígidas que la “concepción heredada” de la ciencia suele levantar entre los saberes. Su objeto es complejo y múltiple y no habría, por ello, campo alguno del saber que no pudiera ser interpelado y atravesado por las cuestiones que ella plantea. Su misma configuración como ciencia nos obliga a reconsiderar el criterio epistemológico según el cual las ciencias se definen en la intersección de las coordenadas dadas por el objeto de estudio y por el método. En verdad, la ecología no tiene objeto de estudio claramente definido, en el sentido tradicional de la teoría del conocimiento. No hay una realidad exterior que se muestre como objeto, como lo puesto enfrente. El objeto de la ecología, en todo caso, es ese precario y fluctuante equilibrio en el que se da el juego de las relaciones de todos los seres vivos entre sí, y con su entorno. Como ciencia de ciencias, entonces, la ecología tiene que velar por que cada una de las disciplinas, en su particularidad, tenga presente su ineludible interrelación con las otras. Sólo de este

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 36-37.

modo la ecología actual puede incluir en su horizonte de problemas las preguntas que nos plantea el momento histórico actual del planeta.

Como dijimos, la extensión de su objeto hace de ella desde un principio, una ciencia de síntesis, que debe nutrirse del diálogo con las otras ciencias. No se trata de estudiar en forma aislada a los seres vivos y no vivos, por el contrario, la ecología debe considerar el sistema en el que el elemento en cuestión vive y con el cual guarda relaciones. Desde su nacimiento, entonces, lo propio del discurso de la ecología será la superación de la dualidad parte-todo y la puesta en foco de su interrelación. En este sentido, ya desde su inicio se constituye como una *episteme* obligada a rechazar la fragmentación del saber. Este rasgo unitario la convertirá en pauta de los estudios inter y trans disciplinares propios de la segunda mitad del siglo XX y que hoy constituyen una referencia metodológica de rigor a la hora de investigar cualquier tema.

El objeto de estudio de esta joven disciplina es siempre un “ecosistema”, es decir, un conjunto relativamente homogéneo y organizado de las relaciones recíprocas que unen a las especies entre sí y con el medio que habitan, por ejemplo, el ecosistema “chacra”, “bosque”, etcétera. Los ecosistemas encajan unos en otros de modo tal que, en conjunto, pueden ser vistos con la imagen de las muñecas rusas que se contienen unas en otras y la más grande de las cuales contiene a todas. En nuestro tema es la biosfera el ambiente planetario donde se desarrolla la vida la que correspondería a la muñeca más grande.

Desde la mirada epistemológica de *La estructura de las revoluciones científicas*⁴⁶, de Thomas Kuhn, la Ecología sería un punto de inflexión entre un viejo y un nuevo paradigma. El viejo paradigma de expropiación y explotación de la Tierra ha entrado en crisis, mientras que una nueva relación del ser humano con su entorno –que aún no ha

⁴⁶ Cfr. KUHN, T., (1990) *La estructura de las revoluciones científicas*, Buenos Aires, FCE.

tomado su forma teórico-práctica plena– comienza a recortarse en el horizonte de la historia. En la Ecología reside el gran desafío del presente, desafío que atraviesa tanto el plano de la teoría como el de la praxis, si es que podemos diferenciar estos planos sin perder de vista su interrelación necesaria.

Si partimos de la premisa de que el interés general que reúne a todas las variadas expresiones de la ecología puede resumirse en la preservación de la vida en el Planeta y en el cuestionamiento de nuestro “estar en el mundo”, entonces, la dimensión epistemológica reclamará un análisis ontológico, y tanto las ciencias llamadas duras como las sociales tienen que rendir cuentas ante ella. Esto haría que la ecología pudiera desempeñar algo así como un rol de contralor de todas las ciencias o ejercer una suerte de *vigilancia epistemológica*, para decirlo en términos de A. Bourdieu.

Asimismo, pensar la ecología requiere también replantear la cuestión ética, no sólo respecto de las responsabilidades que las realizaciones tecnocientíficas reclaman, sino también respecto de la relación del ser humano con la naturaleza, acerca de si le asisten derechos o no a esta última y, sobre todo, respecto de nuestra responsabilidad para con la preservación de la biodiversidad y la vida de las generaciones venideras. En su conocido libro *La ética de la responsabilidad, ensayo de una ética para la revolución tecnológica*, el filósofo alemán discípulo de M. Heidegger, Hans Jonas, afirma que es el descubrimiento de la vulnerabilidad de la naturaleza lo que da nacimiento a la ecología. La perspectiva ética que propone analizar debe dejar de lado toda limitación antropocéntrica, es decir, abandonar el rasgo propio de las éticas tradicionales, para poder extenderse así a toda la biosfera. Determinar qué clase de principios están a la base de esta nueva forma de eticidad que tiene a la naturaleza por objeto es un tema polifacético cuyos alcances se extienden desde el utilitarismo hasta el holismo. Dicho muy esquemáticamente, desde la convicción de la necesidad de salvar la tierra como condición necesaria para

asegurarnos la existencia futura hasta la posición que defiende los derechos propios de lo no humano en el marco de una idea de armonía del todo previa a nuestras vidas. Lo cierto es que esta extensión de la ética implica la previa aceptación de los derechos intrínsecos e inalienables de lo no-humano.

En las cuestiones medioambientales hay en juego también una sensibilidad estética, y por cierto no es éste un elemento menor. De esto dan testimonio las variadas formas de la publicidad que inundan ciudades y paisajes rurales privilegiando, en muchos casos, la visión del producto exhibido en detrimento del estilo del lugar. Se dan en ese campo de interacción entre lo estético y lo ético varias paradojas. Una de ellas es la que se genera a partir del turismo masivo. Cada vez más personas pueden visitar lugares que por su naturaleza o su historia son únicos y a los que hasta no hace mucho no podía accederse o al menos sólo podían unos pocos privilegiados que, por razones de cercanía o de superioridad económica, gozaban de paisajes vedados a las grandes mayorías. En el último siglo se ha producido un proceso de “democratización” que conlleva cada vez más la posibilidad de “acercar” los paisajes a cientos de miles. La masificación es, en este aspecto, un símbolo del progreso moderno porque produce la igualación de oportunidades. Pero, fácilmente se olvida que al mismo tiempo genera la depredación de los paisajes y de la arquitectura. Esto cuestiona los alcances del proceso democratizador, porque no sería ya democratizador si el precio de la depredación pone en riesgo lo que debemos donar a las próximas generaciones. Además, es preciso plantearse si la cuestión debe ser vista sólo del lado de lo humano y, peor aún, de lo humano tal como es en el presente. Dicho en otros términos, es preciso y urge problematizar los derechos a la profanación sin límite, como la que se produce en el sometimiento de los paisajes a la funcionalidad del mundo moderno.

b) *Las raíces del desastre ecológico*

Entre los elementos básicos que determinan el problema ecológico, existe coincidencia en destacar la lógica de la economía capitalista, cada vez más poderosa y concentrada, y su aliado, el cientificismo, derivados ambos de la raíz tradición judeo-cristiana común. Walter Benjamin da como título a uno de sus fragmentos póstumos *El capitalismo como religión*. Con esta expresión se indica que el capitalismo, más que la secularización de la fe protestante, es un fenómeno religioso que se desarrolla parasitariamente a partir del cristianismo. Entre sus características, Benjamin destaca que se trata de una religión cultural porque todo adquiere significado en el cumplimiento de un culto, y que se trata, además, de un culto permanente, al que no interrumpen los días de fiesta, un culto que no está orientado a la expiación sino que, por el contrario, es más bien culpabilizante.

Una monstruosa conciencia culpable que no conoce redención se transforma en culto, no para expiar en él su culpa, sino para volverla universal...y para capturar finalmente al propio Dios en la culpa...Dios no ha muerto, sino que ha sido incorporado en el destino del ser humano.⁴⁷

Los que piensan que la clave del proceso de explotación de la tierra está en el modelo capitalista de la economía de lucro que se gesta con el productivismo moderno y que aún domina la cultura occidental, pueden ofrecer argumentos más que convincentes en apoyo de su posición. Un análisis general deja ver que la dinámica capitalista industrial ha provocado el deterioro progresivo de la salud del planeta y la de sus habitantes. Es casi una verdad de perogrullo decir que una racionalidad como la que primó en Occidente, en la que lo importante no es tanto la ruina del capital natural sino el incremento del capital económico, debe necesariamente producir efectos lamentables para el equilibrio natural.

⁴⁷ BENJAMIN, W., (1994) *Discursos interrumpidos*, (trad. Jesús Aguirre), Barcelona, Planeta-De Agostini.

Dicho de otro modo, cuando la razón deviene globalmente razón instrumental están dadas las condiciones para que todo se convierta en medio y objeto de satisfacción del ansia consumista, *cuasi* vampiresca, de la civilización moderna.

En este contexto, la naturaleza se le presenta al ser humano, ante todo, como materia prima de la maquinación (*Machenschaft*). Tendremos oportunidad de ver que lo propio de ésta, tal como la piensa Heidegger, no reside en la existencia de máquinas y aparatos sino, más fundamentalmente, en una convicción que es previa a la máquina real, esto es, en la certeza de que todo es “hacible”.⁴⁸

Por su parte, hay quienes ven en las raíces judeocristianas una fuente del problema del desequilibrio ecológico. En verdad, la doctrina judeo-cristiana da lugar a dos lecturas opuestas; a saber, por un lado, la que sostiene que en ella se contienen los patrones legitimadores de la expropiación de la tierra por parte del ser humano y, por otro, la que argumenta que la *caritas*, entendida como núcleo del mensaje evangélico, sólo puede promover la amistad del ser humano con el resto de la creación y de ningún modo una relación de servidumbre. Pertenecen a esta última posición una vertiente muy importante de la filosofía latinoamericana de raigambre cristiana: la Filosofía de la Liberación y la Teología de la Liberación, que en el libro de Leonardo Boff, *Ecología, clamor de la tierra, clamor de los pobres*, encuentra una de las expresiones más ricas:

El discurso ecológico se estructura en torno a la trama de relaciones, interdependencias e inclusiones que sustentan y constituyen nuestro universo. Junto a la unidad rige también la diversidad. Esta coexistencia entre unidad y diversidad nos abre un espacio en el que podemos situar la concepción trinitaria y de comunión de la divinidad. (...)⁴⁹

⁴⁸ Cfr. HEIDEGGER, M., (2003) *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, (trad. Dina Picotti), Buenos Aies, Biblos, p. 113 y ss.

⁴⁹ BOFF, L., *Ecología...*, ob.cit., p. 197.

Cada una de las personas divinas está en cada una de las otras y todas en cada una y cada una en todas y todas están en todas y todas son solamente uno (*De Trinitate, VI, 10, 12*)

(...) Si Dios es comunión y relación, entonces todo en el universo vive en relación y todo está en comunión con todo en todos los puntos y en todos los momentos....

Los rasgos esenciales de la actitud antiecológica los presentaremos a continuación siguiendo las indicaciones de Boff, cuyas aportaciones destacan por su condición de teólogo cristiano y porque se ha dedicado con rigor al estudio de la ecología y a su relación con la Teología de la Liberación. Desde su perspectiva habría que considerar algunos puntos antiecológicos del judeocristianismo. En primer lugar, *el patriarcalismo*, raíz cultural común al Antiguo y Nuevo Testamento. El valor de lo masculino se impone en todos los planos relegando a la mujer y los valores asociados a ella casi exclusivamente al espacio de lo privado. Esto significa un reduccionismo y una agresión al equilibrio de los sexos y muestra un quiebre en la ecología social y religiosa. En segundo lugar, *el monoteísmo*, con su defensa de un principio único creador y provisor del universal, Dios. Esta convicción, dice Boff, llevó a combatir cualquier expresión religiosa que no aceptara este principio y, de algún modo, desacralizó el mundo al contraponerlo y distinguirlo de Dios.

(...) Debido a su polémica con el paganismo y su politeísmo, el cristianismo no supo discernir la presencia de las energías divinas en el universo y especialmente en el mismo ser humano. No tematizó suficientemente el carácter sacramental del mundo y de la historia. De hacerlo, habría creado un puente entre Dios y el mundo, pues todo habría quedado transido por la inefable presencia del Misterio.

Este planteo de Leonardo Boff nos recuerda la reflexión de Hans Georg Gadamer sobre la relación entre mito y razón en el marco de la ilustración que ha promovido el cristianismo. Pues el cristianismo ha impulsado en sus inicios una crítica radical del mito. Todo el mundo de los dioses paganos, afirma Gadamer, fue desenmascarado teniendo

presente al Dios del más allá de la religión judeocristiana. Todos los dioses que no eran el Dios único fueron considerados como falsos dioses, o seres diabólicos, precisamente porque eran dioses mundanos. Desde la perspectiva del cristianismo, el mundo se entiende como el falso ser del ser humano que necesita la salvación. Con la explicación racional del mundo se cierne sobre la ciencia la amenaza de una sublevación contra Dios, en cuanto que el ser humano tiene la arrogancia de ser, por sus propias fuerzas, y gracias a la ciencia, dueño de la verdad.

(...) El cristianismo ha preparado el terreno de la moderna Ilustración y ha hecho posible su inaudita radicalidad, que ni siquiera hubo de detenerse ante el propio cristianismo por haber realizado la radical destrucción de lo mítico, es decir, de la visión del mundo dominada por los dioses mundanos.⁵⁰

También en el plano político, el monoteísmo propició variadas formas de autoritarismo. El centralismo del poder cobró un sesgo aún más reduccionista al afirmar que únicamente el ser humano asume la representación de Dios en la Creación, porque sólo de él se dice que es a imagen y semejanza divina (Gn.1, 26). La creencia de que el ser humano prolonga el acto creador de Dios ubica a los humanos en una posición central que está negada para el resto de los seres.

De este factor se desprende el tercero de la lista, no menos importante: el *antropocentrismo*. «Sed fecundos, multiplicaos, llenad la Tierra y sometedla; dominad sobre los peces del mar, las aves del cielo... » (Gn. 1,28). Es sencillo desprender de aquí una invitación a la demografía ilimitada y a un dominio de la tierra también ilimitado. Esta dominación se detalla en el fragmento del Génesis donde se afirma: «Sed el miedo y el pavor de todos los animales de la tierra...ellos están en vuestras manos » (Gn. 9,2) y en el Salmo 8, donde se puede leer: «y lo hiciste [al ser humano] poco menos que un Dios...para que domine

⁵⁰ GADAMER, H.G., (1997) *Mito y Razón*, (trad. José Francisco Zúñiga García), Buenos Aires, Paidós, p. 15.

sobre las obras de tus manos, todo lo colocaste bajo sus pies, ovejas y bueyes, las aves del cielo y los peces del océano...» (Sal. 8.6-8).

El cuarto elemento contrario a la ecología reside en la *ideología tribal de la elección*, común a los herederos de la fe abrahámica: judíos, musulmanes y cristianos. El sentirse elegido o portador de un mensaje único posibilita una actitud arrogante y de exclusión respecto de los otros que no lo fueron. Así pueden explicarse en parte las guerras que estas tres religiones llevaron a cabo contra los que no estuvieron dispuestos a abrazar su fe. Los latinoamericanos aborígenes han sufrido ese dogmatismo en la conquista llevada a cabo por el europeo.

Finalmente, en quinto lugar, se encuentra la creencia en la naturaleza caída, según la cual todo el universo cae a expensas del demonio debido al pecado original introducido en el mundo por el ser humano. A juicio del teólogo brasileño, esta creencia supera a todos los otros factores expuestos. El universo pierde así su carácter sagrado para pasar a convertirse en materia corrupta. La idea de que la Tierra y todo lo que en ella existe sea castigada por el pecado del ser humano es el símbolo de un antropocentrismo exagerado. Es esta demonización de la naturaleza la que lleva a la gente, según lo piensa Boff, a perder en gran medida el aprecio por el mundo. “Maldita sea la tierra por tu causa” (Gn. 3-17) Dios dice a Noé: “He decidido acabar con toda carne porque la Tierra está llena de vicios a causa de los hombres” (Gn. 6-13).

Apostillas al Capítulo 1

Elementos para pensar el retorno de lo religioso en el marco de la actual crisis ecológica: Acerca de un posible diálogo entre Gianni Vattimo y Leonardo Boff

Ciencia y Religión

En el siglo veinte el ser humano ha podido hacer realidad lo que antes estaba reservado sólo al campo de la ficción. No hace falta enumerar las conquistas alcanzadas, que llegan tanto al micro como al macrocosmos. Basta con pensar en la expansión de la energía atómica, la cibernética y la biogenética para advertirlo. Sin embargo, en el marco de un despegue global de la mentalidad científicista, tecnocrática y economicista como nunca se había visto, se produce un fenómeno que da qué pensar: el retorno de lo religioso.

Ciencia y religión nunca han congeniado bien. En general, y desde la perspectiva de la ciencia, la religión no puede ser más que un error ligado a fases primitivas del pensamiento. Desde la perspectiva de la religión, la ciencia es esencialmente sacrílega. Pero, si el retorno de lo religioso trae consigo, en muchos casos, la recaída en una dogmática fundamentalista, también se manifiesta como una crítica radical a las variadas formas de fundamentalismo. Así lo entienden dos autores que han pensado a fondo el tema de la religión en el marco de la confesión cristiana: el filósofo italiano Gianni Vattimo y el teólogo de la liberación, brasileño, Leonardo Boff. Para estos autores, el resurgimiento de lo religioso se presenta más como una apertura a la dimensión de lo sagrado –dimensión que la modernidad había clausurado– que como reactualización de un cuerpo doctrinal rígido y ahistórico, aunque también sea ésta una modalidad propia del retorno de la religiosidad en nuestra época y de la que dan testimonio las variadas formas de

totalitarismo. La etapa de la “organización total” de la que hablaba T. Adorno parece cumplirse acabadamente en la racionalización universal de la economía de mercado y el éxito de la tecnociencia. En este contexto, el nacimiento del ecologismo o, más ampliamente, el del preservacionismo, como actitud y como conciencia, está estrechamente ligado con el retorno de lo religioso.

El pensamiento débil

Vattimo acuña la expresión “pensamiento débil” para caracterizar al pensar posmetafísico de la época actual. “Debilidad” no es sinónimo de debilidad teórica o pensamiento *light*, sino la esencia de un pensamiento que pretende alejarse de los férreos sistemas conceptuales que ha construido la tradición metafísica, creyendo poder captar una estructura objetiva sobre la que se asienta todo lo que es, al modo de una esencia o verdad matemática, fuera del tiempo y del espacio del “mundo de la vida”, para decirlo con la expresión de Husserl. En este sentido, el debilitamiento tiene que ver con la pérdida de las certezas cognitivas y con el rechazo a toda forma de totalitarismos (teóricos y/o políticos). El concepto de “debilidad” adquiere la fuerza de un concepto rector y permite considerar el nihilismo como la época del declinamiento u ocaso del ser, entendido éste último como estructura rígida y trascendental. En esta atmósfera de debilitamiento, propia del *pathos* nihilista, se produce el acercamiento entre la filosofía y el arte, lo que, entre otras cosas, supone un cataclismo en la concepción tradicional de la verdad como adecuación. La experiencia de la verdad no podrá ya reducirse al ámbito de los enunciados denotativos.

La violencia y lo sagrado

Según Vattimo, la violencia es el elemento constitutivo del “naturalismo religioso”, es decir, de un modo de encuentro con Dios que sólo puede ser posible desde la sumisión del ser humano. En oposición a esta modalidad que puede asumir la fe, Vattimo presta oídos a las palabras que Jesús dirige una y otra vez a sus seguidores: “no os llamo siervos, sino amigos”. Jesús viene al mundo a desvelar y liquidar el nexo entre la violencia y lo sagrado, misión que no se ha cumplido totalmente y cuyo cometido hay que profundizar. La encarnación de Jesús no debe ser entendida desde la perspectiva de “víctima sacrificial”, sino como el signo del debilitamiento y alejamiento del naturalismo religioso.

Los sistemas que la metafísica construye son, desde la perspectiva hermenéutica, la expresión de una concepción violenta del ser, puesto que se asientan en un principio absoluto *-arché-* que se pretende objetivo y estructurante del devenir y cuya función es homóloga a la que posee Dios. El naturalismo está íntimamente vinculado con la metafísica occidental, de modo que sólo puede ser superado si se abandonan los tradicionales atributos con los que se ha representado al Dios metafísico: omnipotencia, absolutidad, eternidad y trascendencia. Todos rasgos del *ipse esse subsistens*, en los que late, enmascarada, la voluntad de dominio.⁵¹ En consonancia con las tesis de Heidegger, Vattimo identifica la metafísica con la consumación de la racionalidad científico-tecnológica. Para esta racionalidad, la conciencia religiosa pertenece al pasado del pensamiento y es vista como error, derivado de formas de pensar primitivas e irracionales, como falsa conciencia o mera superchería. La filosofía en tanto metafísica busca instaurarse como el discurso que mejor refleja las estructuras permanentes del ser.

⁵¹ Cfr. VATTIMO, G., (comp.), (1994) *La secularización de la Filosofía*, “Metafísica, Violencia y Secularización”, (trad. Carlos Cattropi y Margarita N. Mizraji), Barcelona, Gedisa.

Por ello, el abandono de la religiosidad natural se puede traducir, en términos filosóficos, como abandono de la metafísica del ser.

El retorno de Dios

Los grandes sistemas metafísicos han caído o se han debilitado, y con ellos han caído también los argumentos fuertes de rechazo a la religión que enarbolaban. Ningún ataque de raigambre iluminista resiste, como advierte Vattimo, cuando “el mundo verdadero termina convirtiéndose en fábula”. Hoy carece de verosimilitud la incuestionabilidad de las verdades científicas, como la creencia en una historia universal, lineal y dotada de un sentido último. Razones filosóficas y políticas justifican esta situación. La tarea del pensar se articula, según Vattimo, en un doble proceso: a) El alejamiento del pensar violento de la metafísica (lo que se corresponde en el plano religioso con el abandono de concepciones religiosas naturalistas que, como veremos, siempre implican un núcleo de violencia), y b) La necesidad de llevar a cabo la distorsión convaleciente de la metafísica (*Verwindung*) a la luz y el límite de la *caritas* cristiana.⁵²

Es en este marco de ideas donde la interpretación nihilista del ser da sentido a la encarnación de Jesús. El Dios que retorna en la época posmetafísica posee la misma “vocación al debilitamiento” que el ser en la ontología heideggeriana. “Vocación”, “llamada”, “envío”, “destinación”

⁵² En el sustantivo alemán *Verwindung* están contenidos los sentidos de “cura”, “recuperación”, “convalecencia”, “distorsión”. Vattimo combina estos dos últimos significados para expresar la relación que lo posmoderno mantiene con lo moderno. En esta perspectiva, lo moderno es visto como una “enfermedad en la que se continúa”, y de la que se está convaleciente. Por su parte, la elaboración rememorativa de la metafísica de la que habla Heidegger es designada con el sustantivo *Verwindung*, como “un retomar que excluye la pretensión de absoluto correspondiente a los *archai* metafísicos, sin por ello, no obstante, poder oponerle otro absoluto, sino sólo una suerte de “fiesta de la memoria.” Cfr. VATTIMO, G., *Ética de la Interpretación*, (trad. Teresa Oñate), Buenos Aires, Paidós, p. 26

son nociones con las que Heidegger inaugura el pensamiento del ser como acontecer (*Ereignis*).

Kénosis y nihilismo

Lo que se destina a la tarea del pensamiento hermenéutico es, en la lectura que Vattimo propone, el acontecimiento de la *kénosis*, vale decir, el anonadamiento de Dios como “signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época posmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana”.⁵³ La *kénosis* continúa su realización “en términos cada vez más claros, al seguir la obra de educación del hombre hacia la superación de la originaria esencia violenta de lo sagrado y de la misma vida social.”⁵⁴ La tesis fundamental que defiende Vattimo sostiene que el debilitamiento de la metafísica se corresponde con la doctrina cristiana de la encarnación de Jesús. “Correspondencia” tiene el sentido heideggeriano de respuesta a un envío o transcripción de un mensaje. Entre la ontología de la debilidad y la religión cristiana existe una relación que, más allá del interés meramente especulativo que puede suscitar, requiere ser ahondada por las consecuencias éticas que de ella se desprenden, algunas de las cuales veremos en los párrafos siguientes. La noción del Dios que retorna en la época posmetafísica debe ser analizada partiendo de la ontología deconstructivista de corte heideggeriano, marco que inspira la idea de *pensiero debole*. Vattimo piensa la relación de los humanos con Dios en términos de amistad, y en oposición a toda relación de servidumbre que implique la sujeción a un fundamento último y silenciante.

⁵³ VATTIMO, G., (1996) *Creer que se cree*, (trad. Carmen Revilla), Buenos Aires, Paidós, pp. 38-39.

⁵⁴ *Ibidem*, p.52.

Secularización y Nueva Evangelización

Vattimo caracteriza la secularización como “...una transformación que mantiene, distorsiona y recuerda como pasado, aquello a lo que se liga despidiéndose”.⁵⁵ La secularización no sólo se manifiesta en la concepción no metafísica del ser o en la disolución del racionalismo y positivismo modernos que lleva a cabo la posmodernidad, en la vocación al debilitamiento o en el pensamiento del ser como evento, sino, y muy especialmente, en el alejamiento de las formas religiosas más ligadas al naturalismo. Secularización, de *saecularis*, secular, profano, proviene de *saeculum*, es decir, siglo, tiempo, edad, época, mundo; de allí que signifique la autorización que recibe un religioso/a para vivir fuera de clausura, vale decir, para vivir una vida mundana, terrenal. Los contenidos de la revelación necesitan también vivir fuera de clausura, hacerse humanos, *aggiornarse*, debilitarse, todo lo cual no va en detrimento de su autenticidad.

Secularización y Hermenéutica

Vattimo afirma que si hay un límite para la interpretación, ése sólo puede ser la *caritas*. El círculo hermenéutico entre cristianismo y pensamiento débil tiene su eje en la caridad; la *caritas* debe ser criterio insoslayable de toda interpretación. El encuentro con la religión es el de una relación necesariamente deyecta⁵⁶. La secularización no disminuye el mensaje cristiano; por el contrario, es una realización más plena de

⁵⁵ VATTIMO, G., (1991) *Ética de la Interpretación*, ob.cit., p.47.

⁵⁶ Vattimo insiste con la idea de que la *Kénosis* debe ser entendida como el abajamiento de Dios, esto es, como la desmentida de los rasgos naturales de la divinidad. En términos metafísicos, este abajamiento consistiría en el cuestionamiento a la hegemonía de la mentalidad científico técnica.

su verdad. ¿Debe quedar algo por fuera del proceso de secularización?
Sólo la *caritas*.⁵⁷

Si hay para mí una vocación a reencontrar en el cristianismo, ésta significa ante todo la tarea de volver a pensar los contenidos de la revelación en términos secularizados -también en el sentido de “conformes al siglo”-; en formas, pues, que no repugnen a mi, poca o mucha, cultura de hombre de mi tiempo.⁵⁸

Vattimo sostiene que el único criterio en base al cual se debe ver la secularización está contenido en la célebre sentencia agustiniana: “Ama y haz lo que quieras” (*Dilige et fac quod vis*). La secularización remite al proceso moderno por el cual la razón natural renunció a todo principio de autoridad que no fuera ella misma. Esto significó la desmitificación de los supuestos de fe. Hoy, desde las posturas posmodernas se plantea como necesaria la profundización en el camino de desmitificación de la racionalidad moderna; por ende, la posmodernidad puede ser definida en términos de una *desmitificación de la desmitificación*. Según sostiene Vattimo, el proceso de secularización está en curso y debe ser radicalizado. La radicalización de la secularización moderna conduce a la rehabilitación del mito y la religión. Es decir que este proceso no tiene por qué estar reñido con la figura de Dios, sólo que Dios ya no tendrá los atributos que la metafísica históricamente le ha asignado, en tanto fundamento racional, firme y constante.⁵⁹

⁵⁷ Véase el alcance del concepto de *caritas* y su relación con el de secularización en: VATTIMO, G., *Creer que se cree*, ob.cit. pp. 75 y ss.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 93.

⁵⁹ M. Heidegger sostiene en “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, *Identidad y Diferencia* (1990), (trad. Arturo Leyte y Helena Cortés), Barcelona, Antrophos, p.153: “tal vez el pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios *causa sui* (causa de sí mismo) se encuentre más próximo al Dios divino” (es decir al de la religión y no al Dios concebido por la especulación filosófico-metafísica).

Secularización y diversidad. Hacia una nueva religación con la tierra

La evangelización y la secularización son procesos en curso, que deben continuarse pero no del modo en que se han impuesto en la tradición, a través de la violencia y del dogma. La expresión “nueva evangelización” que trabaja Leonardo Boff fue acuñada por Juan Pablo II y parece corresponderse muy bien con la interpretación que hace Vattimo de la secularización. Dice Boff: “la evangelización debe anunciar la buena nueva”. ¿Pero qué es? ¿Para qué sirve?” Como antes lo mencionamos respecto de Vattimo, también Leonardo Boff asume una posición comprometida con la historia y crítica del anquilosamiento del cristianismo oficial. Los contenidos de la fe no pueden estar decididos *a priori*. La buena nueva es mera retórica ineficaz si no arraiga en la referencia a las culturas concretas y a la forma en que ellas elaboran la expectativa básica de la existencia humana.⁶⁰ Esto último es precisamente lo que no hizo la primera evangelización en América. Aquí es necesario tener en cuenta que la secularización primera fue la del mismo cristianismo en sus orígenes, que redujo y condenó a los dioses paganos y erigió al Dios del más allá de la religión judeocristiana como único digno de veneración y respeto, dejando a todos los otros dioses de lado por falsos o diabólicos.⁶¹ Este no es un dato menor porque trasluce un núcleo violento contra la diversidad.

Extender las fronteras del ecologismo hacia una perspectiva religiosa lleva a cuestionar, entonces, la relación entre cristianismo y secularización en el momento presente del mundo, donde la cuestión de la diversidad o, mejor, de la unidad en la diversidad, es primordial no sólo para la sobrevivencia de las diferencias culturales sino, más primariamente, para la posibilidad misma de la vida. La preservación de

⁶⁰ BOFF, L., (1990) *Nueva Evangelización. Desde la perspectiva de los excluidos*, (trad. Lelia Wistak), Buenos Aires, Lumen, p. 44.

⁶¹ GADAMER, H.G. destaca este vínculo estrecho entre secularización y cristianismo en *Mito y razón*, ob.cit., p. 15.

la diversidad biológica es hoy un imperativo para la continuidad de la vida. Si la primera secularización vino entonces a luchar contra los cultos y dioses paganos para reivindicar la existencia del Dios único, la segunda secularización tendrá que partir del respeto de la diversidad.

En la perspectiva del teólogo brasileño, el gran desafío pedagógico del presente es la asimilación de una nueva cosmología que nos religue nuevamente con la Tierra. Respecto de una nueva alianza con la tierra, afirma Leonardo Boff: “sólo una relación personal con la tierra nos hace amarla” y si amamos no explotamos y no estragamos, cuidamos y veneramos.

Se trata de aprender que somos hijos e hijas de la tierra, que somos la tierra misma que se hace autoconsciente, y piensa y vive en nosotros. Qué significa aprender podemos responderlo desde la meditación de M. Heidegger: “el hombre aprende en la medida que ajusta su obrar y no-obrar a lo que se le atribuye como esencial en cada caso.”⁶² Lo esencial en este momento del mundo es la continuidad de la vida en la tierra. La nueva pedagogía de la evangelización parte de considerar que la tierra es un gran organismo viviente y sagrado, *Gaia*, y que como todo lo sagrado, merece respeto, cuidado y veneración.

Nueva evangelización y ecología

Evangelizar hoy en América Latina, sostiene Boff, significa ante todo salvar la vida de los pobres: “sin esa dimensión liberadora, no habrá Buena Nueva digna de ese nombre y actualizadora de la memoria de la acción de Jesús y de los Apóstoles”.⁶³ Por su parte, la pobreza es la mayor evangelizadora de las estructuras jerárquicas de la Iglesia. Así se expresa el Concilio Vaticano II al sostener que la Iglesia tiene siempre

⁶² HEIDEGGER, M., (1972) *¿Qué significa Pensar?*, (trad. Haraldo Kahnemann), Buenos Aires, Nova, p. 10.

⁶³ BOFF, L., *Nueva Evangelización. Desde la perspectiva de los excluidos*, ob.cit., p. 8.

necesidad de ser evangelizada y debe aprender mucho de la historia y de la evolución de la humanidad.⁶⁴ Las reflexiones de Boff sobre religión y ecológica son el testimonio de una fe comprometida con el presente y arraigada en la historia. Lo que hoy se presenta como el gran desafío evangelizador, a escala mundial, es el futuro de la vida.

Una evangelización en nuestros días debe optar por la vida contra los mecanismos de muerte. La vida es tomada aquí en su sentido más rudimentario, como permanencia y subsistencia del sistema de la vida, amenazada de colapso colectivo.⁶⁵

En qué medida puede el Evangelio salvaguardar las culturas de la destrucción total: he aquí la cuestión básica. En este punto la cuestión religiosa se liga a la ecología. Se trata de asumir la causa de la vida, de ayudar al desarrollo de un sentido ecológico pleno, es decir, de salvación, de amor y respeto por todo tipo de vida pues todo lo que vive merece vivir. La piedad con lo vivo debe limitar el poder de la técnica.

Boff destaca que la cuestión de la defensa de la vida está en el núcleo del evangelio: “Vine a traer vida y vida en abundancia” (Jn,10-10). El cristianismo tiene la tarea de afrontar este desafío universal de la preservación del sistema sagrado de la vida a través, no de una re-evangelización sino de una nueva evangelización, de acuerdo al sentido que Juan Pablo II le dio a esta expresión en ocasión de la 19ª Asamblea general de la CELAM. Si en el período colonial fue un pilar de sustentación del orden vigente, ahora el cristianismo debe convertirse en un resorte de liberación a partir del cual el discurso ecológico se identifique con las tesis fundamentales de la Teología de la Liberación.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 69 y ss.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 79.

Hacia una ética posmetafísica
Ecología y sacralidad

El fundamento último que erige la metafísica es algo que, se supone, la filosofía tendría el deber de conocer y la religión la tarea de adorar. He aquí el germen del nihilismo, nacido de las entrañas mismas de la metafísica. Pero, si como pensó Heidegger, la expansión de la metafísica, que se identifica con la im-posición de la técnica no se agota en su negatividad, entonces el nihilismo debe ser tenido por una chance liberadora del diálogo fecundo entre las ciencias y la filosofía. La metafísica en tanto pensamiento del *ipse esse subsistens* se ha mostrado como un grandioso relato que ya no es sostenible y, justamente por eso, es de nuevo posible creer en Dios.⁶⁶ Dicho de otro modo, esto significa que el nihilismo es perfectamente compatible con la religiosidad, y sobre todo con la panteísta, pues lo que está superado no es la dimensión de lo sagrado, sino la moralidad que se ha apropiado de esa dimensión. El aserto nietzscheano de la muerte de Dios no clausura ningún diálogo con la religión.

En oposición a la metafísica, el pensamiento débil pretende rescatar la caducidad y la contingencia con el propósito de llegar a configurar una nueva ontología que se sustente en una experiencia poética y piadosa del conocimiento y la verdad, experiencias de las que dan testimonio en grado sumo figuras emblemáticas de la mística cristiana y de la poesía romántica, como fueron san Francisco de Asís y Hölderlin.

A la violenta supresión y extirpación de lo sensible y caduco que la metafísica ha producido, se opone el derecho de lo caduco como espera de una felicidad que será reconciliación entre lo sensible y lo inteligible, entre el espíritu y la materia, entre el yo y la naturaleza.⁶⁷

⁶⁶ VATTIMO, G., (2004) *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso.* (trad. Carmen Revillia), Buenos Aires, Paidós, p. 14.

⁶⁷ VATTIMO, G., (comp.) *La secularización de la filosofía*, ob.cit., p. 72.

¿Cómo definir una ética nihilista? Vattimo explora la posibilidad y alcances de una ética posmetafísica y de vocación nihilista. Se trataría de una ética no asimilable a una teoría metafísica de imperativos deducidos de estructuras y esencias atemporales. La ética hermenéutica debe dar una respuesta a la relación “hombre-ser” tal como esta relación se configura en la época de la metafísica realizada, es decir, en la época de la ciencia y la técnica, *la época de la imagen del mundo*.

La perspectiva ético-hermenéutica no intenta conjurar el temor de la ausencia de fundamentos últimos con ningún otro mandato absoluto, ahistórico; no proclama una cantidad de principios a cumplir; contrariamente, consiste en la decisión de desandar las huellas metafísicas en la trayectoria del debilitamiento. Desde esta perspectiva, el valor universal de una afirmación se construye en la formación del consenso, a través del diálogo. No vale la inversa, es decir, la pretensión del derecho al consenso porque se cree estar en posesión de la verdad absoluta. “Un consenso dialógico se construye cuando se reconoce lo que tenemos en común como patrimonio cultural, histórico y también de adquisiciones técnico-científicas.”⁶⁸ En sintonía con esta posición afirma Leonardo Boff: “la verdad debe darse en una referencia abierta y no en un código cerrado y preestablecido.”⁶⁹

Religión como religación

El sentido del término “religión” que prevalece en las reflexiones de Vattimo quizá no esté distante de una antigua y, para muchos, forzada interpretación, con la que Cicerón⁷⁰ define este concepto. Según el autor romano, “religión” proviene de *relegere*, que significa releer, rever con

⁶⁸ VATTIMO, G., *Después de la cristiandad*, ob.cit., p. 13

⁶⁹ BOFF, L., *Ecología. Grito de la Tierra, grito de los pobres*, ob.cit., p. 155

⁷⁰ CICERON, (1970) *Sobre la naturaleza de los Dioses*, Buenos Aires, Aguilar, II, 28, pp. 160-161.

cuidado y escrúpulo; todas tareas que debe llevar a cabo la filosofía hermenéutica, sin tratar de evitar la distorsión y la contaminación a la que todo texto histórico está expuesto. Se trata de recuperar la tradición transformándola a través de una palabra rememorante que evoca aquello a lo que se liga despidiéndose.⁷¹ “Pensar es recordar” (*denken ist andenken*), leemos en Heidegger. El recuerdo tiene que estar imbuido del *pathos* (temple de ánimo, disposición y determinación) piadoso de la redención, más allá de la dialéctica redentora de la superación de corte hegeliano (*Aufhebung*). Redención, de *redimere*: “rescatar”, “volver a comprar”, pero esto desde el horizonte de la hermenéutica de vocación nihilista, es decir, sin expectativas objetivistas ni totalizantes.

El *pathos* amoroso del Nuevo Testamento es el que debe posibilitar y enmarcar la tarea del pensar no-metafísico, a modo de un fundamento que no acalla ningún interrogante y es condición de posibilidad para que se cumpla la consigna hermenéutica expresada por R. Rorty: “que la conversación continúe”. La interpretación es la figura de la continuidad.⁷² Sostiene Vattimo al respecto que “la ética hermenéutica de la continuidad es, pues, el reclamo para colocar las experiencias aisladas dentro de una red de conexiones que parece orientada en el sentido de la disolución del ser, es decir, de la reducción de la imposición de la presencia.”⁷³

Vattimo encarna esta fe secularizada y contaminada en la figura del medio creyente: aquel que puede leer los textos evangélicos sin otra condición que la fidelidad al imperativo del amor. El medio creyente es también el que ha renunciado a la imposición de absolutos para conjurar sus miedos o justificar sus miserias. En *Credere di credere* define al cristiano posmetafísico como una suerte de “anarquista no violento”, un “deconstructor irónico” de todo orden que se quiera

⁷¹ Cfr. VATTIMO, G., *Ética de la interpretación*, ob.cit., p.47.

⁷² Cfr. RORTY, R., (1991) *Contingencia, ironía y solidaridad*, (trad. Alfredo Eduardo Sinnot), Buenos Aires, Paidós, en particular los capítulos I, II, III y IV.

⁷³ VATTIMO, G., *Más allá de la interpretación*, ob.cit., p.82

único.⁷⁴ Y frente a las aberraciones del catolicismo (como prohibir el uso de preservativos en plena expansión del Sida) Vattimo muestra la misma perplejidad que un no creyente.

Por su parte, para el teólogo de la liberación es claro que “religión” remite primordialmente a “religación”. Desde allí, sostiene, es posible acercarse a una ecología auténtica; por eso, si puede hablarse de algo así como de un padre de la ecología, ése fue sin duda San Francisco de Asís. Porque en el amor a todos los seres realizó el auténtico evangelio y recuperó con ello la verdad recóndita del politeísmo religioso. Boff distingue tres razones para explicar la simpatía y la sinergia que alcanzó San Francisco con todas las cosas: una existencia poética, la fuerte experiencia religiosa y la pobreza radical. Esta última no remite sólo negativamente a las cosas, no es únicamente el no tener cosas, sino algo más determinante aún: la pobreza radical es el “modo de ser mediante el cual el hombre/mujer permite que las cosas sean; renuncia a dominarlas, a someterlas y a convertirlas en objeto de la voluntad de poder humana. Meister Eckhart llamaría a esto *Abgeschiedenheit* (desasimiento, desprendimiento). Una noción presente en la meditación de Heidegger sobre la *Gelassenheit*.

Sostiene Boff que el cristianismo necesita mirarse en el espejo del santo de Asís y alejarse de los contenidos arcaizantes de la Iglesia, que no se desprenden legítimamente de la doctrina cristiana, sino de una religiosidad no secularizada.⁷⁵ Se hace precisa una nueva espiritualidad, fruto de una renovada sensibilidad. La religión de la que habla Boff es la que nace de una espiritualidad que significa

⁷⁴ Con similares características describe Rorty al filósofo de la modernidad tardía Cfr. *Contingencia, ironía y solidaridad*, ob.cit., pp.28 y ss.

⁷⁵ Las reflexiones de Leonardo Boff siempre fueron consideradas peligrosas por la jerarquía eclesiástica. En 1984 fue sometido a proceso por parte de la Sagrada Congregación para la Defensa de la Fe, institución presidida por el entonces cardenal Joseph Ratzinger, actual papa Benedicto XVI. Desde esta congregación, heredera del Santo Oficio, Ratzinger encabezó la ofensiva disciplinaria contra la Teología de la Liberación. El episcopado brasileño defendió a sus teólogos cuestionados pero no pudo evitar que en 1985 fuera condenado a un año de “silencio obsequioso” y depuesto de toda función editorial y académica en el campo religioso. En 1992, después de ser advertido de una nueva punición renunció al sacerdocio.

interiorización y traducción de los contenidos religiosos establecidos en doctrinas y credos a una experiencia personal y una vivencia integradora. Se trata de una espiritualidad que tiene menos que ver con la razón teológica que con las emociones de la verdadera *pietas*.

Capítulo 2

El fenómeno del clima desde las perspectivas científica y filosófica

Una vez desplegados en el capítulo anterior la génesis y el devenir de la ecología se aborda ahora el análisis del cambio climático que se viene produciendo en todo el planeta y que constituye uno de los signos más eminentes de la gravedad y alcance de la crisis ecológica. El análisis se lleva a cabo desde dos perspectivas diferentes: la científica y la filosófica. Los dos primeros apartados están abocados a la presentación de la primera perspectiva: 2.1 *El cambio climático global como fenómeno eminente de la crisis ecológica*, 2.2 *Implicancias del cambio climático*. Se parte entonces de la caracterización científica del fenómeno del clima y luego se exponen las variables naturales y humanas que actúan en su proceso de transformación. En este contexto se hace referencia al fenómeno de “efecto invernadero”, a su impacto transformador de todos los ciclos naturales y a su posible pero muy problemática disminución. Para destacar las consecuencias apenas sospechadas de lo que conlleva este efecto en todas las áreas de la vida (en todas sus manifestaciones, en la naturaleza tanto como en la cultura), se ejemplifica a continuación con los casos de los huracanes Katrina y Rita, producidos en 2005 en la costa Este de los Estados Unidos. Expresiones dramáticas y desoladoras como la de “refugiado climático”, ya incorporada al imaginario de las sociedades contemporáneas, vienen a dar fiel testimonio de la magnitud del cambio y constituyen sin duda un reto para el pensamiento especulativo. Pero como el tema del clima no puede escindirse del tema del tiempo –incluso se emplean ambas palabras como sinónimos en nuestra lengua– el último apartado, 2.3 *El clima en el horizonte de la existencia humana* explora lo que nos aporta la perspectiva fenomenológica sobre las infinitas relaciones entre clima,

espacio y tiempo. Para ello, se consideran las enseñanzas legadas por el fenomenólogo japonés Tetsuro Watsuji, quien ha visto en el clima uno de los elementos estructurantes y fundamentales de la existencia humana.

2.1 El cambio climático global como fenómeno eminente de la crisis ecológica

Para la presentación de la perspectiva científica del clima, tomaremos las conclusiones del análisis del investigador y científico argentino Vicente Barros, tal como las desarrolla en su libro *El cambio climático global*.¹ Si consideramos el clima científicamente, es el conjunto de condiciones atmosféricas de determinado sitio, en donde intervienen la temperatura, la humedad, la nubosidad, los vientos, las lluvias. Si estas variables, que caracterizan al “tiempo atmosférico”, pueden ser cambiantes de un momento a otro, el clima, por el contrario, no lo es porque es el conjunto que forman estas variables pero en su relación más constante. También se habla de clima para referirse a cada una de las zonas, limitadas por paralelos, en que se divide la tierra, desde el Ecuador a los polos. Clima se usa, además, como sinónimo de aire, de atmósfera.

El sistema climático está constituido por la atmósfera, la hidrosfera líquida, la hidrosfera sólida o criosfera, los primeros metros de suelo y la biosfera. Se extiende sobre una capa muy delgada de la tierra que, en la escala de un globo terráqueo de escritorio, no ocuparía mayor espesor que la pintura del mismo. Como casi toda la radiación entrante en la Tierra proviene del Sol, el control más importante del clima está

¹ BARROS, Vicente, (2006) *El Cambio Climático Global*, Buenos Aires, Libros del Zorzal. El autor es Doctor en ciencias Meteorológicas, Investigador Superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y Profesor titular de Climatología en la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales de la Universidad de Buenos Aires, donde dirige la Maestría en Ciencias Ambientales. Participó, además en la elaboración del Informe del Panel Intergubamental sobre el Cambio Climático en el año 2001.

dado por el balance entre la radiación solar que ingresa y la que es emitida desde la tierra. La radiación que llega desde el sol es en parte absorbida en la tierra y en parte reflejada al espacio.

La energía que se incorpora al planeta es, a su vez, devuelta al espacio exterior como radiación infrarroja. Como la emisión de la radiación varía de acuerdo con la temperatura del cuerpo emisor, la temperatura de la tierra se ajusta hasta que ambas radiaciones, la entrante (solar) y la saliente (terrestre) se equilibran. Esto implica que la temperatura del planeta depende tanto de la energía entrante como de las propiedades del sistema climático que condicionan la emisión de la energía hacia el espacio exterior.²

Las causas que determinan las variaciones climáticas son múltiples y se dividen en naturales y humanas. Entre las naturales encontramos: la variación de la radiación solar que llega a la tierra, ya sea por procesos en el sol o por cambios en la órbita terrestre (también llamadas “causas astronómicas” del cambio climático), cambios en la composición química de la atmósfera por vulcanismo, sus largos períodos geológicos y otros procesos de interacción con la litosfera, y alteraciones de la superficie terrestre por procesos geológicos (como es el caso del vulcanismo, que representa un importante papel en la reflexión de la luz solar). Pero para el clima sólo cuentan las grandes erupciones que alcanzan a inyectar material en la estratosfera. La gran actividad volcánica contribuye al enfriamiento del planeta. Existen indicadores de la actividad volcánica que dicen que desde el 1600 y en comparación con siglos anteriores, el siglo xx ha sido de muy escasa actividad, especialmente entre 1920 y 1945. Esto significa que la atmósfera, el océano y el sistema climático tienen variabilidad interna (razón por la cual algunos científicos se han mostrado reticentes a aceptar la hipótesis de que el calentamiento de la tierra tiene su origen en la actividad humana). Por su parte, entre alguna de las causas humanas encontramos la modificación de las propiedades de la superficie terrestre o de la composición química y física de la atmósfera por la emisión de sustancias diversas provenientes de la actividad industrial

² BARROS, V., ob.cit., p. 26.

(como la emisión de ciertos gases que han perforado la capa de ozono), los cambios ocasionados por la construcción de ciudades y embalses, la deforestación y las transformaciones de la cubierta vegetal, la contaminación de las aguas por los desechos industriales arrojados a ellas.

a) *El efecto invernadero*

La expresión *efecto invernadero*, utilizada frecuentemente para describir parte del problema climático en el presente se refiere a la intensificación de la emisión de cierto tipo de gases de efecto invernadero (GEI) a la atmósfera, que obturan lo que los científicos denominan *ventana de radiación*. Esto impide que el calor acumulado en la tierra pueda salir nuevamente en la proporción adecuada. Por otro lado *efecto invernadero* también remite a una propiedad natural de la atmósfera que se comporta en el sistema climático como el vidrio de un invernadero, es decir, deja pasar la luz hacia el interior y retiene en parte la radiación saliente. El efecto invernadero, entonces, logra equilibrar la temperatura de la tierra, la que perdería todo su calor apenas el sol dejara de iluminarla. Por eso, en virtud del efecto invernadero, la temperatura media global de la tierra no es unos 35° más fría. Los gases de efecto invernadero pueden ser naturales y artificiales. Los naturales son el dióxido de carbono, el metano, el óxido nitroso y el ozono. Entre los artificiales o tecnológicos se encuentra una amplia variedad conocida como “freones” y “halones”. Se trata de sustancias que pueden destinarse a múltiples usos pero que se utilizan principalmente en la industria del frío. Su efecto invernadero por unidad de masa es en general enormemente mayor que el de los GEI naturales. Cuando la emisión de estos gases se intensifica, como ha ocurrido desde los dos últimos siglos, se contribuye al fenómeno del calentamiento global.

Los registros científicos del clima datan de menos de dos siglos e indican que, en los últimos ciento cincuenta años, la temperatura promedio global de la tierra aumentó en 0,6° C en ambos hemisferios, norte y sur. Hay un dato que confirma la teoría que defiende que la tierra entró en un proceso de calentamiento progresivo: desde 1950 la temperatura nocturna subió más rápidamente que la diurna. Esto demostraría que la metáfora “efecto invernadero” es acertada.

Si la temperatura global continúa su proceso de aumento, es muy probable que la superficie de bosques del Amazonas se reduzca a un tercio de la actual en el próximo siglo. Tengamos presente que el Amazonas es la región que genera el 20 % de oxígeno del planeta. Un ejemplo de este fenómeno devastador del cambio climático fue una sequía muy severa que ocurrió en 2005 y afectó a la región oeste del Amazonas (Perú, Ecuador y Brasil). Esta sequía hizo que se produjeran incendios que consumieron 2500 kilómetros cuadrados de la selva. Se sabe además que los incendios tienen un impacto devastador sobre la fauna

Todo hace pensar que el aumento de temperaturas registrado en los últimos treinta años se debe, sobre todo, a las concentraciones de los GEI. Las consecuencias de este proceso se observan a través de las alteraciones producidas en la superficie terrestre: como la retirada general de los glaciares, el aumento del nivel del mar de más de 4 mm. por año, el aumento de la temperatura de sus aguas semejante al aumento promedio global (los científicos suponen que para el año 2100 el aumento del nivel de las aguas respecto del presente será de entre 15 y 95 cm.), y, sumado a ello, habrá escasez de agua dulce (se vislumbran espantosas sequías). Si bien es cierto que sequías e inundaciones ocurren naturalmente en muchas regiones del mundo, también lo es que cuando su frecuencia e intensidad cambian notoriamente en unas pocas décadas (como ocurre actualmente), pueden generar enormes problemas sociales, económicos o políticos, y acarrear gastos siderales de infraestructura. Mientras tanto, decir que la falta de agua, además, es uno de los motivos en los que se fundarían las guerras del futuro -lo

que debería ponernos de inmediato a reflexionar- se ha convertido hoy por hoy en un lugar común.

Barros afirma que la relación entre el calentamiento y las concentraciones de los GEI es una tendencia de algo más de un siglo, por lo que se deben descartar los parámetros de la órbita terrestre y los procesos geológicos, como posibles causas de este calentamiento, ya que estos son muy lentos y sólo influyen en el clima en escalas de miles a millones de años. Las otras posibles causas que deben considerarse en este proceso son la variación de la radiación solar, aunque su contribución al calentamiento desde el comienzo del período industrial ha sido seis veces menor que la de los GEI. Los cambios en la actividad volcánica y la variabilidad interna; es decir, los cambios que pueden ocurrir por la dinámica inherente al sistema climático sin la influencia de causas externas.

Mediante los experimentos hechos con modelos climáticos, los estudiosos del clima han arribado a la conclusión de que es falsa la hipótesis que señala que la variabilidad interna haya generado la tendencia global observada en estos últimos años.³ Ciertamente, hubo cambios climáticos en el pasado y estos se pueden rastrear en la misma naturaleza:

Los anillos en los troncos de ciertos árboles, los corales, el aire atrapado en el hielo y la estructura de los sedimentos laminados en los fondos de lagos y océanos pueden brindar información detallada de las variaciones climáticas del pasado, discriminando las condiciones de cada año; por eso se los llama “indicadores de alta resolución”.

Existen, además, otros indicadores que no tienen tan alta resolución pero permiten caracterizar el clima del pasado en períodos más remotos que aquellos que sólo pueden alcanzar hasta unos dos mil años. Entre los indicadores de menor resolución se encuentran los de las *morenas*, es decir, las grandes rocas arrastradas por los glaciares de montaña. De acuerdo a su posición nos brindan información acerca del avance y

³ Cfr. BARROS, V., ob.cit., p. 150.

retroceso de los glaciares. Otro indicador paleoclimático se encuentra en los perfiles de temperatura en perforaciones de hasta mil metros de profundidad que permiten la reconstrucción de la historia de la temperatura de la superficie desde miles de años atrás. En conclusión, mediante el análisis de los datos de los indicadores paleoclimáticos y de documentación histórica hay evidencia de que han ocurrido cambios climáticos previos a la existencia de mediciones con instrumental. Es probable que la característica más distintiva de los cambios climáticos remotos resida en la alternancia entre períodos libres de hielo y períodos glaciales. Los estudios realizados indican que la diferencia entre la temperatura media global de la tierra en ambos casos fue del orden de 10°C a 15°C.

b) *Las transformaciones de los ciclos naturales*

En el pasado prehistórico, los sistemas ecológicos no eran alterados por la actividad humana y presentaban, por lo tanto, una continuidad geográfica que prácticamente ya no existe en la mayor parte de los continentes. La tala de bosques y su reemplazo por parcelas de agricultura o pasturas para la ganadería, la introducción de especies vegetales y animales foráneas y la construcción de caminos, represas y ciudades condujeron a una fragmentación de diferentes usos del territorio con muy pocas áreas de grandes espacios contiguos en un determinado hábitat, como ocurría en el pasado lejano. Esto dificulta el desplazamiento de plantas y animales en procura de ambientes más favorables para su desarrollo y supervivencia, como ocurrió durante otros procesos de cambio climático. Muchos de los ecosistemas se encuentran hoy prácticamente parcelados y atrapados dentro de una suerte de *islas virtuales*. Esto lleva a que la migración de las especies sea muy difícil y, en consecuencia, los ecosistemas son más vulnerables al cambio climático.

Todo lo dicho hasta aquí nos deja ver que el cambio climático global supone la ruptura de los ciclos naturales. La contaminación de gran parte de la biosfera, por ejemplo, traerá consigo un cambio ecológico de consecuencias insospechadas. Ciertos vegetales tienen un tipo de fotosíntesis que aumenta con la concentración del dióxido de carbono, de modo que su aumento favorecerá esta vegetación, pero otro tipo de vegetales no comparte esta propiedad y se verá perjudicado por aquel aumento⁴. Las respuestas desiguales de las diversas especies a las concentraciones progresivas de dióxido de carbono pueden causar desequilibrios en algunos ecosistemas pues las especies favorecidas por el aumento del dióxido de carbono competirán con más ventajas que las restantes. En síntesis, si bien es cierto que siempre hubo readaptaciones con los cambios climáticos del pasado, en el caso presente, los efectos sobre la biosfera pueden ser catastróficos. Esto se debe a dos motivos fundamentales: la velocidad casi sin precedentes del cambio y la fragmentación de los paisajes producida por la intervención humana en el espacio geográfico.

(...) La velocidad del cambio, el más rápido ocurrido en al menos 10.000 años, no permitirá la adaptación biológica. La migración de las especies también está limitada, entre otros factores, por la celeridad del cambio. En ciertos casos, la migración está físicamente impedida por la naturaleza aislada del ambiente físico, como en ciertos sistemas de montaña o humedales. La información paleoclimática indica que la velocidad de migración de los vegetales ha oscilado entre 0,5 y 2 kilómetros por año, lo que depende de la especie y de otras circunstancias. En algunas regiones, el cambio de temperatura proyectado para el siglo XXI exigiría una velocidad de migración doble o triple de la que mencionamos. En consecuencia, muchas especies no serían capaces de migrar a la velocidad necesaria (el caso de los árboles de lento crecimiento).⁵

⁴ Cfr. BARROS, V., ob.cit., pp. 16-17.

⁵ *Ibidem*.

c) *El proceso de calentamiento global*

El calentamiento se acentuó en dos etapas, entre 1910 y 1940, la primera, y desde 1975 hasta el presente, la segunda. La tendencia al calentamiento global no es homogénea. En algunas zonas, como los continentes y en altas latitudes, el calentamiento fue mucho mayor que el global. En algunos casos ya superó los 3°C mientras que en otras regiones, como el valle del Mississippi, se registraron ligeros enfriamientos. Un aumento de entre 2° y 3°C puede parecer insignificante cuando lo medimos con el rasero de las variaciones de temperatura cotidianas. Sin embargo, para el promedio anual a largo plazo en un lugar dado, equivale a la diferencia promedio de temperatura entre dos localidades de latitudes medias ubicadas a quinientos kilómetros de distancia una de la otra y en dirección nortesur. En el ámbito global ese cambio tendría una enorme repercusión. Otro síntoma del calentamiento es el aumento en el nivel medio del mar, que durante el siglo xx trepó entre los 10 y 25 cm. Este aumento es consistente con el aumento de la temperatura de las aguas oceánicas en casi 0,6° C.

Barros subraya que cualquier intento de mitigar seriamente el cambio climático debe pasar por una reducción drástica (del orden del 50%) de la quema de combustibles fósiles y por su futura eliminación. De todos los GEI, los del sector energético, básicamente la quema de combustibles fósiles como el carbón, derivados del petróleo o gas natural, representan dos tercios de las emisiones contaminantes. Esta combustión, que genera la energía para casi todo el transporte moderno, gran parte de la red eléctrica, la calefacción y otros usos energéticos, libera dióxido de carbono a la atmósfera en proporciones cada vez mayores.

Ahora bien, como los combustibles fósiles son la principal fuente de energía (más del 80 % del total), su reducción –por no plantear ya su eliminación– no sería posible sin una catástrofe económica mundial, una catástrofe que deberá ser de algún modo querida y buscada. Es

difícil imaginar el escenario de la renuncia a ciertas condiciones de vida de los países más ricos. Se trata, además, de que esta alteración en el modo de vida sería sumamente costosa y compleja. Sobre este punto, Barros destaca que el proceso de incorporación de una nueva tecnología en actividades donde existen importantes inversiones implica un cierto número de etapas que van desde la investigación y el desarrollo de prototipos hasta el desarrollo comercial. Esto se traduce siempre en ingentes sumas de dinero y en drásticas decisiones políticas. Es claro que la mitigación del cambio climático mediante la reducción de los GEI abarca un gran abanico de posibilidades y las consecuencias no son neutras en términos económicos para los diversos actores.

Se formulan diversos interrogantes, todos acuciantes: ¿cuáles serán los términos legales, tecnológicos y económicos de semejante cambio?, ¿qué costo estaremos dispuestos a pagar por la reducción?, ¿cuándo hay que iniciar este proceso para que no sea vano?, ¿o ya lo es?, ¿qué países tienen la obligación económica y moral de comenzarlo?, ¿están dispuestos? Estos temas son tratados a nivel internacional en la Convención Marco de Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (CMNUCC), firmada en 1992 en Río de Janeiro y reafirmada luego en el Protocolo de Kyoto, acordado en 1997. A pesar de las limitaciones, los pactos internacionales son por el momento las únicas herramientas legítimas para presionar por un cambio de esta magnitud; no hay otra solución colectiva e integrada de este tema más que estos acuerdos de buenas voluntades.

d) *Las consecuencias a mediano plazo según los modelos climáticos globales (MCG)*

De mantenerse la tendencia consumista del presente, en menos de un siglo las concentraciones de dióxido de carbono llegarían a ser el triple de las del período preindustrial, las del metano, cinco veces mayores y las del nitroso, casi el doble, con lo cual se llegaría a valores inauditos

en los últimos cincuenta millones de años. Estas predicciones no son simples voces alarmistas sin más fundamento que el de una concepción apocalíptica de la historia; se trata de lo que arrojan los modelos climáticos globales (MCG) que elaboran los científicos como herramienta de metodología de estudio.

Estos modelos representan matemáticamente los procesos físicos del mar, la atmósfera, el suelo y la criosfera y simulan su evolución temporal mediante el uso de grandes computadoras. Sólo los modelos más elaborados han sido capaces de reproducir, a partir de la evolución de las concentraciones de los GEI, los cambios climáticos de escala global observados durante el siglo pasado. Esto genera cierta confianza en su habilidad para simular el clima y su variabilidad futura⁶.

Estos modelos son consistentes sobre todo a escala global, en la escala regional aun no tienen mucha capacidad de pronósticos ciertos. La ciencia avanza sobre este tema contrarreloj, la mayor parte de los probables impactos sociales y económicos pertenecen a la escala regional. Con respecto a la global se anticipa que para el año 2060 se habrá duplicado el dióxido de carbono y la temperatura global de la superficie de la Tierra habrá aumentado de 2° a 3° C. Es de suponer que el mayor aumento de temperatura se producirá en las latitudes altas y durante el invierno, especialmente en los continentes del hemisferio norte, donde habrá zonas con un calentamiento de más de 8°C. Además, para el siglo XXI en algunas zonas se avecina un aumento de la intensidad del ciclo hidrológico global con copiosas precipitaciones con mayor frecuencia e intensidad. Otras zonas, en cambio, padecerán sequías mortíferas. La estimación más razonable respecto del nivel medio del mar dice que hacia el año 2100 rondaría los 60 cm. por encima de su nivel actual. Esto implicaría la desaparición de varios países insulares del Caribe y la Polinesia y problemas severos en muchas áreas costeras, en particular deltas y costas de estuarios. Las poblaciones de las costas se verían obligadas a trasladarse, y las pérdidas en instalaciones serían inmensas.

⁶ Cfr. BARROS, V., ob.cit., p. 15.

El cambio climático se presentará con toda su potencia en un futuro mediato. Sus consecuencias más crueles no las sentirán los adultos del presente, sino más bien las generaciones futuras y aquellos que aún hoy son niños son los que deberán luchar con más decisión. El cambio climático constituye un problema ético, un desafío al que no podemos rehusarnos. En ese espejo tenemos que mirarnos para ver el grado de nuestra responsabilidad y la capacidad de nuestro compromiso solidario, pues está claro que este tema no conoce fronteras. La contaminación no conoce fronteras. Veamos el alcance de esta afirmación a través de los siguientes datos: el tiempo que una emisión demora en mezclarse casi totalmente en toda la troposfera del planeta es de alrededor de uno o dos años. Las emisiones de los GEI tardan en desaparecer decenios o centenares de años y se distribuyen prácticamente en forma homogénea sobre todo el mundo. De este modo, el impacto climático que causan es sólo consecuencia de la modificación de las concentraciones globales en la troposfera y es independiente del lugar de su emisión. Esto es lo que otorga a las emisiones de GEI una implicancia política internacional. Las emisiones de cada país tienen repercusiones en el clima global y, a su vez, el clima global afecta a cada país.

e) *Las energías alternativas*

La única energía primaria que puede reemplazar la de los combustibles fósiles es la nuclear, que está suficientemente desarrollada para cumplir esa función. Pero presenta dos problemas: los riesgos que entraña y los costos que requiere. Las otras energías, llamadas “energías no convencionales”, como la solar, la eólica y la hídrica (que ya está prácticamente agotada), son de muy baja densidad y sólo en pocas regiones pueden llegar a ser una alternativa económicamente viable. A escala mundial, sólo pueden jugar un rol complementario. Una solución parcial y transitoria podría surgir del avance tecnológico,

probablemente de la biotecnología. El espacio que hoy se dedica a la producción de alimentos podría llegar a ser ampliado con rendimientos muy superiores a los actuales, y compartido para la producción de biocombustibles a costos no muy distintos a los de los hidrocarburos. De todos modos, esto sólo puede constituir la solución final del problema, en tanto desaparezcan el crecimiento exponencial de la población y el consumo superfluo.⁷

Como ejemplo de la complejidad que encierra el tema de las energías alternativas se puede tomar el caso de los biocombustibles. Éstos suelen presentarse como una solución para el reemplazo eficaz de los combustibles fósiles (carbón, petróleo, gas). Frente al avance inexorable del cambio climático, éstos aparecen como la alternativa más apropiada para paliar la crisis. Pero ocurre que los que impulsan la biomasa no siempre advierten que la demanda de materias primas como la soja y el maíz puede conducir al aumento de la deforestación para obtener nuevas tierras de cultivo. Los países que poseen territorios y climas apropiados para esto son evidentemente los más afectados. Es el caso de países como Argentina, Brasil, Paraguay y México, donde los bosques nativos están seriamente amenazados y, con ellos, la supervivencia de muchos ecosistemas. Otro de los problemas asociados a este fenómeno es el alza de los precios de alimentos en el mercado mundial. “Se prevé que el precio del maíz se elevará en un 20 % para el 2010 y un 41 % para 2020. Las semillas oleaginosas, soja y girasol, serán un 26 % más caras para 2010 y un 76 % para 2020, a su vez, cada vez que los alimentos aumenten en un uno por ciento, casi veinte millones de personas verán su seguridad alimenticia amenazada.”⁸

Existen también los combustibles de “segunda generación”, que son más eficientes y no implican demandas de tierra como los cultivos energéticos pues se obtienen de los residuos de las actividades agrícolas, forestales y de los residuos urbanos.

⁷ *Ibidem*, p. 19.

⁸ ESPINA, R., “Advertencia sobre la bioenergía”, en revista de *Greenpeace*, primavera 2007, p. 15.

La exportación de biocombustibles generará reducciones de gases de efecto invernadero en los países importadores pero emitirá gases contaminantes en los países de origen. Llegarán grandes inversiones del extranjero, en especial para producir biodiesel en base a soja. Pero la presión externa para que Argentina se convierta en un gran suministrador de biodiesel y bioetanol puede tener como consecuencia no deseable (y en gran medida ya la tiene) el aumento de la presión para ampliar las actividades agrícolas sobre ecosistemas naturales, lo que irá provocando la masiva destrucción de los bosques nativos en el noroeste y noreste del país. Las propuestas de Greenpeace sobre este tema son: 1) Frenar el avance de la frontera agrícola sobre los bosques y declarar el estado de emergencia forestal para los bosques nativos en todo el territorio nacional. 2) Establecer el uso de biocombustibles para el transporte en un 5 por ciento como mínimo. 3) Mejorar la eficiencia del transporte de carga y público. 4) Eliminar todo subsidio a las exportaciones de biocombustibles. 5) Investigar y desarrollar los combustibles de “segunda generación” e intensificar la utilización de los usos estacionarios de la biomasa.

La opción actual nos pone ante una paradoja bastante insoluble: arrasar bosques para colaborar con el clima. Aunque hoy día no es cierto que los biocombustibles representen una reducción notable de los gases de efecto invernadero.

El Panel Intergubernamental para el Cambio Climático (IPCC), a cuya elaboración ha contribuido nuestro autor, integrado por científicos y altas autoridades políticas de todo el mundo, en su informe del año 2001 se muestra categórico al defender que el fenómeno del calentamiento de la tierra tiene un indudable componente humano. No es poco, pues esa posición encierra una crítica a la noción de desarrollo capitalista dominante. La evolución de las concentraciones de GEI depende, como dijimos, de muchos factores; el más importante, se refiere al tipo de crecimiento económico que ha prevalecido desde la revolución industrial, un crecimiento que alienta la multiplicación infinita de los bienes disponibles para el consumo. Como vimos cuando

nos referimos al tema del desarrollo, hay muchas variables que requieren ser evaluadas y pocas veces son tenidas en cuenta, como la equidad en las asistencias sociales de todo tipo, la mejora en las condiciones ambientales, los cambios tecnológicos, las libertades de que gozan los sectores más desprotegidos de la población, entre muchos otros. Seguramente, si se tuvieran en cuenta estos otros componentes del desarrollo no nos enfrentaríamos al problema de la contaminación que hoy nos desafía.

Los científicos y los ambientalistas oscilan entre el optimismo y el catastrofismo. Para los primeros, es un hecho que la humanidad contaría con recursos tecnológicos y capacidad organizativa como para que la adaptación al cambio climático transcurriera sin grandes catástrofes, al menos durante el siglo XXI. Esto presupone la creencia en una racionalidad en el funcionamiento colectivo de la humanidad y en la asignación de los recursos. Los segundos, desconfían de la capacidad de cambio de seres humanos que, aunque tienen desde hace tiempo los recursos para erradicar definitivamente el hambre y la desnutrición en el mundo, no han operado nada efectivo para lograrlo.

2.2 Implicancias del cambio climático.

a) *Los casos de los huracanes Katrina y Rita*

En agosto de 2005, un gran ciclón tropical azotó el sur y centro de Estados Unidos y produjo enormes destrozos en ciudades de varios Estados: Florida, Bahamas, Louisiana, Nueva Orleáns, Mississippi, desde gravísimas inundaciones hasta cuantiosos daños materiales. Llevará muchos meses evaluar el costo de estas consecuencias; muchos expertos lo consideraron como el mayor desastre natural en la historia de ese país. El huracán fue bautizado con el nombre Katrina y fue el cuarto de la temporada de huracanes del Atlántico de 2005. A éste lo siguió casi inmediatamente otro, llamado Rita, un huracán de menor intensidad y duración.

Lo cierto es que en menos de un mes, Katrina y Rita produjeron efectos catastróficos de una magnitud y alcance insospechados, tanto en el plano de la economía como en el más amplio de la esfera sociopolítica, en el mundo del trabajo y de la seguridad social, en las dimensiones psicológica y física de los pobladores; atravesó todas las áreas que hacen la trama y a la dinámica de una sociedad. Un cataclismo en todos los órdenes. Lo que irrumpió en la escena por aquellos días no dista mucho de los tópicos a los que la narrativa del cine-catástrofe tantas veces ha apelado. La furia de una fuerza natural descontrolada como telón de fondo y, recortado sobre él, el drama humano que se debate entre la desesperación, la angustia y el miedo ante la necesidad apremiante de huir de la propia casa y tener que abandonar súbitamente lo que hasta momentos previos a la tormenta formaba parte del entorno afectivo y personal. Una representación del terror de los seres humanos ante una amenaza anunciada en la que se les va la vida. El efecto dominó fue inmediato: colapso económico por el incremento en el costo de los combustibles, menor cantidad de dinero para el consumo, merma en la demanda de productos, parálisis del mundo del trabajo y pérdida de energía eléctrica para más de un millón

de pobladores. El corolario fue la improvisación de nuevas estrategias de adaptación colectiva e individual frente a un nuevo clima cuya hostilidad no hace concesiones ni a las clases sociales ni a las creencias religiosas ni a las ideologías ni al poder.

Lo que podía leerse en los periódicos del 23 de septiembre de 2005 no era un guión ficcional. Las rutas que conducen desde la ciudad costera de Galveston (Texas) hacia el interior del Estado, y las que salen de Houston (60 kilómetros al noroeste) se habían convertido en un embudo con vehículos que prácticamente ni se movían, en atascos de hasta catorce horas. Numerosas estaciones de servicio se quedaron sin nafta, los hoteles de la zona estaban absolutamente abarrotados, los pobladores vaciaron las estanterías de los supermercados, y miles de pasajeros que querían evacuar Houston a través de un aeropuerto estaban varados por la falta de inspectores de equipaje que no fueron a trabajar.⁹

Importa destacar que no se trató de una catástrofe natural imprevisible. En el *Scientific American*, de octubre de 2001, se informaba que “un huracán enorme podría inundar Nueva Orleans bajo seis metros de agua, matando a miles de personas (...), que las actividades humanas cerca del río Mississippi habían aumentado dramáticamente el riesgo (...), y que únicamente una reingeniería masiva de la zona sudeste de Luisiana podría salvar la ciudad”. Pero la administración Bush, en lugar de invertir los miles de millones de dólares que obras de ese tipo demandan, prefirió usarlos para llevar a cabo una guerra demencial y sanguinaria contra Irak.

En marzo de 2005, un informe del Banco Mundial y del Instituto de la Tierra de la Universidad de Columbia daba cuenta de que cada año ocurren más de seiscientos desastres naturales y más de la mitad de la población mundial –casi tres millones y medio de personas– vive en zonas donde podrían producirse sequías extremas, inundaciones, terremotos, ciclones, volcanes.¹⁰ Respecto del número e intensidad cada

⁹ Diario *La Nación*, Buenos Aires, 23 de septiembre de 2005.

¹⁰ Diario *La Nación*, Buenos Aires, 25 de septiembre de 2005.

vez mayores de huracanes, inundaciones e incendios estivales, la comunidad científica internacional sostiene, como ya indicamos, la hipótesis del recalentamiento global. Pero lo que produce escalofríos es que, aun cuando en la situación más optimista se lograra disminuir la emisión de gases contaminantes que originan el efecto invernadero y entrara en vigor efectivo el Protocolo de Kyoto, no alcanzarían una centena de años para restablecer el equilibrio.

En *The Wall Street Journal Americas* del día 26 de septiembre de 2005 aparece: “A medida que el huracán Rita se abrió paso a través de la industria petrolera estadounidense, el mundo estuvo, una vez más a sólo una tormenta de una crisis energética”.¹¹

¿Quién hubiera considerado hace sólo unas pocas décadas atrás que Wall Street fuera a depender tan estrechamente de los cambios climáticos? ¿Quién hubiera imaginado que el máximo poder económico dependería de pronto de una variable tan insospechada como inoportuna y poderosa como es el clima? Katrina y Rita no sólo impactaron en la industria del petróleo, también asestaron un duro golpe a la producción de gas natural. Su precio se disparó al mismo tiempo que las reservas disminuyeron respecto de 2004, y puso de manifiesto que el sistema global de energía que alimentó a la economía mundial durante los últimos 25 años está agotado. No obstante, el incremento de automóviles que se registra en Estados Unidos desde algunos decenios y la floreciente economía China provocaron un aumento muy considerable de la demanda de petróleo -que aumentó en casi tres millones de barriles diarios-, mientras que los productores pueden proveer sólo la mitad o dos tercios, en una visión muy optimista.

¹¹ *The Wall Street Journal Americas*, «Rita y Katrina tensionan al máximo la capacidad de la industria petrolera», Dowjones, *La Nación* y Grupo de Diarios América, en *Diario La Nación*, 26 de septiembre de 2005.

b) *La figura del “refugiado climático”*

Dijimos en párrafos anteriores que los cambios climáticos que se vienen produciendo a nivel planetario cada vez con mayor frecuencia e intensidad estarían ocasionados, según lo que establecen los científicos, por el proceso de recalentamiento de la tierra, a su vez producido por la emisión de sustancias contaminantes a la atmósfera.

Partamos de un hecho científicamente testado por la Oficina Europea del Medio Ambiente, con sede en Copenhague. Durante la década del noventa, el promedio anual de desastres relacionados con el clima y la temperatura duplicó al de los años ochenta y aun con el estricto cumplimiento de las normas de emisiones de gases promulgadas por el Protocolo de Kyoto, las temperaturas seguirán aumentando: por ejemplo, durante los próximos cien años aumentarían de 4 a 11 grados centígrados en Europa. Para 2080, según el centro Adley para la Investigación y el Pronóstico del Clima de Gran Bretaña, cada verano de por medio será tan o más caluroso que el verano de 2003 que provocó 20.000 muertes en el continente europeo.

En el lenguaje científico, una nueva expresión da cuenta de este diagnóstico: “refugiado climático” expresión que los estudiosos del clima han comenzado a usar con más frecuencia. Según define María Moliner, “refugiado” es aquel que por razones de persecución política o por guerras vive en otro país que no es el suyo. Vivir en un país que no es el nuestro es una de las figuras del desarraigo. “Expatriado” significa lo mismo. En el caso que nos ocupa, no se trata ni de política ni de guerra, al menos no en un sentido inmediato. Por su parte “refugio”, se dice de cualquier sitio donde pueden guardarse de la intemperie las personas o los animales, como los refugios de montaña. Diríamos que en tanto se refugia del clima, el ser humano se está guareciendo, guardando de su propio entorno, y tanto que debe abandonarlo. Se ha desencadenado un conflicto entre cielo y tierra cuyas raíces se arraigan en aspectos esenciales de la humanidad moderna y posmoderna. La de refugiado climático no es una categoría abstracta. Por el contrario,

remite a personas ya identificadas que viven en el norte y en el sur de Europa, y que pronto deberán emprender el traslado hacia el centro del continente porque no podrán soportar los rigores del clima¹².

El panorama es apremiante y frente a él pueden encontrarse al menos dos actitudes posibles que llevadas a su extremo podrían esquematizarse de la siguiente manera. Por un lado, la de adaptarse con resignación al nuevo clima sin transformar las condiciones que lo generan; por otro, la de la transformación radical de los elementos que contribuyen a generar fenómenos de este tipo. Las respuestas de coyuntura, como la primera, tienen el inconveniente de la escasa amplitud de miras, como si el problema afectara solamente al presente, como si el futuro no se jugara también aquí y ahora. Abundan ejemplos: agricultores franceses que optan ahora por cultivos que toleran mejor las altas temperaturas y cultivan nabo en lugar de maíz o bien el cambio de oferta que ofrecen algunos centros de esquí austriacos que, como ya no pueden contar con nevadas, tienen previsto reemplazar el deporte de nieve construyendo canchas de golf y trazados para el llamado turismo de aventura y tantas otras variantes de la visión del corto plazo¹³. Además de que a veces puede resultar bastante sencillo de realizar, la adaptación es la respuesta pragmática inmediata, como lo muestran los casos de las ciudades de Hamburgo y de Rotterdam. En estas dos ciudades se están construyendo nuevos muelles que se adaptarán a los posibles aumentos de los niveles de agua. En Suecia, por su parte, se incentiva a los habitantes de las zonas boscosas a que planten nuevas especies de árboles que crecen mejor en un clima levemente más cálido.

Sin embargo no siempre es posible una escapatoria de este tipo. En algunos sitios los mecanismos de adaptación serían tan costosos que quienes tienen en sus manos el poder de decisión podrían optar por dejar que la naturaleza siga su rumbo. Esto se muestra a lo largo de la costa británica, mas precisamente en Norfolk y Essex, donde los

¹² Cfr. Diario *La Nación*, Buenos Aires, 16 de septiembre de 2005.

¹³ *Ibidem*.

municipios locales analizan la posibilidad de dejar que la tierra de cultivo costera ya marginal y acosada por las frecuentes inundaciones se hunda en el mar a medida que aumente el nivel de agua.

La segunda actitud, la de un cambio radical, conlleva en el terreno más concreto una decisión económica, política y ética jugada por la necesidad de reemplazar las fuentes actuales de energía por energías renovables no contaminantes. Esto último supone una serie de cambios que exigen transformaciones profundas y en muchos casos radicalmente negadoras de nuestro actual modo de vida.

2.3 El clima en el horizonte de la existencia humana: La mirada fenomenológica

Al clima se le pueden atribuir diversos adjetivos que suelen también cualificar los estados de ánimo: frío, crudo, inclemente, húmedo, severo, suave, tropical, variable, tórrido, templado, blando, lluvioso, riguroso o desapacible, entre otros. Como veremos, entre el clima y el temple anímico hay relaciones muy estrechas. La perspectiva de los sentimientos según el modelo de los elementos y de la meteorología puede ser muy fecunda pero no ha sido muy considerada.

El poeta romántico J. G. Herder se asombraba de la carencia de conocimientos que permitan articular una “climatología de todas las facultades intelectuales y sensitivas del hombre”. En su visión holística de la naturaleza expresaba:

El ser humano no es una substancia independiente, sino que está vinculada con todos los elementos de la Naturaleza; vive del aliento del aire, así como de las más variadas criaturas de la tierra, su alimento y bebida. En consecuencia, si, en sueño y vigilia, en reposo o movimiento, contribuye a la transformación del universo, ¿por qué no iba a ser transformado él mismo por él? Compararlo con la succionante esponja o con la yesca ardiente es quedarse muy corto; él es una armonía innumerable, una autoconciencia viviente, en la que opera la armonía de todas las fuerzas que le circundan.¹⁴

¹⁴ BÖHME, G. y H. (1998), *Fuego, Agua, Tierra, Aire, Una historia cultural de los elementos*, Barcelona, Herder, p. 221.

Lo interesante de la meteorología es que ante ella están los cuatro elementos en su continua interrelación. En el siglo xx, Hubert Tellenbach desarrolla una fenomenología de los sentidos a partir del “contacto elemental” con la atmósfera. Por su parte, Herbert Schmitz descubre en el sentir del propio cuerpo la índole meteorológica de los sentimientos, es decir, que ellos tienen un carácter atmosférico.¹⁵ En el estudio de los efectos del clima para el ser humano y la reacción del ser humano frente al clima tenemos un rico material de análisis fenomenológico de la cultura. Los sentimientos humanos han encontrado desde siempre sus expresiones a través de la acción de los elementos, en el mito, en la poesía, en las frases de la tradición, vemos que los estados afectivos pueden ser representados mediante nuestra relación con los elementos. El colérico “echa fuego por los ojos”, al que siente terror se le “hiela la sangre”; se puede tener un carácter “volcánico”, podemos “quedar petrificados” ante algo, “sentirnos ahogados” o “arrastrados por la corriente”.

La tormenta y el huracán son hasta tal punto sinónimos de ataques violentos y poderes apabullantes que, incluso, designan en distintas formas, el comportamiento y las vivencias afectivas del ser humano. Así se puede hablar, en lo militar, de un ataque “tempestuoso”, o de una tormenta sentimental y un huracán de pasiones.¹⁶

De los cuatro elementos primigenios, tierra, aire, agua y fuego, sólo el aire es invisible. No puede hallarse en él ninguna orientación. El alquimista y médico suizo Paracelso lo identifica con el caos. El ser humano es un ser aéreo pero, a diferencia de las aves, no podemos movernos por el aire libremente, estamos más bien arraigados a la tierra que nos sostiene y orienta. Para poder hacer tangible el aire, es preciso hacerlo visible mediante el humo, por ejemplo. Aun sin verlo, se lo puede sentir como viento. Como viento y tormenta, el aire es también una fuerza de la naturaleza. Generalmente, a esta fuerza se la designa como tiempo atmosférico, se trata de un fenómeno atmosférico que se

¹⁵ *Ibidem*, p. 221.

¹⁶ *Ibidem*, p. 350.

desarrolla en el espacio aéreo. La palabra “atmósfera” viene del griego: de “atmós” (vapor) y “spharia” (esfera). Atmósfera es entonces ese vapor que envuelve el cosmos.

a) *Clima y tiempo*

La filosofía no se ha ocupado mucho del clima (como tema), sin embargo, es muy rico en connotaciones filosóficas. Para su análisis, me referiré aquí a los cambios que el clima ha experimentado en las últimas décadas. Tomaré como base empírica algunos sucesos reales e intentaré a través de ellos, y con la ayuda de los fenomenólogos que han tratado el tema, pensar el tiempo y el clima en su interrelación filosófica.

El clima está directamente vinculado con el tiempo, y lo está no sólo en el sentido inmediato que se manifiesta en la lengua natural –al menos en el castellano, como cuando preguntamos por el tiempo con la intención de conocer el clima ¿qué tiempo hace? –sino también en un sentido más profundo, que se nos devela en la misma etimología de *tempus*, de donde deriva tiempo y que significa “estado del cielo” (*status caeli*). En este punto se abren posibilidades que el pensamiento filosófico y científico tradicional no ha contemplado. De esa íntima relación entre tiempo y clima nace la sugerente expresión “*hace tiempo*”, bueno o malo. Y quizá no haya tema tan constantemente presente en el habla coloquial que el del “tiempo que hace”. No es de extrañar, si se piensa que nuestra vida en la Tierra sólo puede ser posible en una franja muy limitada entre temperaturas extremas. Por eso, el que se hayan dado en nuestro planeta las condiciones climáticas propicias para la vida, es algo que no debería dejar de asombrarnos nunca, pues hay en esa circunstancia algo del orden de lo milagroso.

El clima nos pone de manifiesto nuestra fragilidad y nuestro “estar siempre fuera”. En este sentido, el clima es el mejor antídoto para cualquier ilusionismo solipsista, aún cuando el ser humano haya

encontrado modos sofisticados de producir microclimas como es el caso en toda sociedad desarrollada del presente. Desde la invención del fuego hasta la producción de la “cadena de fríos”, pasando por todas las modalidades de artificialidad climática, se puede decir que la “variable-clima” acompaña al ser humano en todos sus emprendimientos.

Que el clima se haya convertido en una categoría filosófica, se lo debemos sobre todo al análisis fenomenológico. Autores como Tetsuro Watsuji o, más recientemente Klaus Held, han trabajado el fenómeno del clima en su relación con el tiempo. Para ellos, pensar filosóficamente el tiempo conlleva necesariamente una reflexión sobre el clima y reflexionar sobre el clima obliga a filosofar sobre el tiempo.

b) *El análisis del clima del fenomenólogo japonés Tetsuro Watsuji*¹⁷

La Fenomenología entra a Japón después de la Primera Guerra Mundial. Allí cumplirá un rol fundamental en la filosofía y el diálogo con Occidente la llamada “Escuela de Kyoto”. Kitaro Nishida fue uno de sus precursores. Profundo conocedor del pensamiento de la filosofía occidental, intentó un diálogo con el hegelianismo. Más tarde, eligió llamar “maestro” a E. Husserl. Los discípulos de Nishida empezaron a asistir a las clases del maestro y a partir de ese momento, se generó un diálogo cuyas consecuencias aún no han sido del todo desplegadas. Entre los más destacados de estos pensadores figuran los nombres de Tetsuro Watsuji, Shuzo Kuki, Yamanouchi Tokuryu, Keiji Nishitani, Hajime Tanabe. Estos autores compartían con M. Heidegger la lectura de las *Investigaciones Lógicas*. Uno de ellos, Tanabe, destacado discípulo de Nishida, elige a Heidegger como su tutor, lo que motivó que muchos estudiantes japoneses, seguidores de Tanabe, comenzaran a

¹⁷ WATSUJI, T. (2006), *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*, Salamanca, Sígueme.

tomar los cursos de Heidegger en Marbugo. En 1925, la fenomenología ya era una corriente filosófica establecida en Japón.

Tanabe construirá un camino de pensamiento propio que lo conducirá a las fuentes religiosas (bajo la forma de la fe en Amida y el llamado de la Tierra Pura se mezclan en su obra acentos budistas y cristianos según la figura paulista de la Metánoia¹⁸). El barón Schuzo Kuki fue otro concurrente a los cursos de Heidegger. Kuki traduce varios textos de Heidegger y, de ese modo, se convierten en fuente de inspiración de los intelectuales de la Escuela de Kyoto. Las traducciones del barón llegan a *Sein und Zeit*, obra que duplicó y fortaleció el entusiasmo que los estudiantes profesaban ante el pensamiento de Heidegger.

Uno de los nombres que más merecido reconocimiento obtuvo, por aquel entonces, fue el de Keiji Nishitani, discípulo de Kitaro Nishida, que conoce a Heidegger en 1934, en un seminario sobre Nietzsche. Nishitani escribió *La religión y la nada*, una obra fundamental, donde sus tesis nucleares aparecen en correspondencia con el pensamiento del nihilismo y de la nada que despliega Heidegger, en cuyo núcleo reposa la idea de que el nihilismo es el resultado al que Occidente llega porque no ha sabido pensar la nada.

La obra de Nishitani intenta este pensamiento de la nada a través del budismo Zen y el diálogo con algunas filosofías occidentales, entre las que se cuentan las de M.Eckhart, G.F.W.Hegel, S.Kierkegaard, F.Nietzsche y el mismo Heidegger. Nishitani se vale de la noción budista de “vacuidad” (en sánscrito *Sunyata*, japonés, *Mu-*) para pensar la nada. Así exorciza la “nihilidad” transformándola en un vacío viviente y luminoso que se asemeja a la divinidad de Eckhart. En el lenguaje filosófico de Nishitani, la vacuidad puede ser denominada el campo del “hacer ser” (*Ichtung*), en contraposición a la “nihilidad” que es el campo de la “anulación” (*Nichtung*). Pero la vacuidad no es considerada aquí como un resultado sino como una perspectiva y un método. La

¹⁸ SARANDO, Gabriel, “Heidegger y la Escuela de Kyoto”, Revista *Imago Agenda*, N° 91, julio 2005, Buenos Aires, p. 59.

vacuidad supone una transformación del sujeto que Nishitani – siguiendo a Tanabe– describe como Metanoia. Por lo tanto, la perspectiva de la vacuidad no consiste en un *terminus ad quem* sino en un *terminus a quo*. Ella abre un camino, una vía para aprehender el mundo de la vida en su plenitud.¹⁹

Watsuji propone trabajar el fenómeno del clima como momento estructural de la existencia humana. Según refiere el mismo autor, el tema le surgió en Berlín en el inicio del verano de 1927 y después de leer *Ser y Tiempo*. Watsuji cuenta que el tema de la temporalidad como clave de comprensión de la estructura de la existencia humana lo había cautivado, pero encontraba que en la obra de Heidegger faltaba algo acerca de la espacialidad o, al menos, que ésta no tenía la misma relevancia que la temporalidad. Además, para el filósofo japonés el *Dasein* es más la expresión del ser humano individual que la del ser humano social y con ello él creía que Heidegger perdía de vista la estructura dual de la naturaleza humana, que es a la vez individual y social. Esta dualidad es precisamente la que revela la unión entre temporalidad y espacialidad. Fue entonces en el ámbito de los problemas de la historicidad y la temporalidad donde Watsuji comienza a dar forma a la idea del problema del clima como ambientalidad.

Todos vivimos envueltos en determinadas condiciones que, más allá de nuestra voluntad, están allí y nos rodean, por ejemplo, experimentamos directa y cotidianamente la realidad del clima. Pero, se pregunta Watsuji ¿es acaso el clima un fenómeno exterior tal como las ciencias de la naturaleza lo estudian? Para considerar esta cuestión, el pensador aborda el fenómeno del frío. Todos experimentamos el frío. Ahora bien, ¿es el frío un cierto objeto o realidad física que afecta nuestros órganos sensoriales y que nosotros, como sujetos psíquicos, lo vivenciamos en forma de un determinado estado psicológico como si el frío y nosotros fuéramos realidades independientes y existentes en sí mismas por separado? Pareciera que sólo cuando el frío nos ataca desde afuera surge por primera vez la relación intencional de “sentir frío”, y en

¹⁹ Cfr. *Ibidem*.

este caso deberíamos hablar de la influencia del frío en nosotros. Pero pensar que el frío está fuera y que nos ataca es una falsa interpretación de la relación intencional pues ésta no nace cuando algo objetivo nos afecta. Por el contrario, la conciencia ya posee en sí la estructura de la intencionalidad porque en tanto sujeto el ser humano ya está siempre volcado hacia algo.

El “sentir” de cuando decimos “siento frío” no es un punto o término que, confrontado con el frío, haga surgir la relación; el sentir algo es en sí mismo ya una relación; precisamente en esta relación es donde se descubre el frío. El que “nosotros sintamos frío” es, ante todo, esa “experiencia intencional”. Ahora bien, el objeto intencional no es un contenido psicológico de la conciencia y por tanto, el frío no es un objeto intencional. Cuando “sentimos frío” lo que sentimos no es la “sensación”, sino más bien lo frío del aire, el frío. La relación intencional de sentir frío está vinculada al frío exterior. El frío, como realidad que nos trasciende aflora a la existencia por primera vez en la intencionalidad. Cuando sentimos el frío es que nosotros ya estamos ahí fuera, ex-istimos en el frío, hemos salido fuera y estamos en él ... El sentir el frío es una experiencia intencional en la que descubrimos al yo que está ya fuera, es decir, que ha salido al frío y está en él, existe en el frío.²⁰

Por su parte, el tiempo no se experimenta aisladamente, sino vinculado al suelo, a un paisaje, a un lugar. El viento frío es también el viento de la cordillera, el viento del mar, el viento del sur. Nos encontramos a nosotros mismos, a nosotros como correlación existencial en el “clima” y en relación con todos los estados del clima organizamos nuestra vida en común. En el clima nos vemos a nosotros mismos, esto significa que el clima es un modo de autocomprensión del ser humano. La autocomprensión que se da en el clima aparece juntamente en el descubrimiento de los recursos que pondremos en juego en cada circunstancia de la vida; nunca se reduce a la comprensión de un objeto. Desde esta perspectiva, el clima nada o poco tiene que ver con el objeto de estudio de las ciencias naturales, pues ni el clima existe separado de la historia ni viceversa. La inseparabilidad del tiempo y el espacio es la base de la inseparabilidad de la historia y el clima. Hay

²⁰ WATSUJI, T., *El hombre y su ambiente*, Madrid, Ed. Castelleto, p. 27.

una doble estructura histórico-climática del ser humano en virtud de la cual la historia es historia del clima y el clima lo es en la historia.

El condicionamiento climático constituye la primera fase del proceso de formación de objetos. Podría decirse entonces que el momento de objetivización de la existencia humana subjetiva es el clima, pues el fenómeno del clima muestra cómo nos descubrimos a nosotros mismos existiendo y al descubrirnos a nosotros mismos es que nos encontramos en las realizaciones, como la casa y el vestido. Existimos en el clima mediante múltiples relaciones a través de las cuales nos comprendemos a nosotros mismos como seres humanos que fabrican y usan cosas. Dicho de otro modo: en la base de la cadena de finalidad que caracteriza al instrumento se descubre la índole climática de nuestra existencia. Esta cadena contiene en último término la autocomprensión en el clima. El propósito de Watsuji es, entonces, la captación de la estructura especial histórico-climática del ser humano en clave ontológico-existencial.

PARTE II

Capítulo 3

Aportaciones fundamentales de la fenomenología a la cuestión ecológica

La última parte del capítulo precedente introdujo elementos para pensar el clima desde la perspectiva fenomenológica. Ahora el texto se centra más resueltamente en el campo del análisis fenomenológico para enfocar aquellos aportes sustanciales que ayudan en el ahondamiento de la cuestión que nos ocupa. El capítulo está dividido en cuatro apartados: 3.1 *Edmund Husserl: Aspectos generales de la época, de su biografía y de su obra*, 3.2 *La perspectiva fenomenológica frente a la crisis de las ciencias*, 3.3 *Acercas de las nociones de mundo y tierra*, y 3.4 *La constitución de la subjetividad y la alteridad en el horizonte histórico del mundo*. Luego de la presentación del fundador de la fenomenología a través de un recorrido muy breve por su vida y obras fundamentales, el camino de la investigación conduce a problematizar en el plano cognoscitivo y aun en el ético, la tradición objetivista y científicista de la naturaleza que proviene de los tiempos modernos. El análisis fenomenológico de la concepción científicista del mundo y de la tierra enseña que las teorías científicas son construcciones estructuradas en diferentes niveles de idealización y fatalmente alejadas de la vida. Éste es el límite y el costo, en última instancia, de la perspectiva de conocimiento que ofrecen las ciencias. Para comprender esto, se presenta brevemente la estructura fenomenológica de conocimiento en oposición a la de las ciencias y en los términos en los que Jorge L. Borges imaginó el *Aleph*, aquel “lugar donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos”. Husserl

parece haber dedicado todos sus esfuerzos a alcanzar un punto de vista universal –lo que no implica alcanzar una síntesis definitiva–, donde cada cosa pueda ser vista con claridad desde todos sus escorzos. Después de describir la estructura fenomenológica de conocimiento se muestra que el concepto de “ecosistema” o unidad funcional del todo, idea central que pretende dar cuenta de la compleja e infinita trama de elementos y relaciones que conforman el mundo, guarda una estrecha relación con nociones nucleares de la fenomenología como son las de “horizonte” y “mundo de la vida”. Así, queda manifiesto que la crítica fenomenológica a la racionalidad científica moderna conduce a la rehabilitación del “mundo de la vida” como base de todo conocimiento y horizonte de sentido. Finalmente y a modo de conclusión se presentan fragmentos del pensamiento de M. Merleau Ponty y de Klaus Held acerca de la noción de “tierra”.

3.1 Edmmdund Husserl: Aspectos generales de la época, de su biografía y de su obra

a) *Acerca de la atmósfera espiritual de la época*

Es una crítica conocida la del agotamiento y la superficialidad en la que cae la filosofía de la segunda mitad del siglo XIX, sobre todo, la alemana, que por aquella época pareciera haberse olvidado de ejercitar sus tareas más propias. Ciertamente, Nietzsche es un filósofo genial de ese momento pero su actividad está al margen de los medios universitarios y su relación con el mundo académico es altamente conflictiva. Recién en el siglo XX, el autor del *Zaratustra* comienza a ser apreciado en toda su dimensión. También el marxismo estuvo fuera de los intereses filosóficos profesionales y su incorporación a ellos fue tardía. Precisamente, las filosofías de la sospecha que se inician con Marx,

Nietzsche y Freud nacen de la crisis de la Modernidad y marcan todas las corrientes filosóficas del siglo XX. La crisis de la filosofía debía mucho al éxito de las ciencias positivas que, con su despliegue avasallante, convertían en mero artilugio del lenguaje todo aquello que no se encaminara por la senda de sus métodos. Mientras que la filosofía exhibe un rostro contradictorio donde parece reinar la diversidad y la falta de acuerdo en cuestiones básicas sin unidad posible, las ciencias deslumbran con sus conquistas y posibilidades. En efecto, se asiste a un momento culminante de la actividad científica no sólo en las matemáticas o en la física (termodinámica, electrodinámica, etcétera), sino también en la biología, donde, con la teoría de la evolución de las especies, se había alcanzado un desarrollo sin precedentes. El contraste de este éxito con la sensación de fracaso que acompañaba al saber filosófico tornaba aún más patético el lugar al que se limitaba a la filosofía. Estas circunstancias fueron el terreno fértil donde pudo crecer y desarrollarse el positivismo, que dominó desde los últimos dos tercios del siglo XIX. Al suponer que no hay conocimiento legítimo fuera del que brindan las ciencias, a la filosofía le correspondía sólo la tarea de auxiliar en el campo del saber, una suerte de metodología del conocimiento científico. En buena parte del siglo XIX y ya entrado el siglo XX, la filosofía se transforma en una “sierva” de las ciencias, de la misma manera que en la Edad Media lo había sido de la fe.

Lo propio del positivismo reside en no reconocer otros entes que aquellos que nos suministra la experiencia sensible, por lo que reduce todo ser y toda verdad a los hechos naturales y, por eso, se puede llamar “naturalismo”. El naturalismo tenía que desembocar irremediabilmente en el “psicologismo”. Esto deriva, entre otras cosas, en la asimilación entre la lógica y la teoría del conocimiento a la psicología, pues si todo conocimiento se da a través de hechos psíquicos, entonces, todo juicio y valoración no son más que procesos que se dan en el sujeto psicológico. Desde esta perspectiva, los principios y leyes de la lógica no serían más que la expresión de leyes

psicológicas. Ahora bien, dado que el cuerpo de la ciencia lo constituyen los juicios y que estos son hechos psíquicos, entonces, la psicología pasa a ser una ciencia fundamental, “la” ciencia base de todas las otras ciencias. Dicho de otro modo, la psicología se convierte en filosofía. Husserl reacciona contra estos planteos y lleva a cabo una crítica profunda al naturalismo y psicologismo y, en general, a toda forma de reduccionismo.

Para el análisis de las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, tomamos en consideración los años 1860, 1880, 1900 y 1914 que son consideradas fechas clave en el desarrollo de la filosofía según la clasificación llevada a cabo por el fenomenólogo polaco Tartakiewicz. De acuerdo a esta división de períodos, debemos tener presente que apenas un año antes de 1860 aparece el *Origen de las especies* de Darwin. Posteriormente, tenemos el programa de la filosofía evolucionista de H. Spencer, el libro de Kuno Fischer sobre Kant y la Psicofísica de Fechner. Estos tres autores representan respectivamente las corrientes de pensamiento del evolucionismo, neokantismo y la tendencia a desprender de la filosofía las ciencias particulares. Lo que tienen en común es una actitud antimetafísica, positivista, científicista o minimalista, que, si bien ya era profesada por autores como A. Comte y J.S. Mill, recibió a partir de ellos nuevo impulso. En 1880 se generaliza la actitud científicista y minimalista. Aparece *The Grammar of Science* de Karl Pearson. En el mismo año surgen tres corrientes renovadoras, que constituyen el inicio de la crítica a aquellas actitudes. Desde Francia, Boutroux y Poincaré mostrarán la relatividad y el convencionalismo que rige en el campo de la ciencia. En Alemania W. Dilthey, Windelband y Rickert rechazan el monismo metodológico y el atomismo psicológico impuesto al mundo espiritual y reivindican un ámbito propio para el estudio del ser humano. La tercera corriente es la nueva psicología propuesta por Franz Brentano. Su ideal de ciencia, inspirado en la concepción aristotélica, introduce el concepto de intencionalidad.

En 1900 comienza a despuntar una filosofía positiva que no se limita ya a la crítica y a la negación. A partir de esta fecha y durante una década aparecen libros fundamentales que marcan la historia del pensamiento.¹

b) *Momentos decisivos de la vida y obra de Husserl*

E. Husserl nació en 1859, en Moravia, actual República Checa. Sus primeros estudios se orientaron hacia las matemáticas. Incluso su tesis doctoral, presentada en Viena, en el año 1883, estuvo relacionada con los números, pues su tema era el “cálculo de variaciones” (*Beiträge zur Variationsrechnung*). La primera etapa de su pensamiento está abocada al estudio de las operaciones que subyacen a los conceptos matemáticos con obras como *Filosofía de la aritmética*, de 1891. La matemática es el resultado de ciertas operaciones concretas de la mente humana y Husserl justamente analiza estas operaciones. Porque cuando se pretende llevar a cabo una crítica de la ciencia, lo primero que se debe analizar son las operaciones mediante las cuales la ciencia en cuestión ha llegado a las conclusiones que ofrece. Por eso, la reflexión sobre el método científico ocupa un lugar fundamental en el conjunto de sus consideraciones.

Entre los años 1894-1896, Husserl asistió en Viena a los cursos de Filosofía de Franz Brentano, un prestigioso maestro del pensamiento

¹Algunos ejemplos: Husserl publica las *Investigaciones Lógicas*; M. Planck da a conocer la teoría de los cuanta revolucionando el campo de la física; H. Bergson lleva a su pleno apogeo el vitalismo filosófico; S. Freud publica *La interpretación de los Sueños* y Einstein desarrolla la teoría de la relatividad. No obstante la variedad de estas manifestaciones y descubrimientos, es posible distinguir cinco corrientes principales: el pragmatismo, la filosofía de Bergson, la filosofía analítica y realista de Moore y la escuela británica, la Escuela de Marburgo y la fenomenología de Husserl. El año 1914 es el año del inicio de la Primera Guerra Mundial. Se produce un retorno del cientificismo, sobre todo a través del Círculo de Viena. Mientras la influencia de Bergson disminuye, Husserl inicia con éxito un nuevo período. Se elaboran los principios de la Física. El psicoanálisis hace su entrada triunfal. Nace el conductismo y la teoría de la *Gestalt* y la sociología de Durkheim conoce su apogeo.

germánico. Estas lecciones le abrieron al joven Husserl no sólo su vocación filosófica, sino el campo de investigaciones sobre los principios últimos de la validez del conocimiento. Sobre todo su idea de la intencionalidad de la conciencia, que un año más tarde adquiriría una importancia capital en su obra. La intencionalidad es entendida como una peculiaridad de la conciencia por la que ésta siempre es “conciencia-de”, siempre referida a objetos y estados de cosas que la trascienden. Husserl advirtió que si, como decía Brentano, toda conciencia es conciencia-de, todo objeto ha de ser dado en una conciencia de (un objeto): todo objeto es también objeto-de una conciencia, y que, por lo tanto, conciencia y objeto son correlativos. Lo que Husserl descubrió a partir de estas conclusiones fue el “*a priori* de correlación universal entre el objeto de una experiencia y los modos de darse” ese objeto. Cada conciencia concreta tiene sus objetos y viceversa, cada tipo de objeto tiene sus modos peculiares de ser dado.

Desde 1887 hasta 1900 Husserl fue *Privatdozent* en la Universidad de Halle. Este puesto vio nacer las *Investigaciones lógicas* (*Logische Untersuchungen* I y II) que son consideradas como el punto de partida de la fenomenología y como las que mejor expresan lo que para algunos es la obra monumental del “primer Husserl”. En las *Investigaciones* se rompe con aspectos decisivos de su *Filosofía de la aritmética*. Husserl ya no cree que la operación de enumerar pueda ser considerada como la base de la matemática pues a partir de operaciones como la de enumerar, difícilmente es posible llegar a constituir los números negativos o los irracionales. La matemática es en realidad un sistema de signos que se articula en diversas capas, cada una de las cuales tiene sus reglas de cálculo o leyes formales. Por eso, concluye Husserl, la aritmética es una parte de la lógica. A partir de la aparición de este conjunto de ideas, Husserl siguió estudiando lógica, teoría del conocimiento y psicología aplicada a los procesos cognitivos.

Durante su vida sufrió los embates del nacionalismo que llegó incluso a prohibir la difusión de su pensamiento. El mismo año de su

muerte, 1938, su viuda debió abandonar Friburgo, como tantos otros discípulos y amigos.

c) *Las etapas de su obra*

La obra de Husserl, que ha ejercido una influencia enorme en el pensamiento del siglo XX, no sólo en el campo de la filosofía sino también en el de las ciencias, como la psicología, la sociología, y la literatura contemporánea, puede dividirse en tres etapas, cada una de las cuales está ligada a una universidad alemana. La primera corresponde a la Universidad de Halle, donde Husserl dictó sus primeras clases desde 1887 hasta el semestre del verano de 1901. Esta etapa se cierra con las *Investigaciones lógicas (Logische Untersuchungen)*, producidas entre de 1900-1901, y es aquí donde aparece el concepto de “intencionalidad”. La segunda etapa corresponde a la Universidad de Gotinga, donde Husserl produjo en 1913 las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie)*. En este centro universitario lleva a cabo la presentación del método fenomenológico que tuvo una recepción positiva en un primer momento y, más tarde, negativa. La tercera y última etapa corresponde a la Universidad de Friburgo donde Husserl se trasladó en 1916, exactamente cuando su hijo Wolfgang acababa de perder la vida en la batalla de Verdún. La obra clave de los años treinta es *La crisis de las ciencias europeas (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie)*, publicada en 1936. En ella se producen dos giros, el de la epistemología a la vida real (el mundo de la vida o *Lebenswelt*) y el de la fenomenología pura a la fenomenología aplicada (el problema de la ética y la reorientación de la cultura europea). Poco tiempo después de escribir esta obra E. Husserl muere.

Si bien la gran mayoría de los intérpretes argumentan que se puede hablar de por lo menos dos o tres Husserl distintos, la posición que sostiene al respecto el fenomenólogo español Javier San Martín niega cualquier escisión de su obra en tiempos aislados entre sí.

(...) El Husserl que enseñaba en Halle, etapa que terminó con las *Investigaciones lógicas* y la refutación del psicologismo, se prolongó en el Husserl que enseñó en Gotinga, etapa que terminando con la publicación de las *Ideas*, estuvo dedicada a extraer las consecuencias de la refutación del psicologismo, pues no es otra cosa la reducción trascendental. En cuanto a la tercera etapa, la de Friburgo, que terminó con la elaboración de *La Crisis*, en ella no se dio en absoluto un abandono de los logros de la anterior, sino una profundización y reflexión en torno al contexto en el que nació y debía ser eficaz la propia fenomenología. ²

Para sustentar la crítica al psicologismo, que reducía todo al mundo de los hechos y al psiquismo humano, Husserl toma de Leibniz la importante diferencia entre “verdades de hecho” y “verdades de razón”. La asimilación de las leyes lógicas a las psicológicas supone desconocer las diferentes esferas en las que cada tipo de legalidades actúa: las leyes psicológicas se refieren a hechos, las lógicas a valideces. Y si esta distinción no está clara, se corre el riesgo de caer en el relativismo y, con ello, negar en general toda posibilidad de auténtico conocimiento.

Husserl defiende la idea de que Europa es un proyecto de racionalidad universal. Pero, ¿qué entiende Husserl por razón? Razón es un título para ideas e ideales “absolutos”, “externos”, “supratemporales”, “incondicionales”, “válidos”. El positivismo no se interroga por la naturaleza y los alcances de la racionalidad humana y, de esa manera, arruina la filosofía. La disolución del ideal filosófico es la pérdida de la fe en la razón testimoniada en la concepción positivista del saber, donde la razón se convierte en mero instrumento para el control de la realidad. El escepticismo de la razón desemboca en una crisis antropológica, “una crisis del ser humano en cuanto ser que tiene la tarea de conquistar su propia verdad y que sólo desde esa perspectiva

² SAN MARTÍN, J., (1987) *La Fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Madrid, Antrophos, p. 37. 2ª edición, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, p. 46 y s.

[...] puede evitar caer en el diluvio del escepticismo que terminaría por anegar absolutamente todo, tal como termina ocurriendo en la barbarie de la irracionalidad política.”³ La filosofía de Husserl nunca ha dejado de ser la expresión del viejo ideal del filosofar griego, el de la pura teoría, desinteresada de toda otra cosa que no fuera la búsqueda de la verdad. El fundador de la fenomenología se dedicó a este ideal intensa y continuamente a lo largo de toda su vida y, “atraído menos por la exposición del saber adquirido (...) que por el descubrimiento de nuevas verdades” (...) “habla de lo que todavía hay que hacer, más que de lo que ya ha hecho”.⁴ Pero no debe entenderse este ideal como falta de compromiso con la realidad histórico-social. Pues es la relación de la fenomenología con el contexto sociopolítico lo que permite comprender el desarrollo interno de los conceptos husserlianos.⁵ “El filósofo es un *uninteressierter Zuschauer*, un espectador desinteresado, pero sólo porque su interés está más allá de cualquier interés de la vida ordinaria.”⁶ El proyecto crítico de recuperación del sujeto racional es también un proyecto de renovación política. En este sentido -como veremos cuando nos refiramos a la *Crisis de las ciencias europeas*- los temas del llamado “último Husserl” o “segundo Husserl” son los más menesterosos de una perspectiva sociológica, relacionada con el contexto político.

³ Cfr. *Ibidem*, pp. 129-130. Biblioteca Nueva, p. 134.

⁴ BERGER, G., (1941) *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier, p. 105, citado por CARPIO, A., (1995) *Principios de Filosofía*, Buenos Aires, Clauco, p. 379.

⁵ Cfr. SAN MARTÍN, J., *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, ob.cit, p. 107.

⁶ *Ibidem*, p. 134.

3.2 La perspectiva fenomenológica frente a la crisis de las ciencias

a) *El Aleph o la filosofía como saber infinito*

Vi en el Aleph la tierra y en la tierra otra vez el Aleph y en el Aleph la tierra. Mis ojos habían visto ese objeto secreto y conjetural, cuyo nombre usurpan los hombres, pero que ningún hombre ha mirado: el inconcebible universo.

Jorge Luis Borges

“El Aleph” es sin duda uno de los relatos más formidables de Borges. La palabra *Aleph* es el nombre de un objeto extraordinario, más precisamente, el de un punto espacial cuya peculiar condición es la de contener todos los puntos. El Aleph es el “lugar donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos”. Si hubiera que seleccionar un símbolo como figura de la filosofía de Husserl, creo que el del Aleph sería de lo más pertinente. En efecto, este objeto conjetural es el ámbito donde se opera la transformación que hace que cada cosa no sólo sea infinitas cosas, sino, además, que cada cosa pueda ser vista con claridad desde todos los puntos del universo. Husserl parece haber dedicado todos sus esfuerzos a alcanzar ese punto de vista universal. La convicción profunda que lo orienta es la idea de filosofía como saber infinito; y quizá a la inagotabilidad de la empresa elegida se deba la continua elaboración y reelaboración de lo que el filósofo escribía.

Si es verdad que en la parte está el todo y el todo en la parte, cualquier recorte constituye en sí mismo una arbitrariedad. Consciente de este carácter, señalaremos las implicancias de su crítica al cientificismo a través de la resignificación de los conceptos de mundo y tierra. Husserl sometió el carácter científico de todas las ciencias a una crítica radical. La *prosperity* que vino de la mano de aquéllas significó para él un alejamiento del ser humano de lo decisivo para formar y

consolidar un auténtico humanismo. Es la crítica al positivismo y su visión de la realidad como trama causal de hechos inexorables, el fondo desde el que se recorta la fenomenología como una filosofía que pretende restituir al ser humano la dimensión carnal que lo constituye y que le fue enajenada por la reducción de la realidad a dato cuantificable. “Meramente ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos”, afirma Husserl.

¿De qué modo podrían las ciencias servirnos de auxilio en las cuestiones existenciales cuando previamente las han relegado de la realidad?. Esta pregunta ocupa al fundador de la fenomenología. Porque la consigna positivista actúa sobre lo que puede ser medido y previsto, y lo demás no es visto como real. Cuando se hace abstracción de lo subjetivo y el saber se convierte en ciencia de hechos sin más, la condición humana se cosifica inexorablemente. Husserl se pregunta por esta transformación positivista del saber, incluso de la filosofía, cuyo mayor peligro es, según él, que ella finalmente naufrague en las aguas del escepticismo como resultado del derrumbe de la fe en la razón. En el transcurso de las últimas décadas del siglo XIX, la idea de la razón humana, ensoberbecida por las aplicaciones técnicas y las pujantes investigaciones en el campo de la Biología, tomó la forma de instrumento dentro del proceso de selección natural, proceso que Husserl denomina como olvido del ideal griego de *episteme*. Contra esta naturalización de la razón se levantó entonces su pensamiento al mostrar que aquel programa de “cosificación” creciente significaba todo un retroceso de la humanidad en su marcha hacia una eticidad libre y responsable.

b) *Los supuestos de la visión objetivista del conocimiento*

Se podría iniciar la indagación sobre el problema del objetivismo y el tratamiento que da la ciencia moderna al concepto de naturaleza

haciendo una referencia a George Friedrich Wilhelm Hegel. El pensamiento de Hegel pervive en muchos aspectos de la fenomenología posterior, así lo testimonian las líneas que este pensador dedica a la presentación de Isaac Newton en las *Lecciones de historia de la filosofía*.⁷ En esta obra Hegel caracteriza a la ciencia como aquella forma del saber a la que le es inherente el desconocimiento de sí, de las bases de sus propias creencias y como un saber que ignora este desconocimiento. A propósito de esta ignorancia, Hegel comenta con sarcasmo que a Newton “le ocurría lo mismo que aquel otro inglés que se asombraba y se alegraba extraordinariamente al saber que se había pasado la vida hablando en prosa sin conocer que estaba dotado de este talento”. El texto denuncia la enemistad entre la ciencia y el pensamiento al recordar Hegel que el lema de Newton: “Ciencia, guárdate del pensamiento” se ha mantenido invulnerable en la tradición cognoscitiva que emana de la ciencia moderna. El filósofo señala el doble sentido que tiene este “guardarse del pensamiento”. En primer lugar, consiste en derivar todos los principios intelectivos de previas y rigurosas observaciones y, en segundo lugar, el tomar esos principios como base sólida para la comprensión y construcción de las cosas particulares. Hegel sostiene que el genio matemático y físico de Newton se funda en una creencia errónea. Ésta lo llevó a sostener que las leyes físicas eran la expresión conceptual de aquello que reside más allá de toda construcción especulativa, la traducción a conceptos de la cosa física sin más, la cosa concreta sin ninguna otra determinación que sí misma, la “mera cosa” (*Blosse Sache*). La ciencia física pone al inicio el principio de inercia, las fuerzas de las moléculas o la aceleración, y las toma como dadas, como determinaciones reales de la naturaleza. Sin embargo, estas determinaciones no han sido sometidas, en ningún caso, a la crítica del pensamiento, al pensamiento del pensamiento. En consecuencia, lo que debería ser resultado de la reflexión se trastoca en un punto de vista a-crítico. El método newtoniano, concluye Hegel,

⁷ HEGEL, G.W.F., (1977) *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, (trad. Wenceslao

debería ser considerado negativamente, como ejemplo de cómo no se debería razonar, de cómo no se debería tratar de conocer. La naturaleza se resiste a esta arbitrariedad del entendimiento que pretende decidir sobre el ser.

[...] La naturaleza misma se encarga de refutar esa deplorable manera de experimentar, pues la naturaleza es algo mucho más excelso que lo que esos míseros experimentos nos dicen de ella: ella misma y el continuo experimentar dan el mejor mentís a esos falsos métodos.⁸

La fenomenología que nace con Edmund Husserl señala hacia cómo la negación de la instancia mundano-vital impacta decisivamente y de diversas maneras en la comprensión y experiencia de la naturaleza. Las siguientes son algunas de las consideraciones que subyacen a la visión objetivista y que han convertido a la naturaleza en objeto de cálculo y medida: la eliminación de cualidades sensibles, la indiferencia respecto del rol estructurante del “*ego*” como lugar primario y constituyente de las diferentes cinestésias, la renuncia a considerar una subjetividad arraigada en un horizonte histórico, la reducción de todo ente a ente natural, la transformación radical de la experiencia de la tierra-suelo a partir de la asimilación de la tierra a mero cuerpo físico en movimiento. En consonancia con la descripción hegeliana, la crítica fenomenológica de Husserl pone de relieve el dogmatismo que se esconde tras la serie de prejuicios científicos que no son reconocidos como tales. La fenomenología se configura precisamente como crítica a toda construcción teórica que pretenda valer más allá del mundo de la vida y, en este sentido, como crítica a la concepción naturalista y objetivista. La expulsión del mundo de la vida es un requisito metódico de la ciencia moderna cuya verdad se instaure como fiel reflejo de lo real, como paradigma de plena objetividad, revelador de la estructura originaria de la naturaleza y del ser humano. El desarrollo de la

Roces), México, F.C.E., pp. 337-339.

racionalidad científica moderna supone una fuerte dosis de abstracción y vaciamiento de sentido de lo real, tal como lo muestra la concepción de la física moderna en tanto determinación matemática de la naturaleza y del movimiento.

c) *La crisis de las ciencias europeas.*

*La crítica fenomenológica a la racionalidad científicista
moderna*

La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie) fue publicada por primera vez en Belgrado, en 1936. Esta obra contiene, ampliadas, las conferencias que Husserl dictó en el mes de mayo de 1935, en Viena, y luego en Praga, en noviembre del mismo año. Fue escrita cuando Husserl tenía ya 76 años y en circunstancias dramáticas del contexto social y cultural, convulsionados por el avance del nazismo. Aunque muchos creen ver en ella una obra independiente en el desarrollo de la producción husserliana, su comprensión sólo es posible a partir de un campo de análisis de un período más largo, que arranca en los años veinte. Es en aquellos años, sostiene J. San Martín, donde surge como tema nuevo el del comienzo de la fenomenología y es a partir de este tema que se constelantodas las cuestiones fundamentales del Husserl de sesenta años en adelante. La cuestión del comienzo de la fenomenología “no es sino un instrumento del tema básico que es el del proyecto de Europa”. En esta perspectiva, la *Crisis*, última obra de Husserl, contiene las ideas básicas de los comienzos de su pensamiento a modo de “un resumen de una pasión filosófica convertida en tarea vital”. En palabras de San Martín, la *Crisis* es algo así como “el testamento político de Husserl, en que se resume la necesidad de Europa, la teleología de la historia y la

⁸ *Ibidem*, p. 339

función de la filosofía, de la mano del convencimiento y la fe en una definición del ser humano como ser anclado en la racionalidad, si bien una racionalidad que debe superar la “razón moderna”.⁹

Se trata de un escrito fundamental, donde Husserl no sólo pone en tela de juicio la cientificidad sino algo mucho más profundo: el significado que la ciencia puede tener para el ser humano, más precisamente, el que ha tenido en los inicios de la tradición griega y el que tiene ahora, en los albores del siglo XX. Lo que Husserl nombra con la expresión “crisis de las ciencias”, es, ni más ni menos, que la pérdida de significación de las ciencias para la vida. El ideal de vida y de ciencia que nació en Grecia está cada vez más lejos del horizonte del hombre contemporáneo. Es tan profunda y de tan vasto alcance que “la crisis científica afecta a lo que la ciencia ha significado, puede significar y debe significar para la existencia humana”.¹⁰

Frente a este estado de cosas, la filosofía tiene una misión que cumplir. Hay una responsabilidad personal del filósofo por la humanidad: la de contribuir a la formación de una cultura filosófica. Se trata de una cultura determinada por la idea filosófica que nace en Grecia de la mano de Tales de Mileto y que reside como desarrollo sistemático de un interés teórico liberado de todas las demás aspiraciones, el interés por la verdad y sólo por la misma verdad.¹¹

(...) Un desarrollo de la humanidad verdaderamente humano ya no es posible en el modo de un crecimiento meramente orgánico, pasivo y ciego; sólo es posible, por el contrario, desde una libertad autónoma, y en primera línea desde una ciencia verdaderamente autónoma.¹²

La idea central que Husserl expone en esta obra fundamental es que la filosofía representa una nueva etapa en la historia de la humanidad, necesaria para el desarrollo humano. Esta nueva etapa podría llamarse

⁹ *Ibidem*, p. 112

¹⁰ SAN MARTÍN, J., *La Fenomenología de Husserl como utopía de la Razón*, ob.cit., p. 125. Biblioteca Nueva, 130.

¹¹ Cfr. *Ibidem*, pp. 129 y ss. Biblioteca Nueva, 134, ss.

de racionalidad refleja, de la racionalidad autoconsciente de sí misma, a diferencia de la racionalidad implícita propia de etapas anteriores. A la filosofía le corresponde una alta misión en la historia de la humanidad porque sólo ella, en tanto interés teórico liberado de distracciones e intereses, busca la verdad sólo por la verdad misma. Es probable que las ideas normativas absolutas hayan actuado antes de su intuición pura y configuración teórica, pero sólo cuando esas normas son elaboradas conscientemente producirán una humanidad auténtica, autorresponsable, y que esté dispuesta a seguir en todo momento la razón. La concepción de la historia en Husserl es teleológica; la historia puede describirse como el escenario de lucha por la liberación radical del ser humano.

Precisamente, la filosofía es la encargada de llevar a la humanidad a la plena conciencia de un *telos* al que ya inconscientemente tendía. Un desarrollo de la humanidad verdaderamente humano ya no es posible en el modo de un crecimiento meramente orgánico, pasivo y ciego. La filosofía es la que debe mostrar que una cultura verdaderamente humana sólo puede ser aquella que se edifique sobre una racionalidad que se imponga desde sí misma con necesidad, desde principios absolutos evidentes y que, de este modo, concrete la concientización de una racionalidad que es el sentido interno de la historia. La filosofía debe aportar una fundamentación de nuestras acciones en ideas cuya validez sea incondicional e inatacable, dicho de otra manera, en ideas que no dependan de nada más que de sí mismas y que lleven la razón en sí mismas. Este es el legado y el reto de la filosofía griega. Husserl está convencido de que Europa es un proyecto de racionalidad universal y autónoma, de una razón que aparece en el ejercicio racional libre de la colectividad. La filosofía representa una nueva etapa en la historia de la humanidad que debe llevar al desarrollo de la verdadera humanidad. En la medida en que los filósofos están al servicio del cumplimiento de los fines de la filosofía,

¹² Husserl, *Erste Philosophie I*, (Hua. VII, 205), tomado de J. San Martín, ob.cit., pp.

están al servicio de esa función, por lo que son servidores, trabajadores o funcionarios de esa nueva humanidad. No basta con aprender lo que la historia hizo, no basta con aprender la historia de la filosofía, es necesario volver a realizar el acto de fundación de la filosofía. El filósofo tiene que convertir su profesión (*Beruf*) en su vocación (*Berufung*).

3.3 Acerca de las nociones de “mundo” y “tierra”.

a) *Mundo y horizonte*

El mundo del que habla Husserl no tiene nada que ver ni con el *kosmos* griego ni con el *mundus* medieval. Mientras que estos conceptos designan la totalidad de las cosas, el mundo husserliano pertenece a la dimensión de la subjetividad. En este sentido, tampoco su pregunta por el origen del mundo tiene que ver con la que planteaba la metafísica griega o cristiana. En estas dos últimas se pregunta por el ser del ente, lo que se está buscando es su causa. Cuando la metafísica se plantea el problema del mundo, lo que se quiere saber es cuál fue la “causa primera”, la causa de la totalidad de los entes. Así en la metafísica medieval, donde el ente aparece determinado como *ens creatum*, y el mundo, como la totalidad de las criaturas, la cuestión del origen del mundo se centra en el problema de la creación divina. Pero Husserl no está interesado en estos problemas.

(...) Su pregunta por el ser de los objetos no equivale a la pregunta por una causa de ellos trascendente al sujeto. Él identifica ser y sentido. Lo que él busca es el sentido de los objetos, el cual se constituye en el horizonte del Mundo. Y en cuanto este Mundo no es la suma de las cosas, sino el horizonte de la comprensión de su sentido, no se puede preguntar por su origen causal en una

instancia exterior al sujeto. El mundo es el horizonte subjetivo en que el sujeto 've' todas las cosas.¹³

La cuestión de su origen estará entonces referida a su constitución en la subjetividad trascendental. El mundo, por *mi* parte, es esa unidad omniabarcante de la realidad externa e interna, ese "conjunto de la correlación entre la vida atravesada por autopercepciones, el yo que en último término tiene experiencia, y el mundo en él experimentado". Evidentemente, si el mundo constituye el horizonte a partir del cual se da toda experiencia, la experiencia del mundo, a su vez, no puede ser como la de las cosas. El mundo jamás podrá ser convertido en objeto de experiencia pues está ya antes de toda experiencia de objeto. Dicho de otro modo, toda experiencia de objetos se da sobre el suelo del mundo.

b) La predonación del mundo

De lo anterior se desprende que la predonación del mundo alcanza a la estructura de mi experiencia. En lo que sigue, desarrollaremos las tres direcciones en las que Eugen Fink habla de la predonación del mundo, como predonación de los objetos para el sujeto humano, predonación del sujeto humano para sí mismo y predonación de los horizontes del tiempo.

En todo lo dado hay una remisión al horizonte que no es explícita; el horizonte no está presente pero sí está anticipado en la apercepción concreta. De allí que lo implicado siempre exceda lo dado. Los horizontes constituyen el espacio de juego de nuestra conducta. Los "mundos" en los que vivimos y todos los mundos humanos pensables pertenecen a su vez a una red única y omniabarcadora de remisiones, a "*un mundo como horizonte universal*".¹⁴

¹³ CRUZ VELEZ, D., (1970) *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*, Buenos Aires, Sudamericana.

¹⁴ Cfr. HELD, K., (1998) "Mundo de la vida y naturaleza. Bases de una fenomenología de la interculturalidad", en *ARETÉ* revista de Filosofía, Vol X, N° 1, p. 118.

(...) La captación de un objeto singular y toda la actividad subsiguiente de conocimiento se juega sobre el fundamento del mundo.¹⁵

El conocimiento de objetos no se realiza como si las cosas se presentaran siempre por vez primera.

(...) El mundo es para nosotros siempre tal que en él ya ha obrado el conocimiento de múltiples modos. Toda experiencia tiene necesariamente un saber respecto de la cosa experimentable, de lo que es propio de ella y que todavía no se ha presentado, esto es 'toda experiencia tiene su horizonte de experiencia'.¹⁶

Esto significa que en nuestra relación con las cosas siempre partimos de una comprensión aunque vaga e indeterminada. Dicho en otros términos: ningún objeto puede dárse nos si no es en un horizonte de cognoscibilidad (*Bekanntheitshorizonten*), lo que significa que poseemos un saber de las estructuras más generales de los objetos de la experiencia y que no podemos tener una experiencia de algo por fuera de este conocimiento general del mundo. Más bien, sólo experimentamos aquello que ya nos es conocido en su tipología más general, en virtud de la cual captamos cada cosa como la cosa que es. Husserl plantea que disponemos de aprehensiones eidéticas o típicas y a la luz de esta universalidad familiar somos capaces de identificar los objetos en su común pertenencia a cierto ámbito.

(...) Toda experiencia de objetos está desde siempre fundada sobre la conciencia de mundo en tanto 'experiencia fundamental'.¹⁷

Con el concepto de horizonte, según explica Hans Georg Gadamer, Husserl "intenta acoger el paso de toda intencionalidad limitada de la referencia a la continuidad básica del todo. Un horizonte no es una frontera rígida sino algo que se desplaza con uno y que invita a seguir entrando en él. De este modo, a la intencionalidad 'horizónica' que

¹⁵ Cfr. IRIBARNE, J., (2002) *Edmund Husserl, La fenomenología como monadología*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, p. 292.

¹⁶ *Ibidem*.

constituye la unidad de la corriente vivencial le corresponde una intencionalidad horizontal igualmente abarcante por el lado de los objetos. Pues todo lo que está dado como ente, está dado como mundo, y lleva consigo el horizonte del mundo”¹⁸.

Según el desarrollo de Eugen Fink, en la actitud natural contamos con una anticipación del mundo. Esta anticipación se verifica en dos tipos de aprehensiones. Por un lado, las que remiten a una protoinstitución, esto es, a una primera adquisición. Por el otro, aquellas de las que no puede mostrarse una institución originaria.¹⁹ En estas últimas se encuentran todos los conocimientos acerca de lo existente que poseemos antes del trato empírico con las cosas y a los que la filosofía ha llamado “ideas” o “a priori”. Desde la perspectiva fenomenológica este *a priori* no es otra cosa que la predonación del mundo, por la cual sabemos de antemano el estilo del mundo sin que se pueda mostrar un comienzo de ese saber precisamente porque siempre está en juego.

Son entonces elementos de la predonación del mundo, un conocimiento esencial más o menos vago mezclado con habitualidades cognoscitivas empíricas o sedimentaciones de experiencias previas a la vez que estructuras *a priori*. En cuanto al *a priori*, “predado” significa “predado según la posibilidad”. La comprensión esencial del estilo del mundo que antecede a cada experiencia fáctica es una comprensión de posibilidades, esto es, de posibilidades conforme a las cuales debe desenvolverse toda efectivización fáctica.

(...) El predarse del mundo no es, pues, otra cosa que una universal unidad de posibilidades, que abarca toda la vida fáctica de la experiencia, y que es mantenida constantemente en la conciencia de horizonte (...) comprensión precedente de las dimensiones del mundo como posibilidades de cumplimiento fáctico por medio de determinadas experiencias objetivas. En este sentido precede la

¹⁷ FINK, E., (1998) *Autres Redactios des Méditations Cartésiennes*, Paris, Jérôme Millon, p. 121.

¹⁸ GADAMER, Hans-Georg, (1997) *Verdad y Método*, (trad. Ana A. Aparicio y Rafael de Agapito) Salamanca, Sígueme, p. 309.

¹⁹ FINK, E., ob.cit., p. 124.

comprensión de las posibilidades a la experiencia fácticamente determinada del ente determinado (*HuaDok* II/2, 99-100)*

El conocimiento *a priori*, que no ha salido de la experiencia, no deja de tener el sentido temporal del pasado, aunque no de un pasado asociado con una institución originaria que pueda ser desvelada por la rememoración, sino de un pasado que tiene el sentido de una anterioridad respecto de la experiencia. Respecto del *a priori* del conocimiento del mundo, hay que tener en cuenta lo siguiente:

(...) El mundo es, en la medida en que la experiencia transcurre o comienza a transcurrir, ya acabado, perfecto en su estilo. El estilo del mundo tiene una perfectividad que se encuentra antes de toda experiencia. 'No deviene', sino que es ya devenido, consumado y a su término cuando tiene lugar la experiencia del mundo (*HuaDok* II/2,97).

Fink explica que toda experiencia del devenir supone este marco *a priori*. Esto significa que tiene lugar dentro de él. De ahí que el *a priori* preanuncie una historicidad, el devenir que lo presupone, porque ha de ajustarse a él:

(...) El predarse del mundo como perfectividad del estilo del mundo es un índice de una determinada historicidad, de una historicidad que se muestra en el haber sido configurado (*ausgebildetwordensein*) del conocimiento del mundo (*HuaDok* II/2, 97).

La comprensión previa (*Vorwegverständnis*) da la regla a toda experiencia determinada de esta índole. La experiencia de lo que es en el mundo se mantiene siempre dentro de un estilo de ser, y la tarea de la ontología es llevar este estilo de vaguedad y carácter no expresado a la determinación y expresión en la investigación temática.

* Las referencias a *HuaDok* fueron seleccionadas de los textos trabajados en el seminario de doctorado "La estructura del horizonte histórico en la fenomenología. Su temporalidad y excedencia" dictado por el Dr. Roberto Walton en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 1999 y corresponden a FINK, E., (1998) VI. *Cartesianische Meditation, Husserliana Dokumente II*, Dordrecht, Boston, London.

El predarse del mundo tiene dos lados: el del objeto y el del sujeto. En ambos casos se trata de una cognoscibilidad previa a toda experiencia determinada:

(...) no sólo los objetos son preconocidos, sino que el predarse es una estructura que atraviesa todo el mundo: también el yo mismo es preconocido para sí mismo, familiar en sus más generales estructuras yoicas: es predado para sí mismo (*HuaDok* II/2, 157).

(...) El predarse de los objetos de la experiencia no concierne solamente a los objetos en el sentido de una mera anticipación de propiedades que puedan convenirles sino que implica una predonación de los ámbitos de la objetividad, y por eso el predarse es en el fondo el predarse del mundo respecto de sus dimensiones de ser (*HuaDok* II/2, 205).

(...) Cuando se hace la experiencia de un objeto determinado, se reconoce al mismo tiempo –gracias a esta conciencia de conjunto del mundo– por ejemplo, una planta como planta, un hombre como hombre, una cosa material entendida como tal.²⁰

Al percibir una cosa material, me es predado todo el contexto de la materialidad con sus notas de temporalidad, extensión espacial o causalidad. Cada objeto es dado en la experiencia a partir del “ámbito del mundo” (*Weltgebiet*) o “ámbito del ser” (*Seinsgebiet*) que le pertenece o lo abarca. El yo-hombre, entonces, “sabe en el modo del horizonte acerca de la articulación fundamental (*Grundgliederung*) de todo el mundo objetivo.” (*HuaDok* II/2, 206). El preconocimiento llega a todo ente del que es posible tener experiencia:

(...) El saber del predarse como la estructura de horizonte de la experiencia actual constituye el espacio de juego de la protocognoscibilidad (*Spielraum der Urbekanntheit*) en el cual cada ente, como quiera que se de en la familiaridad o la extrañeza, ya debe encontrarse. (*HuaDok* II/2, 206).

²⁰ *Ibidem.*

c) *Mundo de la vida – Vida del mundo*

La impronta husserliana en la hermenéutica y en toda filosofía que intente pensar las ciencias sociales, sus límites y sus posibilidades auténticas, es un dato que no se puede desconocer. Esa impronta se deja apreciar en el campo de la ecología, porque aunque tácitamente, varias de sus nociones contienen una sutil reminiscencia de los conceptos clave de la fenomenología. Dijimos en otro lugar que entre categorías como las de “horizonte” y “mundo”, trabajadas por Husserl y las de “ecosistema” y “biosfera” que articulan el discurso ecologista existe una proximidad de sentidos. Ahora veremos que con la incorporación de la noción de *Lebenswelt* o “mundo de la vida” se abre un camino privilegiado y, sin duda, uno de los más fecundos a la hora de avanzar en el desafío que le plantea a la filosofía la amenaza cierta de extinción de la vida en la tierra. Entre los múltiples sentidos de la expresión “mundo de la vida” veremos especialmente el que se inscribe en el marco de la crítica a la progresiva reducción cientista del mundo. Pues, entre las convicciones fundamentales del ecologismo (dicho este ismo con toda la vaguedad que supone) está la tesis (también vaga) de que el riesgo de supervivencia al que se enfrenta actualmente la humanidad se origina en gran medida en el formidable despliegue científico-tecnológico que arranca en la modernidad. De modo que la noción de “mundo de la vida” constituiría una de las condiciones de posibilidad para tematizar el problema de la “vida del mundo” con la radicalidad que amerita.

El problema del mundo, que en forma eminente ocupó en otro tiempo a la filosofía como una de sus cuestiones específicas, fue luego diluido por el positivismo y cayó más tarde en el olvido. Vuelve a presentarse en la filosofía de Husserl con centralidad. Sostienen los estudiosos de su pensamiento que el de *Lebenswelt* no es del todo un tema tardío puesto que ya desde los años de Gotinga se nombra algo similar con el término *Erfahrungswelt*. Pero para nuestros fines

tomaremos en cuenta su aparición en *La crisis de las ciencias europeas*, pues es allí donde Husserl trabaja la oposición entre “mundo de la vida” y “mundo científico”. Y es en este escrito donde busca responder a la pérdida del sentido humano de la ciencia mediante el ensayo de recuperar el sentido del mundo. De aquí que la noción de “mundo de la vida” sea vista como una noción mediadora de las ciencias humanas. La recuperación de la inmediatez de la vida es un camino hacia una filosofía ni positivista ni objetivista.²¹

El mundo de la vida es el mundo cotidiano y concreto en el cual vivimos, “es un reino de experiencias originarias” (Hua VI, 130). Es el mundo compartido con otros, que cada cual valora a su manera y sobre el que se establecen las estimaciones y los fines. “Mundo de la vida” es también el mundo particular de un pueblo determinado, particular y múltiple y al que pertenecen todos los productos del ser humano incluidas la ciencia y la filosofía. Habría también un mundo de la vida como una suerte de *a priori* histórico que no es más que aquella estructura que ha de estar presente en toda cultura y toda variación histórica y que hace que todos ellos sean mundos humanos. Es probable que su carácter histórico, relativo y variable haya sido la razón para reemplazarlo por el mundo objetivo de la ciencia. Pero esta objetividad no es tal pues el “lugar” desde el que se origina toda objetividad es precisamente el mundo de la vida y, en este sentido, la ciencia sólo puede ser comprendida como una transformación de él.

Esta noción fundamental y orientadora recorta su sentido de la oposición al mundo diseñado por las ciencias. En el párrafo 9 de la *Crisis* Husserl plantea que el científico absolutiza un mundo ideal que pasa a considerar como una segunda naturaleza, cuando no es sino el “polo infinito de una infinitud de teorías”. La ciencia y la técnica han despojado al mundo de toda enigmaticidad, de todo misterio, y en un sentido profundamente ambiguo, de toda peligrosidad. Lo que puede decirse del mundo está contenido en las teorías científicas y lo que no,

²¹ Cfr. SAN MARTIN, J., (1997) *Fenomenología y Antropología*, Buenos Aires,

lo estará conforme prosiga el despliegue científico-técnico. Frente a este estado del saber, marcado por el cientificismo positivista, Husserl opone el “mundo de la vida”, porque no es del mundo científico aquel del que tomamos el sentido de lo real y, si perdemos de vista ese otro mundo vital, estaremos renunciando con ello a una experiencia del conocimiento y de la verdad más plena, por más originaria.

No debe sorprender que el mundo de la vida sea el gran olvidado de la ciencia natural. Los físicos del siglo XX son herederos de la sustitución que había efectuado Galileo, en virtud de la cual el mundo de las idealidades, matemáticamente construido, sustituye al mundo real, que se nos da en la percepción, al que en todo tiempo experimentamos; en pocas palabras, a nuestro mundo de la vida cotidiana.

(...) En la matematización geométrica y científico-natural cubrimos el mundo de la vida –el mundo que nos es dado permanentemente como real en nuestra vida mundana concreta– con una vestidura de ideas bien entallada, la de las verdades llamadas “objetivas y científicas”, es decir, que con un método que (como esperamos) puede cumplirse verdaderamente hasta los detalles, y verificarse permanentemente a sí mismo, construimos ante todo determinadas inducciones numéricas para los contenidos sensibles y reales y posibles de las formas concretamente-intuitivas del mundo de la vida, y justamente con ello ganamos posibilidades de una previsión de los acontecimientos concretos del mundo que todavía no son o que ya no son dados como reales, de los acontecimientos intuitivos del mundo de la vida; una previsión que supera infinitamente los resultados de la previsión cotidiana.²²

La expansión de la científicidad es un proceso que cala tan hondo que un mundo sin ciencia se vuelve algo irreconocible. En ese proceso, Europa ha olvidado el mundo de la vida y, lo que aún es peor, el proceso de racionalización y de objetivización ya ha traspasado sus fronteras y se extiende a toda la humanidad amenazando su esencia racional. Por ello, todas las consideraciones sobre el mundo de la vida implican una posición política y ética. Si la cuestión del sentido o de los

Almagesto, pp.81 y ss.

²² HUSSERL, E., (1984) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, (trad. Hugo Steinberg), México, Folios Ediciones, pp. 56-57

valores de la vida no entra en el campo de las ciencias y si nuestro mundo actual es el producto de ellas, entonces la crisis epistemológica deviene crisis antropológica. Al respecto, Javier San Martín sostiene que hay dos saberes de diferentes niveles: la ciencia del mundo de la vida y la filosofía del mundo de la vida. En el primer sentido la ciencia del mundo de la vida es la Antropología Cultural, pues ella nos puede dar las estructuras comunes de la vida humana, en tanto se convierten en tema “todos los tiempos y pueblos, y en definitiva, todo el mundo espacio temporal, y ciertamente teniendo continuamente en cuenta las relatividades de los mundos de la vida entorno (*Lebensumwelten*) de los diversos hombres, pueblos y tiempos en su pura facticidad”.

En el concepto de *Lebenswelt* también se encierra la oposición entre mundo moderno y no moderno y entre cultura europea y otras culturas. Ninguna de ellas es independiente de lo dicho hasta aquí puesto que ciencia es ciencia occidental y más precisamente, europea. La herencia de la cultura griega, por un lado, y la relación de Europa con otras culturas, por otro, serán en este contexto las cuestiones de análisis decisivas. Si bien estas relaciones fueron pensadas por Husserl en la primera etapa de Friburgo, el eje pasó al “olvido del mundo de la vida” por parte de Europa. Esto obliga al estudio de otros modelos de racionalidad y de otros “mundos de la vida”.

La filosofía es la encargada de llevar al desarrollo de la verdadera humanidad y para ello debe volver a realizar el acto de fundación de la filosofía. Y en la medida que los filósofos conviertan su *Beruf* (profesión) en su *Berufung* (vocación) estarán al servicio del cumplimiento de esa función, a la que deben servir en pos de la nueva humanidad. La historia de la filosofía, vista desde dentro, siempre asume el carácter de una lucha por la existencia y de camino hacia una progresiva autoclarificación. Javier San Martín sostiene que hacia el final de su producción, el pensamiento de Husserl evolucionó en el sentido de una “sociología cultural”, de la que la *Crisis* ofrece abundantes testimonios.

Acaso la sociología cultural no diste mucho de lo que en otro lugar llamamos con el nombre de *ecosofía*.

Desde el campo de la hermenéutica Gianni Vattimo sostiene al respecto: "...la preocupación por reconducir el ámbito categorial desplegado en las ciencias al mundo de la vida es, también en sentido ético-político, una de las buenas razones que han estado en la base del privilegio conferido por la hermenéutica a las ciencias del espíritu: la suerte misma de la democracia tiene que ver con estos problemas, puesto que sólo si hay una racionalidad del *Lebenswelt* capaz de reconducir a sí, de interpretar, dentro de ciertos límites de unificar, la pluralidad de lenguajes, de fines, de sistemas autónomos de valores que rigen el mundo de las ciencias y de las técnicas, es posible una sociedad que no esté confiada sólo al poder de los especialistas y técnicos, y en la que los ciudadanos tengan la última palabra en los grandes desafíos colectivos."²³

d) *La cuestión de la tierra según la fenomenología*

El texto desde el cual presentaremos la noción de tierra que plantea Husserl en los años treinta fue escrito en mayo de 1934. Se trata de un manuscrito (el D 17) que se publicó luego de la muerte de Husserl en un volumen de homenaje. Su título es: *Inversión de la teoría copernicana según la interpreta la cosmovisión habitual. El arca originaria "Tierra" no se mueve. Investigaciones básicas sobre el origen fenomenológico de la corporeidad, de la espacialidad de la Naturaleza en el sentido científico natural primero. Necesarias investigaciones iniciales.*²⁴ En este escrito Husserl defiende una interpretación no-

²³ VATTIMO, G., (1995) *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, pág. 58

²⁴ Marvin Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1940 (reimpresión: New York, Greenwood Press, 1968). Aquí usaremos el texto de HUSSERL, E., (1995) *La tierra no se mueve*, (trad. Agustín Serrano de Haro) Madrid, Universidad Complutense.

cientista y pre-copernicana de la tierra. El problema que aquí presenta gira en torno al estatuto y legitimidad de la representación científica moderna de la tierra y la pregunta nuclear de la reflexión es la que interroga por el sentido de una ciencia natural que sea universal y puramente física, como lo son ya la astrofísica o la física atómica, en tanto son “dos variantes de ciencias infinitizadas de la naturaleza universal”.

Por un lado, las consecuencias de la inversión de la teoría copernicana contienen la restauración del cielo y la tierra en tanto ámbitos mundano-vitales previos a toda idealización. Por otro, conducen al esclarecimiento de la génesis de los conceptos rectores de la física moderna: espacio, tiempo, fuerza, causalidad y a su conversión en categorías fenomenológicas ligadas a nuestra condición de “seres carnales”. Sobre este aspecto se señalarán más adelante algunas de las reflexiones de Maurice Merleau Ponty y del fenomenólogo alemán Klaus Held.

La concepción fisicalista ha vuelto evidente la experiencia de la contingencia de la tierra en la medida que entiende a ésta como un cuerpo más entre la multiplicidad infinita de cuerpos contingentes del mundo. Toda teoría que después de la teoría copernicana sostenga que la tierra reposa en el centro del mundo queda reducida a la extravagancia de un pensar sin sustento sólido. Sin embargo, más acá de lo escandaloso, excesivo o hiperbólico con que pueda presentarse una crítica a la teoría que convierte a la tierra en un cuerpo físico móvil similar a cualquier otro, Husserl justifica y defiende una necesaria elucidación fenomenológica.

e) *La tierra no se mueve*

En este breve pero formidable escrito, el filósofo problematiza el derecho cognoscitivo que se arroga la teoría que tiene a la tierra como un cuerpo físico más entre otros y que ‘anatematiza’ toda consideración de la tierra que pueda estar inscrita en un horizonte “pre” o “no copernicano”. La pretensión de verdad que enarbola la construcción teórico-fisicalista es el centro del cuestionamiento husserliano. Respecto de esta pretensión, se pone a descubierto, según Husserl, el grado supremo de ingenuidad que supone, por un lado, decretar la contingencia de la vida en la tierra, de nuestra historia en ella y, en última instancia, de la totalidad; y por otro lado, sostener simultáneamente la posesión de la verdad. El análisis fenomenológico que el autor lleva a cabo en *La tierra no se mueve* presupone los resultados arrojados en las *Investigaciones* acerca de la estructura intencional del *ego*, puesto que el texto contiene implícitamente las tesis expuestas en la quinta meditación cartesiana. La elucidación fenomenológica arroja las siguientes premisas que articulan el desarrollo de la exposición:

- La tierra es arca originaria, morada primigenia, única e insustituible.

- La tierra es un todo que “consta” de partes corpóreas sin ser por ello un cuerpo físico.

- La tierra en tanto suelo “uno” y “único” no puede experimentarse en reposo, ni en movimiento, ni como cuerpo. Es necesario aclarar que aquí no se trata del reposo como de una mera contingencia; que la tierra repose efectivamente en el espacio aun cuando podría moverse, sino que es más bien la tierra la que hace posible originariamente las determinaciones de reposo y movimiento.

- Que la tierra pierda el sentido de “morada originaria” o “arca del mundo” es tan absurdo como que mi cuerpo pierda el sentido de corporalidad primitiva o como que, en el orden axiológico del ser, no sea

el ser humano el que precede a otros seres por ser el único que tiene su sentido.

Las tesis precedentes suponen y convergen en la posición que defiende que todo tiene sentido a partir de mi génesis intencional constitutiva. Dicho en otros términos, el *ego* precede a todo sentido real o posible.

(...) Todo ser en general sólo tiene su sentido de ser a partir de mi génesis constitutiva, y ésta génesis, “terrena”, lo precede (...) Lo que pertenece a la constitución, ello y sólo ello es absoluta y última necesidad, y sólo a partir de tal necesidad cabe determinar en último término todas las posibilidades pensables de un mundo constituido. Así como sólo hay una tierra también sólo hay una humanidad.²⁵

f) *Los alcances de la concepción copernicana*

La teoría física que nace con Copérnico demuestra que la tierra es un astro que, como tantos otros, se mueve en el espacio infinito del mundo. Este nuevo concepto de tierra no puede identificarse con el de totalidad o “naturaleza entera” como se pensaba desde la antigüedad griega. Esto equivale a decir que la naturaleza ha dejado de ser comprendida como *physis*. Las consideraciones de Alexander Koyré²⁶ señalan la destrucción de la noción griega de *kosmos* como acontecimiento fundacional de las nuevas ideas. Si bien se admite el “platonismo” de Galileo en su intento por determinar lo sensible por lo ideal, ni el *topos uranós* de Platón pertenecía al reino de la magnitud, ni la razón humana se había convertido en *sub-jectum* normativo. La exigencia matemática del saber llevada a todas las esferas de la vida es un rasgo estrictamente moderno. Por el contrario, Husserl elucida el recorrido fenomenológico de nuestra apercepción originaria de la tierra cuya experiencia sólo se hace posible a través de una síntesis primordial de

²⁵ *Ibidem*, pp. 41-43

²⁶ KOYRÉ, A., (1978) *Estudios de historia del pensamiento científico*, México, siglo XXI, pp. 158 y ss.

experiencias singulares que tienen su legitimidad en la génesis constitutiva intencional. Según Husserl intervienen tres niveles en la constitución experiencial de la tierra:

- 1) la tierra como *suelo*,
- 2) la tierra como *cuerpo que sirve de suelo*, y
- 3) la tierra como un *cuerpo móvil en el universo infinito*.

Se trataría de la distinción de dos etapas en la idealización. La primera correspondería a una visión mítica y la segunda a la conceptualización racional del tercer nivel. En un primer nivel de la constitución experiencial, la tierra es el “suelo de experiencia de todos los cuerpos” (*Erfahrungsboden für alle Körper*). En esta primera instancia no se tiene ni se podría tener la experiencia de que este suelo que nos sostiene es un cuerpo físico o universal. Puesto que es en virtud de que la tierra es experienciada como suelo firme, que se hace posible diferenciar de ella, esencialmente, todos los cuerpos que reposan sobre ella. La tierra es la portadora –*Träger*– de todos los cuerpos. En tanto los cuerpos pueden ser tenidos como desprendimientos o fragmentos de una totalidad que no es cuerpo alguno, sino más bien la referencia fija y última de todos. La corporeidad en general encuentra en ella su condición de posibilidad, pero no la inversa.

El carácter de cuerpo aparece así subordinado al carácter de un todo que es la tierra. De este modo sólo sería una objeción formal la que indicara la aparente paradoja “la tierra es un todo de partes corpóreas pero ella misma no es ningún cuerpo”.

Husserl muestra que a la representación originaria de la tierra en tanto *Erfahrungsboden für alle Körper*, la acompaña una particular experiencia del movimiento y del reposo de los cuerpos que pertenecen a ella y, en consecuencia, de los que no están situados en ella, los astros en su conjunto. La tierra se percibe como referencia absoluta de

todo estado de movimiento posible, y así la tierra es la base última y absoluta de nuestras cinestésias. Por ello, la tierra se sitúa por fuera de la distinción reposo-movimiento en la figura originaria de la apercepción. En términos fenomenológicos estrictos, no se puede predicar el movimiento ni el reposo de la tierra pues ambos sólo tendrían sentido en relación con ella.

En un segundo nivel de la constitución experiencial, la tierra adquiere el carácter de “cuerpo que sirve de suelo” (*Boden-Körper*), “cuerpo físico universal” (*Totalkörper*), “cuerpo-soporte de todos los cuerpos”. Aquí se produce la idealización de primer nivel antes señalada:

La tierra es ahora ese gran bloque sobre el que yacen los cuerpos, y del cual, por fragmentación o troceamiento, hemos visto surgir, o habrían podido surgir, otros cuerpos más pequeños.²⁷

A diferencia de lo que ocurre con los otros cuerpos, no puede obtenerse una captación de todos los lados de la tierra. Su corporalidad debe constituirse en la continuidad infinita de nuestras reiterables experiencias de cuerpos. Si bien en este nivel se supera la forma originaria de suelo, todavía la tierra conserva una jerarquía ontológica irreductible al orden de la corporeidad sin más. En esta figura de la idealización la conversión de la tierra en cuerpo debe ser determinada como la transformación en “el” cuerpo. Sin embargo, cuando se piensa la tierra como soporte de todos los otros cuerpos de los que tenemos experiencia –como cuerpo-suelo–, se modifica también la representación del cielo y los astros.

La transformación de suelo en cuerpo-suelo modifica la experiencia de la oposición lejanía-cercanía.²⁸ La posibilidad de concebir un espacio homogéneo e infinito supone una transformación en la experiencia de

²⁷ HUSSERL, E., *La tierra no se mueve*, ob.cit., pp. 11-12.

²⁸ *Ibidem*, pp. 32-36.

esta dualidad que se da en la intuición de la habitualidad del espacio terrestre. Si una auténtica experiencia de lejanía exige la posibilidad de convertir lo lejano en cercano o viceversa, entonces el mundo de los “horizontes copernicanos infinitos” parecería suprimir toda experiencia primigenia de lejanía. La homogeneización de la lejanía con la cercanía está en la base de las nociones de tiempo y espacio homogéneos e infinitos.

Del mismo modo que los cuerpos terrestres se manifiestan a través de apariciones de lejanía y cercanía, los astros u otros cuerpos también pueden aparecer como cuerpos físicos susceptibles de manifestarse en apariciones de lejanía y cercanía. La experiencia originaria del cielo no corresponde al orden de la lejanía pues no admite cercanía posible. Si la tierra es cuerpo-suelo, basta con imaginar otro lado desde el cual la tierra aparezca como otro cuerpo-suelo.

Con el pasaje de suelo absoluto a cuerpo que soporta (*tragen*) se afectan absolutamente las determinaciones de reposo y movimiento. Cuando la tierra pierde el carácter de suelo absoluto, estos estados se vuelven necesariamente relativos. Esta idealización abre la posibilidad para pensar el tercer nivel en el que la tierra se convierte en un cuerpo más entre otros y adquiere movimiento. Esta instancia corresponde al segundo nivel de idealización y se enmarca en el imperativo metódico de matematización de la naturaleza.

El tema de la oposición lejanía-cercanía se hace explícito también en Heidegger.²⁹ Él observa que el progresivo acortamiento de las distancias es un fenómeno de nuestro tiempo, para bien y para mal, porque en la actual cultura se ha llegado a la supresión de toda posible lejanía. Esto se patentiza, por ejemplo, en la irrupción de lo lejano en la cercanía que construyen los medios tecnológicos de comunicación, en el más amplio sentido de la expresión. Heidegger destaca un efecto paradójico y el equívoco sobre el que se asienta este poder:

(...) Esta apresurada supresión de las distancias no trae ninguna cercanía; porque la cercanía no consiste en la pequeñez de la distancia (...) Una distancia pequeña no es ya cercanía. (...) ¿Qué pasa que, suprimiendo las grandes distancias, todo está igualmente cerca e igualmente lejos? ¿En qué consiste esta uniformidad en la que nada está ni cerca ni lejos, como si no hubiera distancia? Todo es arrastrado a la uniformidad de lo que carece de distancia.³⁰

g) *La oposición tierra-cielo como condición de posibilidad de toda experiencia de cercanía y de lejanía*

Con la unificación de la mecánica celeste y la terrestre que se opera en la ciencia galileana se pierde por lo pronto la diferencia originaria entre la tierra y el cielo. El proceso de objetivización al que son sometidos estos ámbitos fundantes de toda experiencia produce una homogeneización de la oposición espacio-tiempo, que termina desapareciendo en su alteridad. Además, el análisis fenomenológico de la aprehensión originaria muestra cómo la concepción que incluye a la tierra en el conjunto de los cuerpos móviles conlleva la disolución de otra de las oposiciones estructurantes de la horizonticidad: la de “unidad” y “pluralidad”. La tierra, aquello que se tenía por “potencia sin rival en su dominio”, para usar la expresión del fenomenólogo checo Jan Patočka³¹, se diluye en la pluralidad del universo infinito y se reduce a “cuerpo entre cuerpos”.

Ahora bien, la fenomenología enseña que el comportamiento práctico se basa en las coordenadas espacio-temporales que brinda la oposición originaria e irreductible de cielo y tierra. El “dónde” lo da la tierra y el “cuándo” el “cielo”. A partir del modo de conocimiento que se inaugura con la teoría fisicalista de la ciencia moderna que tiene a la

²⁹ HEIDEGGER, M., (1994) “La cosa”, en *Conferencias y Artículos*, (trad. Yves Zimmermann), Barcelona, Odós, pp. 143 y ss.

³⁰ *Ibidem.*, p. 143.

³¹ Citado en las clases del seminario del Dr. R. Walton antes referido, PATOCKA, Jan, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, (1988) *Phaenomenologica* 110, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers, pp.23-46 y ss.

tierra como un cuerpo físico más, se imponen los criterios de uniformidad y fragmentación infinita. En consecuencia, las cosas aparecen desprovistas de las cualidades aristotélicas y, por tanto, desligadas de un espacio y tiempo reales. Dijimos más arriba que la idealización del primer nivel nos permite el pasaje de la concepción de la tierra como suelo a la de la tierra como cuerpo-suelo, mientras que la segunda corresponde a la matematización moderna de la naturaleza, en virtud de la cual la tierra se transforma en cuerpo físico y móvil.

En otros términos, la perspectiva cientista elimina las diferencias entre los espacios celeste y terrestre y, en consonancia con ello, hace prevalecer la homogeneización de un tiempo y espacio vaciados de ser. En tanto el ideal de la ciencia estriba en la cuantificación y calculabilidad de todos los procesos, toda consideración que repose sobre el mundo de la vida es inadecuada. La conocida distinción galileana entre cualidades primarias y secundarias con sus diferentes jerarquías en el plano ontológico, es elocuente respecto de lo que será, de ahí en más, patrimonio del “ser verdadero” y del saber científico. Sólo aquello que puede ser matemáticamente mensurable alcanza la jerarquía de “ser” en el sentido estricto. A partir de aquí la exigencia matemática del método impondrá la necesidad de pasar por alto el mundo de la vida.

h) Sobre el planteo de la corporeidad de la tierra

Husserl formula las siguientes preguntas respecto de la concepción de la tierra en tanto cuerpo móvil: ¿cuál es el sentido del planteo de la corporeidad y el movimiento de la tierra? ¿Cómo pensar la intuición que verifique la evidencia de la cosmovisión copernicana? ¿En qué reside la legitimidad de la concepción donde la tierra es un cuerpo más entre

otros? y ¿qué transformaciones sufriría, en esta nueva perspectiva, nuestro sentido óptico del movimiento y del reposo?

Estos interrogantes, que evocan las preguntas kantianas por los límites y alcances del conocimiento, abren el análisis a un examen de las determinaciones de los movimientos de los cuerpos de la tierra, en tanto es entendida como suelo. Las conclusiones extraídas de este examen pueden resumirse del siguiente modo:

A los cuerpos físicos terrestres les pertenece la movilidad y un horizonte de posibles movimientos, siempre sucedidos por un movimiento ulterior que la experiencia diseña de antemano. Esto significa que la posibilidad de movimiento constitutiva de los cuerpos terrestres permanece abierta, ya sea para alcanzar la realidad efectiva o bien para continuar el movimiento o para cambiar de dirección. De tal modo que la “naturaleza entera” sería el entramado total de los posibles movimientos de que los cuerpos son susceptibles. Entonces, todos los cuerpos de la tierra son un horizonte de posibles o efectivos movimientos y son, a su vez, “entre” otros cuerpos. El horizonte de posibilidades que describen sus movimientos reales o posibles se comprueba en la dación de estas mismas posibilidades que son susceptibles de representación intuitiva como modos propios de la corporeidad.

La apercepción originaria de la corporeidad conduce a una cosmovisión del mundo como campo de juego de las posibilidades que siempre es posible proseguir. En la apercepción de la tierra como suelo todo movimiento encuentra en ella su punto de referencia último. Ahora bien, movimiento y reposo se vuelven forzosamente relativos cuando la tierra se transforma en un cuerpo más dentro de la multiplicidad circundante de cuerpos físicos. La noción de “cuerpo físico que sirve de suelo” relativiza necesariamente todo movimiento y es la condición que posibilita poder pensar a la tierra como cuerpo móvil. ¿Se puede obtener una apercepción originaria de la tierra como cuerpo físico

móvil? ¿Bajo qué condiciones sería esto posible? Husserl señala que para poder pensar la tierra como un cuerpo físico móvil “precisaría de un suelo al que referir toda experiencia de cuerpos y con ello, toda experiencia del ser duradero en reposo o en movimiento”. El filósofo muestra que en la tesis copernicana la apercepción de la tierra no se construye de manera efectiva, en todos los niveles de constitución hasta alcanzar una comprobación intuitiva. Si esto es así, ¿en qué estriba el derecho con se despoja a la tierra de condición de suelo absoluto? Se puede suponer que para quitarle este carácter y convertirla en cuerpo físico necesitaríamos de otro suelo desde el cual la tierra se convierta en cuerpo físico. De este modo, tendríamos dos cuerpos físicos que nos servirían para hacer un intercambio de suelos. Podemos entonces imaginarnos a una distancia posible desde la cual la tierra se nos aparezca como un cuerpo físico más o imaginarla tan pequeña como para recorrerla enteramente y representárnosla de un modo indirecto como esfera. En todos estos casos la cuestión volvería a plantearse en los mismos términos ¿de qué modo puedo tener acceso a su corporeidad? La fuerza de una argumentación válida debe asentarse sobre el no perder de vista que sólo:

(...) Lo que pertenece a la constitución, ello y sólo ello es absoluta y última necesidad, y sólo a partir de tal necesidad cabe determinar en último término todas las posibilidades pensables de un mundo constituido.

“Suprimida la vida que constituye”, carece de sentido todo lo que acontezca en un “espacio dispuesto de antemano como absolutamente homogéneo y *a priori*”.

El filósofo se plantea el interrogante, y responde negativamente, de si se puede permutar el suelo o lo que es lo mismo, si cualquier cuerpo podría transformarse en suelo, del mismo modo como sería suelo una nave que se moviera frente al suelo de la tierra. Responde con la tesis que afirma la imposibilidad de pensar otras tierras u otros suelos. Aun

pensándonos con las cinestesis de los pájaros y la capacidad de vuelo de una nave que nos permitiera acercarnos a otro suelo celeste desde donde la tierra se nos apareciera como otro cuerpo-suelo. ¿Qué significa “dos tierras”?, pregunta Husserl. Y él mismo responde: Dos fragmentos de tierra con una humanidad. Ambos fragmentos serían un suelo, cada fragmento un cuerpo físico para el otro, aunque ambos tendrían un espacio común en el que pudieran moverse uno relativamente para el otro e irrelativamente respecto del suelo común en el que se desplazan.

En tal caso, deberíamos entonces preguntarnos: ¿en relación con cuál de ambas tierras que sirve de suelo los cuerpos se mueven o están en reposo?

(...) El sentido de lo terrestre se enraíza y encuentra su centro de orientación en mí y en el nosotros más restringido de los que convivimos.

La experiencia primordial de mi cuerpo así como la constitución de la historicidad tampoco permitirían esta mutación de suelos originarios. Cada ámbito en que se mora (*Heimstatt*) posee su historicidad a partir del yo que lo habita. En la experiencia primordial de mi cuerpo, este no se desplaza ni reposa; cada *yo* hace la experiencia del movimiento y reposos interiores. Cada *yo* tiene por centro su propio cuerpo, y cada uno se encuentra entre otros yoes y cuerpos físicos que reposan o se mueven en un suelo inmóvil. A partir de mi yo como centro puede darse la experiencia de acercamiento y alejamiento. Siempre subsiste una “dignidad constitutiva” u “ordenamiento de valor” que no pueden ser alterados por la homogeneización. Por eso, así como mi cuerpo propio no puede perder su sentido de ser completamente único en tanto cuerpo propio primigenio (*Urleib*) del que cada cuerpo propio deriva una parte de su sentido de ser, la tierra no puede perder su sentido como “hogar primigenio”, como arca del mundo.

En conclusión tenemos que, por un lado, la apercepción originaria se muestra como fundamento del saber científico y, por otro, que la

validez constitutiva de la tierra es intransferible a cualquier otro cuerpo. A propósito de esto último, es importante destacar –aun sin desarrollar el concepto histórico en lo que sigue– lo que Husserl pone de relieve acerca de la relación entre la unicidad de la tierra y la unicidad de la historia:

(...) Cada yo tiene su morada originaria, ésta pertenece a un pueblo originario y a su vez a un territorio originario. Cada pueblo habita sobre la tierra. Todas las historias relativas poseen una única historia originaria cuyos episodios son. Cada pueblo para sí y unos pueblos para otros pueblos habitan “el horizonte abiertamente indeterminado del espacio terrestre”, y esto aun cuando sus historias transcurran separadas.³²

La visión naturalista moderna sólo puede consolidarse en:

(...) El olvido de la preaditividad y la constitución que competen al ego apodíctico, a mí, a nosotros, como fuente de todo sentido de ser efectivo o posible y de todas ampliaciones construibles que el mundo constituido admita en la historicidad en curso.³³

3.4 La constitución de la subjetividad y la alteridad en el horizonte histórico del mundo

a) *La experiencia de la identidad*

La vida subjetiva también es ya pre-dada en el sentido de que hay un conocimiento previo relativo a los actos y las relaciones que guardan entre sí. Tampoco un yo que no posea experiencias mediadas por los otros, como sería un Robinson Crusoe, queda limitado a su sector originario de mundo; más bien conoce su mundo familiar sobre el modo de una anticipación universal de su estilo. En su conciencia familiar ya

³² HUSSERL, E., *La tierra no se mueve*, ob.cit.

³³ *Ibidem*, pp. 39-40.

está puesto el ser más general del mundo. El yo dispone del horizonte de la historicidad del mundo y de la existencia del mundo.

Nos experimentamos a nosotros mismos como seres humanos que tienen percepciones, presentificaciones, juicios, emociones, voliciones, etc.:

(...) La vida subjetiva tematizable por medio de la reflexión es ya conocida previamente en sus posibilidades de principio, predada en la articulación fundamental y típica de sus ocurrencias. (*Hua* II/209).

El predarse del sujeto para sí mismo va más allá de estos conocimientos previos relativos a sus actos y las conexiones entre sus actos, ya que la autoexperiencia no se reduce a la autoexperiencia interna del sujeto, sino que comprende la totalidad de todos los actos en que el sujeto obtiene un conocimiento de sí mismo. La experiencia interna queda incluida dentro de un sentido amplio del concepto de autoexperiencia. Este sentido amplio incluye también:

(...) Todos los modos de transmisión (*Übermittlung*) de las experiencias en las que nos apoderamos de un saber de experiencia de los otros sobre nosotros. (*HuaDok* II/2, 207)

Me conozco a través de los otros. El predarse particular de la experiencia interna está contenido dentro de un predarse más amplio que ilumina toda experiencia actual de sí mismo y que interesa también para la historia. Esta autoexperiencia en sentido amplio, al igual que la autoexperiencia en sentido estrecho y la experiencia de los objetos del mundo externo, se da siempre en horizontes del predarse. De manera que el predarse del mundo concierne no sólo a los objetos accesibles a la percepción y a nuestros actos accesibles a nuestra reflexión sino también a la transmisión de experiencias, esto es, a las experiencias mediatizadas por otros.

Del mismo modo que hay horizontes de cognoscibilidad dentro de los cuales tienen lugar fácticamente nuestras percepciones de objetos del mundo, también nuestras experiencias internas en el sentido de

una reflexión sobre nosotros mismos y las experiencias transmitidas están enmarcadas en un horizonte de cognoscibilidad. En el caso de las experiencias transmitidas E. Fink caracteriza estos horizontes de cognoscibilidad como:

(...) horizontes en los cuales las dimensiones de la experiencia mediata misma son precomprendidos, en los cuales una 'experiencia mediata' (*mittelbare Erfahrung*), o, mejor dicho, una experienciabilidad mediata (*mittelbare Erfahrbarkeit*) en cuanto tal es conocida anticipadamente." (*HuaDok II/2*, 99) Se trata de "las dimensiones a partir de las cuales puede ser transmitida "experiencia extraña." (*HuaDok II/2*, 99).

En síntesis, la predonación del mundo está constituida por la unión entre el pre-darse del objeto y del sujeto, entre la predonación de la experiencia interna y externa. La comprensión general del tiempo en la que desde siempre nos movemos ejerce una función preponderante en la presentación del otro, pero su desarrollo rebasa los límites de estas anotaciones.³⁴

Dos procesos, el de la constitución del yo a partir de la figura del "otro" y el de la cognoscibilidad de las cosas a partir del fundamento del mundo, remiten a la predonación del mundo. El yo, como se analizará en lo que sigue, aparece mediado necesariamente por el otro; el yo no es sin el otro porque el otro se "da" en él constitutivamente. Esta consideración reviste una importancia capital para la epistemología y para la ética. Lo primero porque expresa una crítica a toda forma de naturalismo o positivismo en la medida que es antitética del mecanicismo social, donde la relación entre los seres humanos es pensada como "uno-fuera-de-otro", desde la exterioridad. Desde la perspectiva de Husserl, la comunidad ya no es pensada como la unión

³⁴ "Así como el pasado recordado trasciende mi presente viviente en cuanto su modificación, de un modo semejante el ser extraño presentado trasciende mi ser propio [...] Así como en mi presente viviente, en el ámbito de la percepción interior, mi pasado se constituye en virtud de los recuerdos concordantes que ocurren en ese presente, del mismo modo, gracias a las aperturas que aparecen en mi esfera primordial, motivadas por el contenido de ella, se puede constituir en mi ego un ego extraño...", HUSSERL, E. (1979) *Meditaciones cartesianas*, (trad. Mario A. Presas) Madrid, Ediciones Paulinas, 1979, p. 183.

de unos con otros, unos junto a otros, sino como “lo común” en el sentido de “unos-en-otros”. Lo segundo, solidario de esta inclusión, se refiere a que al pensar la relación intersubjetiva como “uno-en-otro intencional puro” (*ein reines intentionales Ineinander*) se piensa correlativamente al mundo como “el fenómeno omnicomunitario ‘mundo’, ‘mundo’ para todos los sujetos efectivos y posibles, de los cuales ninguno puede sustraerse a la implicación intencional”. (*Hua-VI*, 259; *Krisi*, 71).

b) *Igualdad, diferencia y empatía*

Lo que vieron mis ojos fue simultáneo: lo que transcribiré, sucesivo, porque el lenguaje lo es.

Jorge Luis Borges

Nuevamente la figura del Aleph se perfila en la descripción del proceso de coexperimentación entre el yo y el otro que ofrece Husserl. Aquí también es preciso distinguir las capas de una superposición. Lo que parecería contradictorio a una perspectiva unilateral o relativista constituye lo buscado en el universalismo husserliano: el querer dar cuenta de lo simultáneo y lo sucesivo de la totalidad de las relaciones entre los distintos escorzos de la realidad.

La constitución del yo conlleva necesariamente al otro y esto no sólo porque el otro fáctico tenga que estar precisamente allí en su materialidad física, sino porque la constitución del sujeto trascendental así lo requiere. El otro está pre-dado a la experiencia efectiva del otro. Esa predación se registra en dos niveles: el de la materialidad y el de la espiritualidad. Es decir, el de la constitución del yo a partir de la carne –plano empírico– y el de la constitución del yo como identidad personal –plano de la intersubjetividad. Para alcanzar la “esfera de lo mío propio” se exige la supresión metódica de toda referencia intersubjetiva precisamente porque “llevo a los otros en mí”. De modo que la identidad

que el yo alcanza se recorta del horizonte intersubjetivo sólo por la reducción.

Husserl enseña que la identidad personal es resultado de un desarrollo histórico que tiene su punto de partida en el proto-yo. En la culminación de este desarrollo se encuentra la identidad personal. Identidad que debe ser entendida en un sentido dinámico y como algo capaz de transformarse voluntariamente.

(...) Así como la apercepción de la cosa se constituye en la identidad de las apariciones, del mismo modo se constituye la identidad del yo personal en el proceso de autoapercepción (...) El ámbito total de la identidad que el yo alcanza, sólo por reducción puede desprenderse de su entretrejimiento intersubjetivo. La tradición cultural forma parte de ese desarrollo y llega a cada uno a través de la persona de los Otros.³⁵

La subjetividad es una subjetividad temporal y social, vale decir, intersubjetiva y necesariamente situada en un soma. “El ser humano *vive en un horizonte social*, en un horizonte de otros, del mismo modo que vive en un horizonte temporal o en un ámbito corporal somático con su horizonte mundano.”³⁶

En la primera dimensión constitutiva, el reconocimiento de la alteridad se da a través de la oposición entre cuerpo (*Körper*) y carne (*Leib*). En una segunda dimensión, a través de un proceso de implicación creciente que culmina en el reconocimiento del otro como persona. *Körper* es traducido por “soma”, “carne” o “intracuerpo” –según Ortega y Gasset– y designa a aquel en el que el yo gobierna y dispone cinestésicamente, aquél por el cual se actúa sobre la realidad y se padece la acción externa. *Leib* o carne, es el cuerpo físico material que se mueve en el espacio y está inmerso en el sistema de causalidad al que pertenecen todas las cosas del mundo. Husserl analiza la función que la carne desempeña en la estructura de la subjetividad.

³⁵ Cfr. IRIBARNE, J., ob.cit., pp. 110 y 112 respectivamente.

³⁶ SAN MARTÍN, J., *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, ob.cit., p. 102. El autor destaca que la categoría del *Mit-sein*, “ser con”, que trabaja Heidegger en *Ser y Tiempo*, ya había sido empleada por Husserl en sus manuscritos de la intersubjetividad, cuya lectura Heidegger había llevado a cabo.

En este marco de reflexiones se encuentran los principios de una ética husserliana. Veamos sólo algunos aspectos de las operaciones que surgen del análisis intencional del otro en la 5ª meditación cartesiana. En el párrafo 42, en primer lugar, el otro es experimentado por mí como un objeto que se da o que es efectivamente. En segundo lugar, el otro es captado no como una mera cosa natural –si bien tiene un aspecto de naturaleza. En tercer lugar, el otro es captado como una instancia que gobierna su propio cuerpo orgánico, como una vida psíquica que gobierna su cuerpo. En cuarto lugar, el otro es captado como un sujeto para un mundo que le es correlativo y como sujeto, respecto del cual yo aparezco como objeto en su mundo. Así, la relación entre “ego” y “alter ego” es una relación recíproca pues ambos son simultáneamente sujetos y objetos unos de otros. El primer paso para dar cuenta de la empatía es el de la reducción a la esfera propia y consiste en excluir todos aquellos sentidos que tengan referencia a otros yoes. Esta esfera de la propiedad está constituida por el yo, por sus actos y habitualidades y puede verse como el horizonte del cuerpo propio, como el ámbito al que accedo a través de mis desplazamientos corporales. Para explicar mi acceso al otro, tengo que atenerme a lo que proviene exclusivamente de mí, vale decir, a aquello de lo cual yo tengo una presentación efectiva. A partir de la constitución del cuerpo propio, realizo una transferencia analógica que va de mi cuerpo propio al cuerpo propio extraño y lo constituye también como cuerpo propio.

También respecto de las cosas de la experiencia hay una transferencia aperceptiva y, en este sentido, la captación del otro sería análoga a la captación de cualquier cosa material. Sin embargo, hay una importante diferencia: cuando realizo la transferencia analógica respecto de una cosa cualquiera, el objeto no necesita estar presente en el campo perceptivo; en cambio, el cuerpo propio, como punto de partida de la transferencia analógica está siempre presente en el campo perceptivo. Aquí no se trata de una mera sedimentación: yo no puedo despegarme de mi cuerpo propio. Otra diferencia es que, en el caso del

alter ego, no puedo acceder al curso de vivencias que gobierna en ese cuerpo propio porque cada curso de vivencias es un único polo de experiencias.

Según la tesis de la fenomenóloga argentina Julia Iribarne, el problema que se le plantea a Husserl respecto de la experiencia del otro no reside en la justificación de su existencia sino en la de su “posición”. El otro es un “factum” pero: ¿cómo es posible esta presencia del *alter ego* en el *ego*?

(...) Yo puedo experimentar al otro como aquel que, él mismo, experimenta a su vez a Otro en este modo del ‘otro’ alter (...) yo mismo soy co-experimentado como ese segundo yo y esta experiencia impatizante mediata coincide con mi experiencia de mí mismo.³⁷

Existe una semejanza del cuerpo ajeno con el mío; ahora bien ¿qué la posibilita, cómo es que se produce esta *Einfühlung*? Aquí entran en juego los conceptos de carne y cuerpo tal como lo anticipamos en párrafos anteriores. En tanto que soma, el cuerpo está animado de campos sensitivos, de un conocimiento interno; la carne tiene experiencia de sí misma, por eso, sólo yo tengo experiencia somática. Sin embargo, en la experiencia del otro yo, yo percibo su cuerpo no sólo como cuerpo sino también como soma; esto significa que en la presencia del cuerpo del otro, se presenta el ego que en él gobierna. Una vez más, ¿cómo se pasa del cuerpo del otro a su soma? Como se dijo más arriba, tenemos una apercepción analogizante del otro que implica una transferencia de sentido a partir del cuerpo propio. Una vez que captamos al *alter ego* en virtud de la transferencia aperceptiva, tenemos una remisión a características no dadas del otro.

(...) El cuerpo orgánico extraño, al ser experimentado, se anuncia realmente y de modo continuo como cuerpo orgánico únicamente en su comportamiento, cambiante pero siempre concordante; de tal suerte, este comportamiento posee su lado físico que indica lo psíquico, apresetándolo; y es ese comportamiento el que tiene

³⁷ Cfr. *Ibidem.*, p. 295, cit. de *Erste Philosophie* II, Hua VIII, pp. 82 y ss, 132 y 157 y ss.

entonces que presentarse en una experiencia original, plenificante.³⁸

La legitimación de la apercepción reside en que, una vez que he captado el *alter ego* a través de una transferencia aperceptiva puedo esperar que su comportamiento se desarrolle del mismo modo que me comportaría yo si estuviera allí.

Como se apuntó en párrafos previos, hay varias operaciones en el proceso de constitución del otro por las cuales se produce la igualdad de yoes. El *alter ego* se configura como cuerpo propio (no mero cuerpo) junto con el mío, es mi par; como el ego, aquél es punto cero de orientación espacial y aparece como ser humano, es decir como hacedor de cultura. Husserl dice: “El otro es el primer hombre, no yo”³⁹, la experiencia de mí mismo como humanidad no puedo alcanzarla por mí mismo, necesito reflejarme en el espejo del otro, en quien me veo como humano. Con esto Husserl recusa las objeciones de solipsismo.

El “otro” se ve a su vez como ser humano en el encuentro especular conmigo. La experiencia de la humanidad se funda en este encuentro de subjetividades, en esta necesaria copertenencia de yoes. El proceso hacia la plenificación de la propia comprensión pasa por la captación de la reciprocidad del reconocimiento de la objetividad del otro y, en consecuencia, de la propia. Aquí está actuando un mecanismo de repetición intencional: “El otro es mi repetición intencional y esto no sólo quiere decir que yo lo tengo a él como repetición (actual o posible), sino también que él me tiene a mí como su repetición convencional”. Esto es lo que funda la posibilidad de “constitución de un universo monádico, de mónadas en relación de paridad y de esencia igual (...)”.⁴⁰

³⁸ HUSSERL, E., (1979) *Meditaciones cartesianas*, (trad. Mario A. Presas) Buenos Aires, Ediciones Paulinas, V, p. 181.

³⁹ Cfr. IRIBARNE, J., ob.cit., p. 297, cit. de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*, Hua XIV, p. 418.

⁴⁰ Cfr. IRIBARNE, J., ob.cit., p. 298, cit. de *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, Hua XV, p. 489.

(...) Y, si hay otro yo es unidad de validez constituida a partir de mí y en mí y sin embargo otro yo y, como tal, mismo nuevamente, y así yo mismo soy a partir de mí y por mi intermedio, yo que sólo es lo que es mediante y en el otro yo, que a su vez es este otro yo por mi intermedio y a partir de mí.⁴¹

En cuanto aprehendo al otro como *alter ego*, lo capto como aquel para quien yo mismo soy otro y para quien existe un mundo como existe para mí. El otro se constituye en mí como un ser que es también constituyente, de este modo, es posible comprender la constitución intersubjetiva de un mundo común.

La experiencia que cada uno tiene de sí mismo se excede a sí misma por medio de un desvelamiento de horizontes; esta explicitación excede el punto de partida. De esto último se desprende que mi experiencia actual encierra sentidos potenciales que no están limitados a ella. Observa Paul Ricoeur en un artículo sobre la 5ª meditación, que el pasaje de la esfera de lo propio a la esfera de lo extraño encuentra su condición de posibilidad en la naturaleza misma de ese ámbito propio que tiende a trascenderse a sí mismo. Esta trascendencia resuelve el enigma de la alteridad; de modo tal que se puede afirmar que el primer *alter ego* es el yo mismo en un posible ser de otra manera. Yo puedo imaginarme en otras situaciones, recordarme en situaciones pasadas o anticiparme a situaciones futuras.⁴² Al respecto, el fenomenólogo argentino Roberto Walton señala que las dos tesis que estarían en la base de la teoría de la empatía y que aparecen en los textos reunidos bajo el título *Sobre la fenomenología de la intersubjetividad* dicen que el universo de mis posibilidades de ser de otro modo coincide con el universo de posibilidades de un yo en general e, inversamente, que a cada posibilidad de un yo en general corresponde, asimismo, una posibilidad de ser de otro modo.

Finalmente, como yo personal, el yo se alcanza a sí mismo en la relación yo-tu “en la comunidad de aspiración y de voluntad hecha posible por la comunicación”.

⁴¹ *Ibidem*, p. 636 y p. 370 respectivamente.

(...) Si llego a vivir en comunidad de aspiración con otro, entonces yo vivo como yo en él y él en mí.⁴³

El sentido de la experiencia empática es el reconocimiento de la igualdad en la diferencia. En la igualdad de los yo-es, que debe ser el *telos* de la acción humana, reside el fundamento trascendental de la ética. Igualdad no es indiferencia. Está muy claro cuando Husserl dice que ni yo ni mundo admiten plural. El concepto de persona contiene al menos los siguientes dos sentidos: por un lado, significa ser el centro consciente de elección de nuestras conductas; por otro lado, alude a la constitución en el plano ético de una figura que supone la asunción de la responsabilidad de mis actos respecto de mí, del prójimo y de la comunidad.

En síntesis, la fenomenología de la intersubjetividad no sólo sienta las bases para pensar una ética de la interculturalidad, sino que ofrece un modelo teórico para pensar las interrelaciones de los elementos incluidos en todo ecosistema. Pues tal como se entiende esta categoría desde la perspectiva ecológica no es posible concebir el sistema de la vida si no es a partir de la común-unidad de todas sus manifestaciones, unidad que, como dijimos en el capítulo uno, tiene un carácter global e inclusivo.

⁴² Cfr. RICOEUR, P., (1986) *Al'ecole de la phenomenologie*, Paris.

⁴³ Cfr. IRIBARNE, J., ob.cit., p. 298, cit. de *Zur Phanomenologie der Intersubjektivitat II*, Hua XIV, p. 172.

Apostillas al Capítulo 3

Consideraciones fenomenológicas sobre la tierra en M. Merleau-Ponty y en Klaus Held

Naturaleza, tierra e historia en el análisis de Merleau-Ponty

El concepto de naturaleza trabajado por Maurice Merleau-Ponty posee los mismos rasgos que Husserl le otorga a la noción de tierra. El concepto de tierra se inscribe en la elucidación de la estructura de horizonticidad, en tanto es condición de efectivización de la historia, suelo para el desarrollo histórico. Para Merleau-Ponty la naturaleza corresponde a todo lo que no es construido o instituido, pero al mismo tiempo es primordial, a lo que es origen y fundamento. La naturaleza no se opone al ser humano como un objeto a un sujeto, por el contrario, el autor recupera el significado de suelo que Husserl le otorga a la tierra y lo predica de la naturaleza, como portadora de todos.⁴⁴ Cuando analiza el texto donde Husserl defiende la inmovilidad de la tierra y su carácter de arca originaria, rescata la precedencia de la noción de tierra respecto del mundo de las –puras cosas– (*Blosse Sachen*) e intenta recuperar del olvido la noción de tierra como “raíz de nuestra historia”. Como el arca de Noé, la tierra es la “portadora” de todo y de todos, no se nos enfrenta, nos sostiene. La tierra es caracterizada como “suelo” y “matriz” del pensamiento y de la vida humana, es única por definición y es tanto la matriz de nuestro tiempo como de nuestro espacio.

En *Résumés de Cours*⁴⁵ Merleau-Ponty reflexiona acerca del olvido en que ha caído la filosofía de la naturaleza. Para trazar la historia de este olvido el filósofo emprende un recorrido por aquellas concepciones del espíritu, de la historia y del ser humano que, de alguna manera,

⁴⁴ Cfr. MERLEAU-PONTY, M., (1995) *La Nature*, Paris, Du Seuil, p. 20.

han propiciado la inactualidad de la que el tema parece gozar en general. Al comienzo plantea que la reflexión sobre la naturaleza nunca es un elemento secundario de la ontología. El Yo puro de la ciencia es el correlato de las puras cosas. Precisamente la definición del concepto de naturaleza, que surge en los albores de la ciencia moderna, se delinea a la luz de una determinada ontología: la ontología de la subjetividad que expulsa la naturaleza al ámbito de la pura objetividad. El desarrollo de la noción de naturaleza que Merleau-Ponty describe señala hacia el origen remoto de la idea de *naturé*, una idea que corresponde al puro producto hecho de partes exteriores que se encuentran ligadas por una rigurosa causalidad. Así se lo encuentra en Epicuro, en Lucrecio y en las teorías atomistas posteriores. Recordemos que Lucrecio sólo postula dos modos de ser: el de los cuerpos (compuestos por átomos) y el del vacío, que corresponde al espacio. De los cuerpos tenemos la evidencia de la sensación y del vacío poseemos la evidencia del razonamiento. El tiempo es despojado de ser, sólo corresponde a la sensación de las cosas, los hechos del pasado son sólo sucesos del cuerpo y del lugar.

(...) El tiempo no subsiste por sí mismo: la existencia continua de los cuerpos nos hace que se distingan los sentidos de pasado, presente, y futuro (...) Sin materia, por fin, y sin vacío, la hermosura de Helena nunca hubiera los célebres combates encendido (...) todos los sucesos que agitan y revuelven nuestro globo no existen en verdad como los cuerpos, ni son como el vacío, sino simples cambios de los principios; accidentes que al espacio o los cuerpos se refieren.⁴⁶

Con las consideraciones de R. Descartes, tomadas luego por I. Newton, la naturaleza se piensa desde el punto de vista del desdoblamiento entre *naturant* y *naturé*, naturaleza naturalizante o naturante y naturaleza naturada o naturalizada respectivamente. La primera corresponde a Dios como creador y principio de toda acción; la segunda

⁴⁵ MERLEAU-PONTY, M., (1968) *Résumés de cours, Collège de France, 1952-1960*, Paris, Gallimard, pp. 91 y ss.

⁴⁶ LUCRECIO, (1995) *De la naturaleza de las cosas*, Barcelona, Altaya, Libro I 459-482, pp. 110-111.

es el conjunto de los seres y de las leyes que Dios ha creado. El elemento nuevo frente a la tradición judeocristiana será la noción de infinito. Se contiene en Dios todo ser interior de la naturaleza y la naturaleza deviene producida, pura exterioridad.

(...) Ella [la naturaleza] es la realización exterior de una racionalidad que está en Dios. Finalidad y causalidad no se distinguen más, y esta indistinción se expresa en la imagen de la “máquina”, que mezcla mecanismo y artificialidad. (...) la idea de naturaleza como exterioridad entraña inmediatamente la idea de naturaleza como sistema de leyes.⁴⁷

La concepción cartesiana de la *res extensa* tiene en su base una noción de ser sin restricción alguna, infinito y causa de sí; así lo que es objeto puro, aparece como ser pleno, infinito, *causa sui*. Merleau-Ponty reproduce las enseñanzas de Husserl que expresan que la *res extensa* no contiene en sí nada que revele el espíritu ni nada que exija mediatamente una conexión con un espíritu real (*über sich hinaus*) por el contrario la fenomenología encuentra que un espíritu real por su propia esencia no puede ser más que unido a la materialidad real de un cuerpo. El racionalismo cartesiano deja librado al entendimiento puro nada menos que la definición del ser y de la verdad. Dicho en otras palabras, con esta concepción de naturaleza se funda una ontología a partir de un entendimiento que no arraiga en el mundo existente, sino que más bien parte de su negación. En este contexto, la concepción del espacio como *res extensa*, por un lado, y la de nuestro cuerpo en idénticos términos, por otro, atestiguan la negación del mundo vital.⁴⁸

Frente a esta posición, la ontología kantiana no aporta cambios radicales. La diferencia entre ambas estriba en que la naturaleza que Descartes había convertido en objeto y que se revela en Kant también como objeto, adquiere, en éste último, los rasgos de toda posible

⁴⁷ MERLEAU-PONTY, M, (1968-1995) *La Nature, Notes. Cours du College de France*, Paris, Gallimard - Du Seuil, p. 27.

⁴⁸ MERLEAU-PONTY, M., (1968) *Résumés de cours, Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, pp. 96 y ss.

objetividad. Esto significa que se constituye en el marco de las condiciones trascendentales de toda experiencia. Es preciso recordar que, según Kant, la causalidad remite a la misma rigurosa interioridad del entendimiento que no es una mera relación de exterioridad y, en consecuencia, la naturaleza es más que mero objeto. El filósofo francés destaca la solidaridad de las ontologías occidentales en este punto al explicar que tanto las idealistas como las materialistas apuntan a formular el problema ontológico del ser natural al otorgarle el carácter de objetividad. En este sentido, se podría afirmar que los conceptos sobre los que reposan los sistemas idealistas y materialistas no han sido jamás suficientemente dilucidados y, por ello, podría decirse que son tan míticos como las interpretaciones que pretenden desautorizar. Hay una verdad de la actitud natural que la mentalidad científica pretende negar.

La naturaleza no necesita testigos validantes

La concepción que defiende Merleau-Ponty rechaza toda comprensión que pretenda erigir al ser humano en testigo “validante” de la naturaleza. La fenomenología se propone revelar la matriz pre-teorética donde las dos idealizaciones antes tematizadas adviertan su derecho relativo y sean superadas⁴⁹. Desde la perspectiva de Merleau-Ponty, la filosofía de la representación humana no es falsa sino más bien superficial⁵⁰. El filósofo reivindica aquel pensamiento que logra traspasar las fronteras del subjetivismo, pues sólo él puede lograr el reconocimiento de un ser primordial antes de toda fragmentación entre sujeto y objeto.

(...) La *doxa* de la actitud natural es una *Urdoxa*, ella opone a la originariedad de la conciencia teórica la originariedad de nuestra existencia, sus títulos de prioridad son definitivos. ⁵¹

La conciencia teórica debe asumir que esta opinión originaria no es traducible a términos claros y distintos, que no nos ofrece una “representación” del mundo sino más bien el mundo mismo. Resuenan aquí los ecos del Heidegger de *La época de la imagen del mundo*. El naturalismo posee una verdad segunda y derivada, de ningún modo originaria. Con el triunfo del objetivismo que preconiza la filosofía de la representación y las modernas ciencias naturales, la naturaleza termina siendo sólo un objeto para una conciencia.

La consideración del tiempo que hace la ciencia moderna tampoco contiene la vivencia mundano-vital. A partir de que el tiempo natural se transforma en magnitud, será inconcebible sin las notas de homogeneidad y divisibilidad infinita. La idealización del tiempo que

⁴⁹ *Ibidem*, p. 208.

⁵⁰ MERLEAU-PONTY, M., *Résumés de cours*, ob.cit., p. 103.

⁵¹ MERLEAU-PONTY, M., (1960) *Signes*, “Le philosophe et son ombre”, Paris, Gallimard, p. 207.

efectúa la ciencia moderna expulsa tanto al tiempo de la naturaleza como al tiempo de los humanos al campo de lo ilusorio, de lo aparente. Merleau-Ponty destaca que el tiempo natural pertenece al orden de lo inmemorial pero siempre presente, un presente en el que el pulso de lo inmemorial no deja de latir. Por el contrario, el presente que construye el método científico es un presente vaciado de historia. Por su parte, Husserl sostiene que la historicidad es esencialmente apodíctica sin dejar de ser irrepetible.

(...) La tierra misma y nosotros los hombres, yo y mi cuerpo, y yo en mi generación, en mi pueblo, etc., toda esta historicidad forma parte inseparable del ego y es por principio irrepetible. Todo lo que es remite, más bien, a esta historicidad de la constitución trascendental como núcleo ya dado y núcleo que está en ampliación –todo descubrimiento de una nueva posibilidad mundana se liga al sentido de ser que ya está listo.⁵²

El nosotros vive en la repetibilidad de la historia, mientras que el individuo muere. La ciencia pasa por alto una temporalidad que no puede reducir a un esquema numérico. En continuidad con las consideraciones husserlianas acerca de la experiencia fenomenológica de la tierra, Merleau-Ponty reafirma la tesis que tiene a la tierra como matriz del espacio-tiempo vivenciados originariamente. Y a su vez, enseña que en toda noción construida de tiempo hay presupuesta una “proto-historia de seres carnales compresentes a un solo mundo”.⁵³ Una noción de “tiempo vertical” se contrapone a la noción de tiempo como sucesión y consiste en un “entramado (*Ineinander*) de presente y de pasado”.⁵⁴

⁵² HUSSERL, E., *La tierra no se mueve*, ob.cit., p. 40.

⁵³ MERLEAU-PONTY, M., *Signes*, ob.cit., p. 227.

⁵⁴ MERLEAU-PONTY, M., *Résumés de cours*, ob.cit., p. 94.

Acerca de la relación entre “mundo de la vida” y “naturaleza”.

La reflexión de Klaus Held

Como vimos, la categoría de *Lebenswelt* acuñada por Husserl pasó a ser un concepto filosófico básico de la investigación fenomenológica y un elemento nodal en la crítica al supuesto objetivista de la ciencia natural moderna. El fenomenólogo alemán Klaus Held describe, en continuidad con las tesis de Husserl, la oposición cielo-tierra en su relación con el mundo de la vida. La experiencia originaria del mundo se hace en el marco de un horizonte dado por un contexto familiar de sentidos y referencias. Más allá de las variaciones que poseen los diferentes mundos de la vida, hay algo invariante: la polaridad cielo-tierra.⁵⁵ Esto significa que la experiencia del mundo comprende también una particular e insustituible experiencia del cielo, ya que el mundo no se agota en la tierra sino que incluye al cielo como lugar de las posibilidades abiertas y desconocidas.

Según Held, la caracterización moderna del cielo como espacio vacío niega la experiencia más concreta en la tierra ya que el cielo se contempla y los astros se ven aparecer y desaparecer desde ella siempre iguales a sí mismos. El cielo es el lugar de acontecimientos estrecha e indisolublemente ligados a la tierra. Hay un espacio intermedio entre el cielo y la tierra (*Luftraum*), se trata del espacio que habitamos. Junto con la tierra y el cielo, *Luftraum* es el tercer componente de nuestro espacio-mundo-total. La idealización geométrica no puede dar cuenta de él pues este espacio es muy diferente al que puede existir entre cuerpos o al espacio hueco interior a un cuerpo. Este espacio no pertenece a la tierra, se extiende hasta el cielo y lo abarca todo, su fragmentación reside únicamente en la heterogeneidad cambiante de sus figuras horizontales.

⁵⁵ Cfr. HELD, K., (1998) “Sky and Earth as invariants of the natural Life-world”, en *Phenomenology of interculturality and life-world*, Ernst W. Ort y Chan-Fai Cheung (eds.), Freiburg/München, K. Alber, pp. 21 y ss.

La búsqueda de una objetividad sin restricciones expone claramente una actitud que pretende dejar de lado todo pensamiento situado, vale decir, encarnado en un mundo vital. Frente a aquella búsqueda de objetividad plena, la fenomenología husserliana opone el concepto de “horizonte”. Este concepto hace pensar en la compleja y cambiante trama de remisiones, en una totalidad significativa sobre la cual se recorta toda posible dación de sentido. El horizonte posee una movilidad constante e indeterminable en su devenir. Nada puede quedar por fuera de este marco subyacente y constitutivo de todas nuestras representaciones. De este modo, el concepto de “horizonte” se liga al concepto de “*mundo*” y como se dijo más arriba, el mundo, a su vez, remite a la pareja cielo-tierra. Hay una diversidad de mundos derivada de la heterogeneidad de intereses en torno a los cuales se trabaja y se piensa. Las culturas son los mundos más abarcadores de estas diversidades. Entre los diferentes mundos hay conexiones, pero todos ellos pertenecen a su vez a “un” mundo u “horizonte universal”.

Lo importante para destacar aquí es que los mundos horizonticos en los que transcurre la vida son previos a toda construcción científica; a ellos se les da el nombre de “mundo de la vida”. Los análisis de Husserl enseñan que el mundo preexiste siempre como mundo de la vida a todas las actividades de los seres humanos, que el mundo no es algo que dependa del hacer de las personas. Llamamos Naturaleza a la forma de ser que es por sí misma, que ocurre y que nace de sí misma. Pero cuando la ciencia moderna habla de Naturaleza se refiere a la legalidad totalmente independiente de la libertad humana. El concepto fenomenológico de Naturaleza nada tiene que ver con el naturalismo, aunque éste último ejerce su influjo en el discurso filosófico. El naturalismo ha intentado explicar la libertad humana en oposición a la legalidad natural y de este modo ha querido mostrar esa misma libertad como una ilusión. El análisis fenomenológico deja atrás la oposición entre naturaleza y cultura.

Frente al mundo de la vida, la ciencia construye otro mundo situado más allá de todo horizonte, como si el carácter de horizonte fuera un rasgo agregado, una variable independiente que debe ser suprimida para cumplir con la exigencia del método. Husserl denomina “objetivismo” a esta actitud de querer despojar al conocimiento de toda horizonticidad y atribuye la crisis de las ciencias a esta actitud enajenante. Por su parte, Held desarrolla la crítica al objetivismo al hacer hincapié en lo que constituye una de las metas de toda investigación científica: alcanzar una determinación causal y exacta del acontecer del mundo.

Held afirma que las prognosis mundano-vitales jamás podrían ser exactas. Afirmar esto equivale a olvidar el carácter de “situación” de las mismas y, en este sentido, la búsqueda de prognosis exactas conlleva la ruptura con el horizonte histórico. El autor ilustra la crítica al naturalismo a través de la presentación del significado que cobran el tiempo y el clima en el horizonte mundano-vital.⁵⁶

En la medida en que las remisiones están en continuo movimiento ya que nunca se interrumpe este proceso de referencialidad, el ser del mundo cobra el carácter del “acontecer”. Este continuo “acontecer” se da por sí mismo, sin que intervenga nuestra voluntad en ello. Aquí es donde el concepto de horizonte se enlaza con el de *physis*, pues los griegos llamaron con este nombre a todo lo que es por sí mismo. Held desarrolla la equivalencia entre *physis* y mundo en el inicio de la filosofía occidental. El acontecer del aparecer es la continuación viviente del mundo de la vida a través de la autorrenovación de los horizontes. De estas consideraciones se desprende la relación entre mundo de la vida y Naturaleza; como aparecer que acontece “por sí mismo”, el mundo de la vida tiene el carácter de Naturaleza.⁵⁷

⁵⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 120 y ss., y *Sky ande Earth*, ob.cit., pp. 40-41.

⁵⁷ Cfr. HELD, K., (1998) “Mundo de la vida y naturaleza. Bases de una fenomenología de la interculturalidad”, Areté, Vol X N° 1, p. 120.

La distinción que es preciso mantener entre los mundos culturales y el mundo de la vida identificado con la naturaleza, explica Held, reside en que mientras los primeros son múltiples y forjados por la experiencia de la vida humana, el mundo de la vida que se identifica con la naturaleza es común a todos y previo a la *praxis* del ser humano. Esta distinción suscita la pregunta acerca de las posibles relaciones entre el mundo de la vida “uno” de la humanidad y la multiplicidad de mundos culturales. Las investigaciones de Husserl concluyen en que el mundo “uno” de la naturaleza es el estrato más bajo que sirve de fundamento a las distintas visiones que se construyen sobre él. Held también señala que este mundo “uno” estaría presente según el entendimiento intercultural en la investigación científica. La Naturaleza “una” es la que investigan las ciencias físico naturales, y las diferentes culturas constituirían las interpretaciones de esta unicidad.

Esta concepción se opone a la estratificación de mundos porque ésta no es conforme a la relación entre naturaleza y mundo que piensa la fenomenología, es decir, a la concepción del mundo de la vida como conexión universal de horizontes. El mundo de la vida es radicalmente cultura, no hay ningún estrato privado de toda interpretación humana. Sin embargo, el mundo de la vida también es, al mismo tiempo, naturaleza, puesto que el acontecer se renueva “por sí mismo”. El mundo como mundo de la vida es de un extremo al otro Naturaleza y cultura, es Naturaleza en tanto cultura y viceversa. ⁵⁸

⁵⁸ *Ibidem*, p. 121.

Cielo, Tierra y Mundo de la vida

La polaridad cielo y tierra pertenece a lo invariable del mundo de la vida aunque no entendido de un modo naturalista. Si se contraponen la naturaleza a la cultura como aquello propio del trabajo y la libertad humana, la oposición cielo y tierra pertenece a la cultura como una estructura del mundo de la vida que está en la base de las variaciones culturales.

La oposición cielo y tierra, dice Held, la rastreamos en nuestra propia corporalidad en tanto nuestro cuerpo se sitúa sobre un algo que nos sostiene y debajo del cielo que nos cobija. Moramos en la tierra y de este modo, ella se nos aparece como el fundamento estable que nos soporta. Sin embargo, también hacemos la experiencia de que tanto nosotros como el resto de los seres y las cosas que nos rodean estamos fuera de la tierra y en la apertura del cielo en cuyo espacio abierto y luminoso se recortan. El cielo empieza ya en la tierra. Nuestra existencia humana y terrenal forma una zona intermedia donde el cielo y la tierra se atraviesan y se encuentran.

El análisis fenomenológico debe preguntarse de qué modo se nos aparecen el cielo y la tierra en nuestro espacio vital. En muchos lenguajes tierra es sinónimo de soporte, fundamento, de aquello que permite crecer, de la materia con la cual se hace algo. La tierra es pensada como lecho de roca y al mismo tiempo como fuente de la cual vienen todas las cosas y hacia la cual vuelven.

En este contexto, el autor se detiene en la caracterización de la tierra y el cielo desde la concepción mundano-vital, donde la experiencia de apertura del cielo, como espacio abierto e iluminado o como fondo donde aparecen las cosas acompaña a la experiencia de hermetismo y cerrazón de la tierra. En tanto el cielo es este fondo sobre el que aparece lo que se nos presenta, el cielo es también “mundo”.

Con la ciencia moderna, el cielo pasa a ser “espacio vacío” y el “universo”, magnitud infinita “objetiva” de lugares vacíos. La representación científica de la tierra, el cielo, el espacio y el tiempo es el resultado de un largo proceso de abstracciones y de negaciones de la experiencia mundano-vital. Considerado fenomenológicamente el cielo y el tiempo son realidades no escindibles que dotan de significado nuestra vida diaria y de ningún modo pueden ser reducidos a meras magnitudes.

Held recuerda que en latín “tiempo” significa “*status caeli*”, “estado del cielo”. No deja de sorprender lo poco que se ha reflexionado sobre el cielo en la historia de la filosofía. La ciencia reduce el tiempo a una sucesión contable y medible de “ahoras puntuales”. Pero el pasaje de un momento a otro nunca puede tener la forma aritmética del “uno-después-del-otro” sino y ante todo la de un cambio en nuestra disposición vital corporal, la que no ha de ser separada del cambio de los estados que atraviesan el “cielo”.⁵⁹

El autor recupera la caracterización aristotélica de los cuatro elementos básicos y a partir de ella explica que los conceptos de fuerza, causalidad, espacio, materia y tiempo que trabaja la ciencia moderna son las derivaciones objetivistas de la cosmología antigua. La polaridad cielo-tierra y las dos polaridades de las cualidades elementales (calor-frío y humedad-sequedad) están en el origen de la comprensión fenomenológica del espacio-cielo. Éste es el ámbito mundano vital, donde la materia-tierra se transforma en materia-mundano-vital.

La lucha de las cualidades elementales es la primera manifestación de la fuerza en el mundo de la vida como naturaleza y es su primera legalidad. Por un lado ella es el fundamento elemental de la causalidad de las circunstancias reinantes en el mundo de la vida y, por otro, abre campo para los pronósticos elementales. La periodicidad que emerge a través de la lucha entre las polaridades constituye la experiencia

⁵⁹ *Ibidem*, p. 130.

mundano-vital elemental del tiempo. De este modo, el clima determina las características esenciales del mundo de la vida como naturaleza: fuerza, causalidad, espacio, tiempo, materia; los cinco rasgos que luego la ciencia natural moderna convertiría en determinaciones objetivas de la Naturaleza.⁶⁰

Stephen Toulmin y su visión de la cosmología en el siglo XXI

Las consideraciones expuestas hasta aquí abren la posibilidad, entre otras, de replantear la naturaleza y los alcances de aquello que en el presente puede ser considerado como “cosmología”. Aunque en el marco de las ciencias naturales del siglo XX la cosmología está ubicada dentro de la ciencia física y, más precisamente, de la astronomía, en la antigüedad había estado íntimamente ligada a la religión. Como parte de la física y la astronomía, la cosmología estudia la estructura física del universo astronómico, la forma global y el desarrollo histórico del universo como un todo, además del problema del origen, cuestión ésta que ha abordado siempre la cosmogonía. Si antes se trataba sobre el lugar de la humanidad en la naturaleza, con la cosmología (que deriva de la física) se ha desplazado el centro de atención hacia cuestiones que tienen que ver con la estructura total del mundo físico. Este desplazamiento, junto al olvido de antiguas perspectivas cosmológicas, es el que da tema a un artículo de Stephen Toulmin titulado “La cosmología como ciencia y como religión”. El autor sostiene que se debería reconsiderar el sentido más amplio y antiguo de la cosmología, aquel en el cual ésta es el campo de discusiones donde ciencia, filosofía y religión entran en diálogo. Para ello, sería preciso considerar a la cosmología física, no como una rama de la física sino de la cosmología general, en el sentido antiguo y amplio antes referido.⁶¹

⁶⁰ *Ibidem*, p. 132.

⁶¹ Cfr. TOULMIN, S., (1989) “La cosmología como ciencia y como religión”, en *Sobre la Naturaleza*, de Rouner L. S. (comp.), México, F.C.E., pp. 40 y ss.

“Cosmología” viene del griego, de los siglos V y IV de la era precristiana. *Kosmos* significa “orden”, pero la palabra para nombrar el universo físico no era entonces *Kosmos* sino *Ouranos*. Desde el principio del pensamiento griego se defiende la tesis de que el mundo (*ouranos*) forma un todo ordenado (*kosmos*). Esta convicción vale más allá de la astronomía. En el fondo subyace la idea de que las cosas físicas y biológicas de la naturaleza son y están constituidas de tal modo que, además de tener sentido para la mente humana, son “intrínsecamente hospitalarias” con la vida humana y el corazón humano.

Si esto es así, no se concibe entonces cómo el mundo natural podría ser visto por un observador exterior, desde fuera. Además, si el *Kosmos* es la armonía entre naturaleza y humanidad, entonces, la ciencia está lejos de ser una empresa neutral. Se plantea la cuestión de hasta qué punto y en qué dimensiones es bueno para los seres humanos que el mundo de la naturaleza deba ser como de hecho es. Los estoicos ampliaron esta perspectiva al plantear que la cosmología tenía que dar lugar no sólo a la antropología sino también a la teoría política. “En un universo ordenado, el *kosmos* se compaginaria con la polis formando así una sola cosa, la *kosmopolis* integrada.” Las cuestiones cósmicas y de los elementos siempre influyeron en la vida de los humanos y jugaron un rol determinante en la humanidad hasta finales del siglo VI después de nuestra era. Desde la época de los babilonios (aproximadamente del 1000 al 700 a.C.) hasta el punto álgido de la Europa medieval, las formas autorizadas y reconocidas de representación del mundo de la naturaleza corresponden a modos de pensamiento destinados a decirnos varias cosas a la vez: a saber, cuál era la estructura de la naturaleza, cuál la forma en que la humanidad y las cuestiones humanas entran en esa estructura e incluso qué relaciones tenían la naturaleza y la humanidad con los dioses.⁶²

Los dioses griegos eran considerados como poderes naturales y, a la inversa, los poderes naturales eran vistos como dioses. Una muestra

⁶² *Ibidem*, p.41.

de la armoniosa interacción de los seres humanos con su mundo natural la proporcionaba la habilidad de la especie humana para dominar la actividad de esos poderes. Para desentrañar los misterios de los mares, había que estar en buenos términos con Poseidón; confeccionar un calendario fiable equivalía a leer la mente divina. Los ciclos de las estaciones, la agricultura y las mareas eran pruebas del poder y la acción divinas; y el dominar estos ciclos era sinónimo de estar en relaciones amigables con la naturaleza y con la divinidad. Al contrario, el hecho de que los ciclos naturales se prestaran al dominio humano era prueba adicional de que la humanidad se encontraba en “casa dentro de” y en “armonía con” la naturaleza, y a través de la naturaleza con las divinidades que se situaban bajo sus poderes.

Esta convicción en la comunión entre naturaleza y ser humano es el corazón de la cosmología en el sentido tradicional del término. Este sentimiento se empieza a perder a partir del 1600 d.C. La visión moderna del mundo es básicamente dualista: separa no sólo la materia del pensamiento y el pensamiento de la extensión, sino también los argumentos racionales de las fuerzas causales, los valores de los hechos y, por último, la humanidad de la naturaleza.

Toulmin entiende que una de las razones de peso que provocó que la ciencia abandonara las cuestiones más vitales e importantes para la existencia humana, fue la herencia de más de sesenta años de guerra de religión. Por ello, hubo quienes preferían no abordar ciertos temas que pudieran generar debates encendidos.

Las características fundamentales de la investigación científica moderna eran: en primer lugar, la exigencia de un nuevo tipo de objetividad, basada en una separación sistemática de los observadores con respecto a sus objetos de estudio y, en segundo lugar, una obstinación en la necesidad de una investigación científica neutral en términos valorativos. La idea de que este método proporcionaba una receta universal se hizo cada vez más fuerte y llegó hasta el siglo XIX. Así nacieron las nociones de objetividad, neutralidad valorativa e

independencia, bajo el supuesto falso de que todas ellas son propias del pensamiento científico y no impostaciones del método recomendado para una determinada subclase de investigación científica y durante un momento histórico delimitado.

PARTE III

Capítulo 4

Elementos para entablar un diálogo pensante entre la filosofía de Martin Heidegger y la ecología

Se han expuesto en el capítulo anterior algunos de los aportes significativos que la fenomenología puede brindar al pensamiento de la ecología en varias de sus dimensiones. El camino, en esta instancia, conduce a la filosofía de Martin Heidegger, más precisamente, a enfocar y problematizar su potencial ecologista. Se divide en cuatro apartados: 4.1 *Aspectos generales de la vida y obra de Martin Heidegger*, 4.2 *El legado no pensado de Martin Heidegger a la ecología*, 4.3 *La cuestión de la técnica*, 4.4 *La devastación de la tierra como uno de los temas centrales de las reflexiones de los años treinta*. El primero ofrece una síntesis de la vida y obra del filósofo, con especial atención en la década de 1930 porque allí despunta el tema de la técnica, central para pensar la crisis ecológica. A continuación se abre la cuestión de los alcances y posibilidades de la relación entre la filosofía de Heidegger y el ecologismo, pues se trata de un vínculo muy conflictivo y, desde muchos aspectos, cuestionable. A modo de ejemplo, ¿cómo concebir algo así como una eco-tecnología desde la oposición que ha planteado Heidegger entre el habitar poético y el habitar que busca el aseguramiento y la posesión? Para abordar en profundidad este asunto meridiano, pues está claro que no hay „salvación“ del planeta al margen de la tecnología, el tercer apartado se detiene en el análisis de la cuestión de la técnica -cuestión de vital importancia, como dijimos, no sólo para pensar la ecología sino para comprender el rumbo de las meditaciones del filósofo. Se parte de una definición usual y correcta de

técnica que se corresponde con la mirada instrumentalista y, opuesta a esta visión, se presenta la de Heidegger, que se sitúa más allá de la serie de medios y fines; la técnica revela junto a su condición moderna y maquinista, su esencia metafísica. La esencia metafísica de la técnica hizo posible, en la interpretación heideggeriana, la devastación de la tierra. Por eso, se impone en este punto la indagación sobre esta esencia, lo que se lleva a cabo a través de las fuerzas del maquinismo y lo gigantesco.

4.1 Aspectos generales de la vida y obra de Martin Heidegger

Para lograr una mejor comprensión de la obra de Heidegger, vamos a presentar aspectos que consideramos significativos de su vida y de la atmósfera espiritual y política en la que se desarrolló su temprano pensamiento. Lo haremos bajo las indicaciones que nos brinda Rüdiger Safransky en su libro: *Un Maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*.¹ En 1889, nace Martin Heidegger en Messkirch, un municipio rural del entonces Gran Ducado de Baden, región de vigorosa tradición liberal y que se encuentra emplazada entre el lago de Constanza, los Alb suabos y el Alto Danubio. A fines del siglo diecinueve contaba solamente con dos mil habitantes, que en su mayoría eran agricultores y artesanos. Su familia forma parte de un estrato social sencillo, comprometido con la confesión católica; su padre era sacristán en la Iglesia católica de San Martín, situada en la misma Messkirch. Heidegger está vinculado a su pueblo natal, no sólo por los lazos de pertenencia geográficos que lo ligan a su tierra y paisaje desde siempre. Existe, además, un hecho más significativo en esa unidad con su tierra

¹ SAFRANSKY, R., (1997) *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*: (trad. Raúl Gabás), Barcelona, Tusquets.

natal: los dos patronos protectores de la ciudad de Messkirch son dos poetas que marcarán decididamente su obra: Johann Peter Hebel y Friedrich Hölderlin. La influencia de Hölderlin, en cuyo nombre Heidegger nombra la esencia misma de la poesía, será determinante.

Como se dijo más arriba, su familia estaba ligada estrechamente a la Iglesia. Esta institución asume y financia su educación desde temprana edad. Poco a poco, el joven Heidegger comenzó a mostrar sus cualidades intelectuales sobresalientes. El párroco de la ciudad, Camilo Brandhuber, decidió, entonces, impartirle a Martin clases de latín de forma gratuita y convenció a sus padres de la conveniencia de enviar a su hijo al seminario católico de Constanza, cuyo prefecto era Conrad Gröber. De este modo, Heidegger comenzó a estudiar teología en 1909. Pero el interés por los estudios teológicos pronto decayó y dos años más tarde abandonó este camino y se decidió por la filosofía. Su carrera académica fue brillante. En 1912 presentó su tesis doctoral titulada *La doctrina del juicio en el psicologismo (Die Lehre vom Urteil im Psychologismus)*. Apenas cuatro años más tarde obtuvo su habilitación con un trabajo titulado *La doctrina de las categorías y el significado en Duns Escoto (Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus)*.

Todo el primer período de su obra está bajo el influjo del neokantismo. Además del neokantismo, la fenomenología de Edmund Husserl tiene para Heidegger un significado fundamental. Tanto es así que desde 1909, como refiere en su discurso de ingreso a la Academia de ciencias de Heidelberg, Heidegger intenta penetrar en las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Después de la Primera Guerra Mundial, Heidegger se convierte en ayudante de Husserl, quien había sido llamado a Friburgo en 1916. Se iniciaron tiempos de colaboración muy estrecha, en los que Heidegger cultivó una marcada admiración por su maestro. En la fenomenología se le abrió la posibilidad de encontrar su propia dirección del pensamiento y, durante los siguientes diez años a su encuentro con Husserl, Heidegger clasifica sus lecciones y trabajos dentro de la fenomenología. De acuerdo a la orientación

metafísica de su pensamiento fue preciso que pusiera la fenomenología trascendental al servicio de la pregunta por el ser y considerar, en consecuencia, la fenomenología como ontología. Pero la fenomenología pretende, si se aleja toda presunción metafísica, mirar directamente a las cosas, ir hacia ellas. Sin duda, una parte de la tensión que comenzó a enrarecer la relación maestro-discípulo está aquí. ¿Hasta qué punto la fenomenología podía profundizarse en ese regreso a las cuestiones metafísicas? ¿O acaso no sería que con ellas su objetivo de lanzarse a las cosas mismas se desvirtuaría?

Entre los años 1910 y 1914, tal como lo refiere Heidegger en su discurso a la Academia de Ciencias de Heidelberg comenzaba a recibir el influjo de autores y obras que dejaron una impronta indeleble en su pensamiento, sobre todo por haber desenmascarado la filosofía académica del momento y haber puesto en cuestión la esencia de la metafísica, en tanto *via regia* de la filosofía occidental. Se trata sobre todo de nombres como los de Nietzsche (de quien se editaba por vez segunda *La voluntad de poder*); Kierkegaard y Dostoyewski, cuyas traducciones recientes había leído. También figuran entre sus autores guía como Hegel, Schelling, Dilthey y los poemas de Rilke y de Trakl. Según la estimación de Günter Figal -actual profesor a cargo de la cátedra que ocupara Heidegger en Friburgo y estudioso de su pensamiento- el enfoque peculiar de Heidegger puede advertirse por vez primera en una lección de Friburgo de 1919, más exactamente, en el semestre de invierno de 1919-1920. Allí lo que se cuestiona es la vida fáctica, la vida en su factualidad. El sentido de la fenomenología, tal como la entiende Heidegger, es la autointerpretación de la vida fáctica. No se entiende aquí por vida al ser humano como ente determinado, que es reconducido a otro ente diferente de sí y a partir del cual se lo explica. Según sostenía Heidegger en ese texto, la orientación del análisis de la vida consciente ya no viene de la observación de sí mismo desligada de las experiencias de la vida cotidiana, sino de una vivencia sin distorsiones de nuestra existencia en el mundo.

Heidegger fue *Privat-Dozent* en la Universidad de Friburgo de 1916 a 1923, pero ya en 1920 tenía la expectativa de ser nombrado profesor en Marburgo. Si bien el nombre Heidegger para este entonces ya tenía relevancia en el ámbito académico por sus enseñanzas orales, para lograr el nombramiento de profesor ordinario en la Facultad de Filosofía de Marburgo debía poseer alguna publicación de relieve. Así es como en 1927 aparece *Ser y Tiempo*, obra fundamental cuyos temas había desarrollado en diversos cursos y conferencias. La meta de *Ser y Tiempo* es retomar la pregunta por el ser y reformularla. Heidegger sostiene que la filosofía debe hacerse comprensible desde la comprensión del ser y, por ello, desde la forma de ser del ser humano, que ya no será entendido como sujeto, sino como *Dasein* (ser-ahí/existencia), única, a cuyo ser le va su propio ser. Su análisis pertenece a la fenomenología en virtud de que muestra la estructura del *ser-ahí* a través de la analítica existencial. La obra fue concebida en tres secciones pero sólo han aparecido las dos primeras.

La primera sección de *Ser y Tiempo* está dedicada al “análisis fundamental del *ser-ahí*” como categoría para nombrar al ser humano. Esta categoría, que se diferencia claramente de la de “sujeto”, abre el camino para una crítica radical a la gnoseología tradicional, crítica que conlleva el cuestionamiento frontal de la noción de verdad como adecuación y el regreso a la noción griega de *aletheia*. El *ser-ahí* o *Dasein* es ser en el mundo, es decir, no una entidad aislada y enfrentada a los objetos, sino un existente que desde siempre se halla en el espacio de juego histórico, en las posibilidades que teje su experiencia y en el intercambio permanente con los otros. A diferencia del sentido substancialista que posee la subjetividad moderna, *ser-ahí* es básicamente posibilidad. La posibilidad es entendida como “la más originaria y última determinación positiva del *ser-ahí*”. El análisis de la existencia como posibilidad conduce al tema de la afectividad y de la comprensión. Por un lado, porque son los temples anímicos los que le dan al mundo la tonalidad con la que lo percibimos; por otro lado,

porque comprender equivale a abrir posibilidades. Lo posible no es sólo el ámbito abierto en el que es posible ser, sino igualmente lo amenazador y angustiante en su indeterminación.

En la segunda sección aparece el tema de la autenticidad y el de su relación con la temporalidad. El tiempo se muestra como el horizonte de la comprensión del ser. La “propiedad” del *ser-ahí* consiste en poder soportar su temporalidad (*Zeitlichkeit*) sin desfiguraciones. En este marco de ideas, Heidegger desarrolla su analítica de la muerte y de la finitud. La muerte es lo posible en todo momento; por lo tanto, el precursar la muerte es una experiencia radical de la posibilidad. Experiencia radical porque en tanto posibilidad extrema que contiene la imposibilidad de mi existencia es literalmente irrebasable.² El precursar o anticiparse la muerte está estrechamente ligado a la afección de la angustia. Pero el propósito de *Ser y Tiempo* va más allá de hacerle explícito al ser humano su carácter de ser posible, Heidegger aspira a una comprensión filosófica del ser en el horizonte del tiempo. Sin embargo, la tercera sección, cuyo título habría de ser “Tiempo y Ser” no fue escrita. Solamente se publicaron las partes que revisten un carácter más preparatorio. Si bien Heidegger no quería que su obra se entendiera como una aportación a la antropología o al existencialismo, el libro ha sido leído muchas veces así. A propósito de esto, en 1927, el año de su publicación, *Ser y Tiempo* se entendió como un llamado al individuo a fin de que reflexionara sobre sí mismo y hasta se situase sobre sí mismo en una época de decadencia.³

Después de 1927, Heidegger trabajó con intensidad para encontrar una base nueva y satisfactoria para la historia de la filosofía, orientada retrospectivamente al origen del pensamiento. Desde 1928, cuando vuelve a la universidad de Friburgo como sucesor de Husserl, su pensamiento seguirá por la senda de la esencia de la verdad, el

² Cfr. RODRIGUEZ, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, p. 105.

³ Cfr. PÖGGELER, O., (1999) *Filosofía y Política en Martin Heidegger* (trad. Juan de la Colina), Barcelona, Alfa.

esenciarse del ser y el lenguaje poético. Los primeros años en Friburgo aportan tres importantes publicaciones: *De la esencia del fundamento* (*Wom Wesen des Grundes*),⁴ en 1929, como contribución al homenaje ofrecido a Husserl por sus discípulos cuando éste fue nombrado profesor Emérito. Del mismo año es *Kant y el problema de la metafísica* (*Kant und das Problem der Metaphysik*). En esta obra, Heidegger elabora una de sus interpretaciones más audaces y originales de los grandes pensadores de la filosofía, cuya tesis central sostiene que la teoría kantiana del tiempo y de la imaginación trascendental es la fuente de donde derivarían tanto la sensibilidad como el entendimiento e incluso, el yo de la razón práctica. En 1930 se publica *¿Qué es Metafísica?* (*Was ist Metaphysik?*), que corresponde al texto de la clase inaugural de Heidegger en Friburgo.

El pensamiento de Martin Heidegger es uno de los más influyentes del siglo XX, no sólo porque en su filosofía se reúnen varias de las corrientes filosóficas de su época, como el vitalismo, la fenomenología, la ontología y la hermenéutica, sino también porque su perspectiva viene a renovar la óptica del pensamiento tradicional. Pensadores como H.G.Gadamer, H.Marcusse, H.Jonas o H.Arendt se han formado en diálogo con él y J.P.Sartre, E.Levinas, M.Foucault, J.Derrida, G.Vattimo, por nombrar sólo algunos de los más destacados del siglo, también están definitivamente ligados a alguna faceta de su pensamiento. Una particularidad de esta filosofía es que, como antes lo había hecho Hegel, Heidegger medita sobre la filosofía a partir de su historia y lleva a cabo una reinterpretación de autores clásicos como Parménides, Heráclito, Platón, Aristóteles y Kant, tan profunda como original.

⁴ HEIDEGGER, M., (1996) "De la esencia del Fundamento" (trad. E. García Belsunce), capítulo "Ser, verdad y fundamento", en *¿Qué es Metafísica?* (1996) (trad. Xavier Zubiri), Buenos Aires, Fausto.

Los años treinta

La década de 1930 significa para Alemania un momento nodal en su historia contemporánea; es el momento donde se engendran tanto el extremismo nacionalista de derecha como el internacionalismo comunista de izquierda. Heidegger había sido educado, como ya dijimos, en una ideología conservadora, marcada por un catolicismo profundo y rural. Estas circunstancias tiñeron su visión del momento de un peligroso sentimiento nacional que le hacía ver la decadencia más degenerada en el Berlín cosmopolita de la época. El cosmopolitismo era para Heidegger una amenaza al ser y a la lengua alemana. Esta última fue considerada por él como la lengua más próxima a la meditación filosófica después de la griega. Con este antic cosmopolitismo está ligado su rechazo a la democracia pluralista que, en su opinión, no podía más que conducir a la mediocridad y a la decadencia. En aquel momento, tanto la izquierda como la derecha europeas participaban más de la idea del “conductor” o del “héroe político” que de la participación democrática en el ejercicio del poder. Después de la experiencia convulsionante de Weimar, la democracia les parecía una especie de sustitución de los “señores” por la plebe, del “señorío” por lo masivo. Se suele decir que no había grandes diferencias entre conservadores e izquierdistas, que ambos coincidían en que la democracia pluralista no podía conllevar ninguna dimensión ética, más aún, que era el elemento destructor de toda ética. Sin embargo, es ésta una opinión muy cuestionable pues ya en 1922 Husserl denuncia el nacionalismo por incompatible con la ética.

Imbuidos de un sentimiento caudillesco, la mayoría alemana saludó en Adolf Hitler el advenimiento del orden y de la tradición y vivió ese momento como el del renacimiento de Alemania. Además, el apoyo del mariscal Von Hindenburg al movimiento nacional-socialista le confería mucha legalidad. Los sureños, como Heidegger, eran en su gran mayoría tradicionalistas; el nacional-socialismo significaba ni más

ni menos que la garantía del alejamiento del cosmopolitismo y Heidegger pertenecía al conjunto de conservadores de toda Europa que tenían antipatía hacia lo que consideraban como una exagerada presencia intelectual judía en la universidad, en el arte, en las finanzas, en el periodismo.

Para algunos, el comportamiento hostil y violento de las juventudes nazis era explicable en el marco de una violencia revolucionaria como la que proponían la anarquía y la izquierda. Desde esta perspectiva, la violencia del nacional-socialismo no desentonaba en el concierto de oposiciones de aquellos años. En ese sentido y en su primer momento, las SA podían ser vistas como el contrapeso de las brigadas de choque del Partido Comunista. Ciertamente, la historia posterior mostrará que los nazis llevaron la violencia de la época a niveles inauditos. Es en estos años que comienza a tomar consistencia el problema con los judíos, que eran por aquel entonces una de las comunidades más poderosas de Alemania.

Se sabe que Heidegger asumió un compromiso político con los nazis y no estará de más dejar señaladas algunas de las circunstancias que sirvieron de marco a su simpatía por el nazismo, aunque en el legado de su filosofía no haya elementos de la doctrina nacionalsocialista. En el análisis de la época se destaca la crisis del saber. Las ciencias estaban en crisis y la universidad alemana no podía más que participar de ella. Frente a este estado de debilidad y fragmentación del saber, el joven Heidegger veía en el nazismo un movimiento poético-ideológico restaurador de la mitología germánica. Por aquellos años, siguiendo los pasos de Nietzsche, proclamó la necesidad de revisar todos los valores de la concepción judeocristiana occidental. Por su parte, el nazismo también exhibía una ideología de retorno a la naturaleza ante el terror con que muchos de su generación vivieron el nacimiento de las grandes urbes y el despertar de una época donde todo lo natural comenzaba a ser reemplazado, sustituido por alguna creación humana. Es probable que Heidegger sintiera que el

nazismo daría renovada vida a los mitos primigenios, que con él se podrían recuperar los orígenes perdidos, olvidados o amenazados por el modelo anglosajón de modernidad y su maquinaria de progreso, consumo e información. Las sociedades modernas o sociedades del desarraigo eran vistas como el mayor de los peligros. Quizá por ello, el lenguaje de los nazis lo haya sorprendido gratamente en un principio. Tal vez sintiera que la ideología del nazismo expresaba en términos políticos los elementos fundamentales de su ontología. Esto explica que, entre sus convicciones esté la de que el movimiento que lidera Hitler llevará finalmente a cabo la revolución que pondrá nuevamente a Alemania sobre sus pies, y que, si bien con vacilaciones, en 1933 aceptara el cargo de rector en la Universidad de Friburgo.

Ya en el discurso del rectorado asegura la fidelidad total al *Führerprinzip*. El altisonante discurso que da inicio a sus funciones en la Universidad se titula *La misión y la afirmación propias de la universidad alemana (Die Selbstbehauptung der deutschen Universität)* y en él se ve claramente no sólo el diagnóstico sombrío que Heidegger hace del saber de su época, sino la convicción optimista acerca de un posible e inminente cambio esencial en la vida de la universidad alemana. Heidegger cultivaba por ese entonces la idea de que aquel cargo le permitiría avanzar en el desmoronamiento del mundo burgués del que siempre había renegado.

El Tercer Reich había soñado con una dominación de mil años, que apenas duró una década. En 1934, un año después de asumir como rector en la Universidad de Friburgo, Heidegger presenta su renuncia. Entre otros factores, su alejamiento del rectorado parece haber estado motivado en gran medida por la presión que comienzan a ejercer sobre él los jóvenes del partido nacionalsocialista dentro de la universidad, al colgar pancartas antisemitas y al promover la destitución de muchos profesores que habían ingresado en las listas negras del totalitarismo. En junio de 1934, poco después de su renuncia, se produjo el episodio

de *La noche de los cuchillos largos*, donde murieron varios de sus amigos, como el mismo jefe de las *Sturmabteilungen*, Ernst Röhm.

La relación de Heidegger con el nacionalsocialismo es un asunto que ha dado y seguirá dando mucho de qué hablar, porque es una cuestión compleja, de límites inciertos, una cuestión que si no es abordada con la perspectiva histórica del caso, nos pone en riesgo de terminar confundiendo los planos del pensamiento y la historiografía. Claro que es posible aproximarse a Heidegger desde el interés historiográfico e indagar en las vicisitudes de su vida política. Pero lo que no puede valer es que luego usemos la perspectiva historiográfica para emitir juicios acerca de su obra. Si lo que deseamos, en cambio, es pensar junto a él y hacer un recorrido meditante de su obra, entonces, lo que importa ver es si en ella nos “habla”, o no, el nacionalsocialismo; por ejemplo, si las concepciones acerca de la raza y de la sangre que sustentaban los nazis están o pueden derivarse de ella; si la noción del hombre “heroico”, como la que aparece en los fundamentos de la doctrina nazifascista, se encuentra en sus escritos, entre otros temas relacionados. Porque sólo en el caso afirmativo de esta pertenencia o interrelación, el análisis de los hechos o dichos realizados por Heidegger durante aquel período de la historia, significará un aporte a la comprensión de su obra y se transformará, incluso, en algo así como una clave hermenéutica. Pero si los elementos que conforman la columna vertebral del movimiento nacionalsocialista no están en su obra, entonces no es legítimo convertir su participación política en elemento fundador de la misma. Sin embargo, eso es precisamente lo que han hecho autores como el chileno Víctor Farías en su *Heidegger y el Nazismo*⁵ o en la Introducción del curso de 1934, *Lógica*, cuya traducción al castellano emprende el autor latinoamericano.⁶ Otro de los intelectuales que se ha transformado en

⁵ FARIAS, V., (1989) *Heidegger y el Nazismo*, Barcelona, Muchnik.

⁶ HEIDEGGER, M., (1991) *Lógica, Lecciones de M. Heidegger*, (trad. V. Farías), Barcelona, Antropos.

juez de Heidegger es el francés Emmanuel Faye, quien en su *Heidegger L'introduction du nazisme dans la philosophie*,⁷ una especie de reciclado del primer libro de Farías, intenta exponer en palabras definitivas los argumentos de condena a Heidegger y su obra.

El biógrafo Rudiger Safransky destaca lo curioso del hecho de que, por el lado de los nazis, los jerarcas no comprendían lo que decía el filósofo. Sus meditaciones estaban muy lejos del entendimiento instrumental. Más aún, se sabe que no lo querían en sus filas. De hecho, expone Safransky, Heidegger nunca recibió grandes privilegios ni consideraciones de los nazis.

En cuanto a Heidegger, después de renunciar al rectorado se mantiene retirado del ámbito académico y de la escena política, desilusionado de la vida pública. Recién en 1942, reaparece su figura con *La teoría platónica de la verdad (Platons Lehre von der Wahrheit)*⁸ y, al año siguiente, *De la esencia de la verdad (Vom Wesen der Wahrheit)*⁹, a partir de las cuales se aprecia que es el de la verdad el tema crucial de los años cuarenta.

Pasada la Segunda Guerra Mundial, las potencias ocupantes dictaron una prohibición de enseñanza contra Heidegger y en 1944 fue movilizado por las fuerzas aliadas a cavar trincheras. Pesa sobre Heidegger el que nunca haya expresado arrepentimiento por su pertenencia al nacional-socialismo. Pero tampoco quiso nunca arreglar los hechos o dichos para descargar de culpa a su conciencia. Y si en esto hay mucho de tozudez y orgullo, también quizá lo hay de honestidad. En 1953, cuando se editaron los cursos que llevan por título *Introducción a la metafísica*,¹⁰ ante la sorpresa de su editor, Vittorio Klostermann, se negó a corregir frases comprometedoras

⁷ FAYE, E., (2005) *Heidegger l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Bibliothèque Albin Michl Idées.

⁸ HEIDEGGER, M., (1958) *Doctrina de la verdad según Platón* (trad. D. García Belsunce y A. Waner de Reyna), Santiago de Chile.

⁹ HEIDEGGER, M., "De la esencia de la verdad", en el capítulo "Ser, Verdad, Fundamento", en *¿Qué es Metafísica?*, ob.cit.

¹⁰ HEIDEGGER, M., (1977) *Introducción a la Metafísica* (trad. Emilio Estiú), Buenos Aires, Nova.

pronunciadas en 1935. Pero es evidente que lo que él había encontrado de positivo en el nazismo nada tenía que ver con los crímenes de guerra del neoimperialismo germánico. Muy por el contrario, ya a partir de los años treinta, Heidegger comienza a desarrollar las críticas contra el pensamiento de la dominación total, pensamiento que según él mismo afirma, encuentra en el nacionalsocialismo su expresión más acabada.

La obra en la que se resumen sus pensamientos de los años treinta es *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento (Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis)*.¹¹ De ella hablaremos más adelante. Después de todas las contingencias históricas referidas, Heidegger reinició la enseñanza en 1950, pero poco tiempo después solicitó y obtuvo la jubilación. Su actividad académica en estos años se circunscribe a dar lecciones y conferencias. Los años cincuenta son los años del desarrollo de los grandes pensamientos que ya habían sido planteados casi en su totalidad en los años treinta. Desde sus años de colegio, Heidegger nunca abandonó la cuestión del ser, pero no le ha otorgado siempre el mismo tratamiento. Éste no es un tema menor pues sobre estas diferencias se asienta la posibilidad de reconocer dos periodos diferentes en su obra. En la primera etapa, que encuentra en *Ser y Tiempo* su expresión monumental, plantea la reformulación de la pregunta por el ser desde un horizonte de sentido que no es ya el de la presencia permanente (idea / substancia) sino aquel que está hecho de la trama del tiempo. En la segunda etapa, después de un período de crisis y de ausencia de publicaciones que sucedió a la aparición de *Ser y Tiempo*, Heidegger se aboca resueltamente a la cuestión del ser, en tanto “esenciarse del ser”. Aquí se iniciaría el otro comienzo o principio de la filosofía, en el que se salta del plano del ente para sumergirse en

¹¹ Gracias a la decisión de algunos editores de difundir el pensamiento de M. Heidegger en la Argentina y a la dedicación y esfuerzo encomiables de la traductora, la Dra. Dina Picotti, tenemos el privilegio de contar con la primera versión española de *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, (1989), *Gesamtausgabe (GA)*, Sección III, Tomo 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. En español, *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, (2003), Buenos Aires, Almagesto-Biblioteca Internacional Martin Heidegger-Fundación Centro Psicoanalítico Argentino Rogelio Fernández Couto-Biblos.

la meditación del ser, en el sentido subjetivo y objetivo del genitivo. Este periodo lo ubicamos en los años treinta y, más exactamente en los *Beiträge zur Philosophie*. Podríamos decir, entonces, que sigue en vigor el propósito de superar el olvido del ser, pero no ya a través de una ciencia del ser, como quería hacerlo en *Ser y Tiempo*, sino a través de un “salto” al esenciarse del ser. Ahora Heidegger comprendía que la pretensión de la ciencia significaba afectar la verdad del ser en su esencia. En opinión de Otto Pöggeler, uno de los autores que más ha profundizado en la obra de Heidegger, es más acertado dividir el pensamiento heideggeriano a partir de las tareas sucesivas que él mismo se ha ido dando. Es decir, la tarea de la pregunta acerca del sentido del ser, la tarea acerca de la verdad del ser o de la verdad como historia y la tarea de pensar el despejamiento o *Lichtung*, como el claro del ser donde acontece la historia.¹²

En líneas generales, todos coinciden en plantear que después del análisis trascendental del ser humano que lleva a cabo Heidegger como punto de partida de acceso al ser, expresado cabal y monumentalmente en *Ser y Tiempo*,¹³ el filósofo se interna en la meditación del ser en tanto “esenciarse del ser” y se desvía de los senderos trazados por la fenomenología. A partir de allí, su lenguaje comenzará a aproximarse con mayor decisión a la poesía y a la mística. El viraje se produce en los años treinta, con los *Beiträge zur Philosophie*, puesto que es allí donde aparecen los problemas que lo ocuparán en el futuro y donde varias de las nociones de los siguientes años son por primera vez señaladas. Si puede justificarse un antes y un después de *Ser y Tiempo*, puede afirmarse asimismo que entre la redacción de los *Aportes* hasta sus últimos seminarios de la década del setenta, como el célebre de *Le Thor*, no hay discontinuidad sino, más bien, una creciente complejidad y claridad respecto de los mismos temas.

¹² Cfr. PÖGgeler, O., (1993) *El camino del pensar de Martin Heidegger* (trad. Félix Duque), Madrid, Alianza.

¹³ HEIDEGGER, M., (1993) *Ser y Tiempo* (trad. J.E. Rivera C.), Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

De acuerdo a la interpretación que hace G. Vattimo a partir del análisis de *Ser y tiempo* y la reflexión sobre la historia de la metafísica se pone en evidencia que en la superación de la metafísica no puede tratarse de buscar un concepto nuevo del ser, sino de intentar un nuevo ejercicio del pensamiento mismo, “que no se considera ya, frente al ser, como elaboración de conceptos adecuados, es decir, verdaderos en el sentido de “conformidad” con lo “dado”.¹⁴ Según interpreta el pensador italiano, este esfuerzo se puede considerar como tercer periodo del desarrollo de la filosofía heideggeriana, es decir, el que vendría después de la analítica existencial del *Dasein* y de la reflexión sobre la historia de la metafísica que culmina con la obra dedicada a Nietzsche. Al respecto refiere Vattimo: “no se trata realmente de un tercer periodo cronológicamente distinto, porque se desarrolla, por lo menos al comienzo, paralelamente con el segundo, aun cuando los temas del tercer periodo se hacen predominantes, sobre todo en las obras posteriores a la Segunda Guerra Mundial”.¹⁵ Por eso, la denominada *Khere* o vuelta o torsión del pensamiento heideggeriano no puede ser comprendida como un abandono de las posiciones de *Ser y Tiempo*, sino como una continuación y profundización de aquella obra.

¹⁴ VATTIMO, G., (1986) *Introducción a Heidegger*, (trad. Alfredo Báez), Barcelona, Gedisa, p. 94.

¹⁵ *Ibidem*.

4.2 El legado no pensado de Martin Heidegger a la ecología.

a) *Delimitación del contenido ecologista en sus meditaciones:*

La cuestión de la técnica como eje articulador

Una de las tesis principales de esta investigación sostiene que en la obra de Heidegger, sobre todo la que se considera como su segunda etapa, hay elementos para establecer el marco en que puede pensarse la ecología. Aunque no ya la ecología como ciencia, sino la ecología en su sentido originario, el que le dan sus componentes griegos *oikos* (casa, hogar) y *logos* (unión). Si para la lógica, *logos* se reduce sólo al decir algo sobre algo, es decir, al enunciado predicativo, para Heidegger, por el contrario, la palabra *logos* debe ser comprendida desde los sentidos de “unión” y “re-unión”.

Logos es la reunión constante, la totalidad reunida y en sí estante del ente, es decir, el ser. ¹⁶

En las palabras del filósofo español, Felipe Martínez Marzoa, el verbo *légein*, del cual proviene el sustantivo *logos*, significa “reunir” en cuanto que reunir es a la vez separar, tanto en el sentido de que no hay que reunir cualquier cosa con cualquier cosa, sino que reunir es siempre reunir esta cosa con aquella y, por lo tanto, separarla de aquella otra, como también en el de que el propio reunir distingue aquello mismo que reúne, pues sólo se junta aquello que en ese juntarse está como distinto lo uno de lo otro y sólo es distinto lo uno de lo otro aquello que de un modo u otro se confronta, es decir, se junta.”¹⁷

¹⁶ HEIDEGGER, M., (1977), *Introducción a la Metafísica*, (trad. Emilio Estiú), Buenos Aires, Nova, p. 168.

¹⁷ MARZOA, F.M., (1995) *Historia de la Filosofía Antigua*, Madrid, Akal, p. 13.

De esta manera, el vocablo “ecología” remitiría, en sentido estricto, al carácter reunidor de la casa.¹⁸ En su *Poética del espacio*, dice el filósofo francés Gastón Bachelard: “La casa es nuestro rincón de mundo...nuestro primer universo”. Pero el ser humano del mundo contemporáneo está a veces tan lejos de una vivencia originaria de la casa y los lazos “antropocósmicos” están tan relajados que no se hace la experiencia del apego al universo de la casa. Todo espacio realmente habitado lleva como esencia la noción de casa. Sostiene Bachelard que la casa, “como el fuego, como el agua”, es una síntesis de lo inmemorial. La casa alberga la vigilia y el sueño y es uno de los mayores poderes de integración para los pensamientos, los recuerdos y los sueños del ser humano. La casa nos ofrece las coordenadas para pensar tiempo y espacio, “el pasado, el presente y el porvenir dan a la casa diferentes dinanismos”; la casa une, “sin ella, el hombre sería un ser disperso”. La casa, además, nos protege de las tormentas del clima y de la vida, por eso, la casa es “cuerpo y alma”.¹⁹

Además del sentido de habitación particular, “casa” tiene la connotación, más universal y originaria, del ámbito vital que nos cobija a todos, vivientes y no vivientes, y como tal, anterior y posibilitante de toda casa determinada. En ambos sentidos, la casa es algo privilegiado para estudiar fenomenológicamente los valores de intimidad del espacio interior y exterior. Así, la reflexión sobre la tierra que ofrece Husserl desde la fenomenología o la que piensa Heidegger en el marco de una ontología de la obra de arte, posibilitan acceder a la intimidad del espacio exterior. Entre las virtudes primeras de la casa, Bachelard destaca la de revelar «una adhesión, en cierto modo innata, a la función primera de habitar».

¹⁸ El concepto de *logos* aparece en muchos textos de Heidegger. Esto no ocurre con *oikos* pues se trata de una noción no tematizada explícitamente como categoría filosófica. Sin embargo, podría decirse que está presente en todas sus meditaciones desde *Carta sobre el humanismo* hasta todas las conferencias reunidas en *Artículos y Conferencias* y en *De Camino al Habla*. De estas últimas, dice G. Steiner que son portadoras de una «revolución del pensamiento».

¹⁹ BACHELARD, G., (1965) *La Poética del Espacio*, (trad. Ernestina de Champourcin), Buenos Aires, FCE, pp. 38-39.

La casa es nuestro rincón en el mundo...nuestro primer universo...un cosmos. Un cosmos en toda la acepción del término (...) Todo espacio realmente habitado lleva como esencia la noción de casa.²⁰

En el segundo sentido, la casa más universal se identifica con la tierra, o mejor dicho, con el “entre” del cielo y la tierra, puesto que es en el marco de esa pareja primordial desde donde toda casa debe concebirse. A partir de esta perspectiva, entonces, la ecología, en tanto intento por preservar la casa esencial, atañe a la existencia humana y, más aún, al ser en un sentido fundamental. Por eso, pensar filosóficamente la ecología es repensar el “dónde” de la vida y de la historia de un modo radical. El sentido que el ser humano otorgue a la polaridad esencial “tierra-cielo” determinará, en última instancia, el “cómo” de su estar en el mundo. En las Lecciones del semestre de invierno 1929-30, (*Freiburger Vorlesungen*), Heidegger expresa la esencia de la filosofía con una frase que toma de Novalis:

*Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb überall zu Hause zu sein.*²¹ La filosofía es propiamente nostalgia, un deseo por estar en todas partes como en casa.

La filosofía surge del impulso por retornar, de la añoranza ante lo perdido. El ser humano se ha extraviado, se ha enajenado del mundo y de sí; ha convertido este mundo en un in-mundo. El arraigo del ser humano de hoy está amenazado en su ser más íntimo. Y esto, según Heidegger, procede “del espíritu de la época en la que a todos nos ha tocado nacer.” Husserl también hace referencia al tema del desarraigo al criticar la negación del mundo de la vida que supone el objetivismo metodológico de la ciencia moderna. Por su parte, varias de las nociones

²⁰ *Ibidem*, pp. 36-37

²¹ HEIDEGGER, M., *Grundbegriffe der Methaphisik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit, Gesamtausgabe*, Band 29-30, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, p. 7. Versión española reciente *Los conceptos fundamentales de la Metafísica: Mundo, Finitud, Soledad*, Madrid (trad. Alberto Ciria), Alianza, 2007, p. 28.

fundamentales de Heidegger, trabajadas en las conferencias de los años cincuenta, como (*Geviert*) “cuaternidad”²², (*Ereignis*) “acontecimiento apropiador”, (*Gelassenheit*) “serenidad” o “desasimiento” (de las que luego hablaremos) se orientan hacia el pensamiento de un nuevo arraigo del *Dasein* en el mundo y de una nueva alianza del ser humano con la naturaleza.

[...] El mundo aparece como un objeto al que el pensamiento calculador dirige sus ataques y a los que ya nada debe poder resistir. La naturaleza se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas. ²³

Pensar la ecología desde la filosofía de Heidegger no significa entonces buscar elementos para la acción, sino más bien hacer el intento por comprender esta nueva conciencia que despierta en el siglo XX y nos pone frente al fenómeno de la devastación de la Tierra. Para esto es preciso mantener la suficiente distancia de todo discurso normativo. El pensamiento de que la resolución de los problemas de la relación ser humano-medio pasa por el acatamiento a una serie de principios es muy fuerte y en gran medida correcto. El error está, dirá Heidegger, en considerar que este cambio pueda ser operado sólo por la voluntad humana. Respecto de esta ilusión afirma en la *Pregunta por la Técnica* que “ninguna organización exclusivamente humana es capaz de hacerse con el dominio sobre la época”.²⁴ Esto no tiene que ser entendido como una afirmación velada del poder de algún dios para controlar la desmesura de la época de la técnica. El sentido de la frase apunta más bien a que el dispositivo técnico ha trascendido ya la esfera de la subjetividad y de algún modo ha tomado vida propia y autónoma, por lo cual es improbable que la voluntad sea suficiente para

²² Utilizaremos la traducción de *das Geviert* por “cuaternidad” que propone Eustaquio Barjau.

²³ HEIDEGGER, M., (1994) *Serenidad*, (trad. Yves Zimmermann) Barcelona, Odós, pp. 21-23.

²⁴ *Ibidem*, p. 21.

encauzarlo. Todo lo cual equivale a decir, en un sentido más profundo, que el sentido de cada época no es algo que esté disponible enteramente para la conciencia humana. El ser es revelación y misterio, en términos de Heidegger. Ciertamente, no se desprende de lo dicho ninguna valoración negativa que busque descalificar o restar importancia al plano normativo legal que rige las cuestiones del medioambiente. Muy por el contrario, se trata de profundizarlo yendo más allá de la norma y pensando a fondo el “estar en el mundo”. Por este motivo, mis consideraciones no girarán en torno de ningún dispositivo jurídico existente, sino más bien, en torno de aquello que está a su base y lo reclama con urgencia desde hace décadas.

Entre los elementos de la filosofía heideggeriana que poseen potencial ecológico, su reflexión sobre la ciencia y la técnica ocupa una posición central, en tanto éstas pueden ser consideradas como responsables de los muchos desajustes medioambientales del presente. Dicho de otro modo, no sería posible llevar a cabo una indagación de la cuestión ecologista sin someter simultáneamente a un riguroso examen la actividad tecnocientífica, y precisamente Heidegger ha dedicado gran parte de sus meditaciones a ese examen.

La tecnociencia hizo posible el dominio incondicionado del ente, cuyo despliegue Heidegger interpretó tempranamente como un triunfo del humanismo y el antropocentrismo. Vale decir, la consumación de la victoria del ser humano moderno sobre el tiempo y el espacio a partir de su respectiva conversión en meras magnitudes. La tecnociencia viene a consumir el sueño cartesiano de conquista total de la naturaleza. Como manifestación cabal de todo antropologismo y humanismo, es uno de los actores protagónicos en el escenario medioambiental y global del presente.

La totalidad del “entre” cielo y tierra, o como dijimos previamente, la casa del ser humano es lo que hoy está en riesgo cierto de colapso, amenazado por fuerzas muy poderosas. El incremento de catástrofes naturales que han azotado al siglo veinte y que en su mayor medida

están referidas a causas antrópicas da sobrada cuenta de lo inquietante de esta amenaza. Desde el fundador de la *deep ecology*, el noruego Arne Naess, hasta los teóricos actuales de la ecología, todos identifican la progresiva tecnologización del mundo como uno de los agentes devastadores de la naturaleza.

Pero mucho antes del surgimiento de la ecología, tal como hoy la conocemos, Heidegger había planteado las bases de una nueva relación no tecnocrática con la tierra. Lo que en este contexto significa “no imperialista” del ser humano, opuesta a la voluntad de dominio que caracteriza la actitud hegemónica que desde la modernidad parece regir la vida de los habitantes de Occidente. Muchas de las conclusiones sobre la ciencia y la técnica ya están claramente expresadas en el curso *Introducción a la Filosofía* que Heidegger dicta en la Universidad de Friburgo, en el semestre de invierno de 1928-1929.²⁵ Es decir, que aun antes de los *Beiträge* (manuscritos que encierran lo más potente de su pensamiento en aquel periodo) su pensamiento se había ocupado con intensidad del tema de la ciencia y de la técnica.²⁶

Heidegger no emplea el término “tecnociencia”, pero nosotros lo usaremos porque refuerza la alianza indisoluble entre la ciencia moderna y la tecnología. El curso de *Introducción a la Filosofía* está dedicado, al menos en su primera sección, titulada “Filosofía y ciencia”, a establecer la delimitación entre ambas formas del saber y a interpelar el modo de ser de ambas respecto de la verdad y del ser.

“La filosofía no deja de ser ciencia por incapacidad, sino por esencial sobrecapacidad” afirma Heidegger en aquel escrito. La ciencia es uno de los poderes de nuestra existencia, la determina esencialmente. Además, lejos de ser un tipo cualquiera de voluntad de

²⁵ HEIDEGGER, M., (1999), *Introducción a la Filosofía* (trad. Manuel Jiménez Redondo), Universidad de Valencia, Frónesis.

²⁶ La traducción al castellano de los *Beiträge zur Philosophie* ha ayudado mucho a comprender la enorme influencia que ejerció Hölderlin desde los años treinta en el pensamiento de Heidegger. Todas las nociones que el filósofo trabaja a partir de aquellos años están contenidas en la poesía pensante de Hölderlin, la que contiene una potente crítica al humanismo. Sobre este punto volveremos en la parte dedicada a la condición poética del lenguaje.

conocimiento, es conocimiento inquisidor que emplea procedimientos metódicos y sistemáticos en su afán por alcanzar la mayor exactitud posible y la validez universal. Ninguno de estos caracteres que determinan una idea de verdad se encuentra en la filosofía, aunque ésta es un saber riguroso. La verdad científica se identifica con la concepción de verdad que han defendido Platón y Aristóteles, es decir, una verdad que tiene su lugar en el enunciado y que radica en enlaces de representaciones. Pero, según Heidegger, el concepto tradicional de verdad no acierta con la esencia original de la verdad que él encontrará en la libertad.

En lo que sigue intentaremos presentar una síntesis de sus conclusiones acerca de la ciencia y la técnica, en sí mismas y en su relación, y a partir de cómo aparecen desarrolladas en los *Beiträge...*, que, como se dijo, constituyen la obra más representativa de los años treinta y con la que Heidegger da inicio a “otro camino del pensar”. Otros textos en los que descuella la meditación sobre la técnica son los que provienen de las lecciones dictadas en el semestre de invierno de 1935-36 en la universidad de Friburgo de Brisgovia, bajo el título “Problemas fundamentales de la metafísica”, que luego fueron publicadas como “La pregunta por la técnica”.²⁷ Por otro, el curso de *Introducción a la Metafísica*, de 1936, y la conferencia “La época de la imagen del mundo”, del mismo año. En todos ellos se muestra claramente el alcance y la profundidad de la meditación de Heidegger. A las mencionadas habría que agregar las conferencias sobre “Hölderlin y la esencia de la poesía” y “El origen de la obra de arte”, ambas de los años 1935-36. Cabe destacar que en la conferencia sobre la obra de arte, leída por vez primera en Roma, hace su aparición el concepto de tierra como categoría filosófica.

Contrariamente a lo que pudiera parecer, la reflexión sobre el arte no es ajena al pensamiento de la técnica, pues no se trata en ningún

²⁷ HEIDEGGER, M., (1993) “La pregunta por la Técnica” (trad. Francisco Soler), en *Ciencia y Técnica*, Chile, Editorial Universitaria.

caso de la dimensión de su utilidad sino de “modos de ser en el mundo”. Muchos estudiosos de la obra de Heidegger coinciden en sostener que por aquel tiempo, cuando fueron frustradas sus ilusiones políticas, comienza a dibujarse el horizonte del arte como marco de la pregunta por el ser. Política, arte y verdad no son dimensiones separables para Heidegger; en todas se manifiesta el combate eterno entre ocultamiento y desocultamiento, es decir, la esencia de la verdad.

Las obras mencionadas más arriba son piezas fundamentales en el contexto de nuestras reflexiones puesto que, con mayor o menor nitidez, permiten articular una crítica rotunda al imperialismo tecnológico y al mundo (in-mundo) que él produce (esto tanto en el capitalismo como en el comunismo ya que ambos, en la visión de Heidegger, son rostros del poder incondicionado de la voluntad y, por ello, tienen en común constituirse en procesos expoliadores de la naturaleza y agentes alienantes de la libertad humana).

Entrados los años cuarenta, y como anticipo de lo que serían los derroteros pensantes de los cincuenta, aparecen *Carta sobre el humanismo*²⁸ y “¿Para qué poetas?”²⁹, ambas de 1946, estrechamente ligadas al problema de la técnica. Desde las primeras líneas de la Carta, Heidegger pone en cuestión la definición corriente del obrar impuesta por la concepción tecnocientífica, según la cual el obrar es entendido como la capacidad de producir efectos. Por su parte, “¿Para qué poetas?” nos interpela por el sentido del lenguaje en la época donde lengua e información se identifican en un proceso de mercantilización creciente. En ambos textos, la meditación heideggeriana va en pos del lenguaje poético y filosófico y de sus respectivas capacidades para ponerse a la escucha del ser. Estos escritos sentaron las bases para que en los años cincuenta pudiera formarse una suerte de poética-filosófica del habitar, de la que forman parte conferencias como “Construir,

²⁸ HEIDEGGER, M., (2000) *Carta sobre el humanismo* (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid.

²⁹ HEIDEGGER, M., (1997) “¿Para qué poetas?” en *Caminos de Bosque*, (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid, Alianza.

Habitar, Pensar”, “Poéticamente habita el hombre”, “La Cosa”, entre otras.³⁰ En los años cincuenta y hasta los últimos seminarios, el tema de la técnica sigue en todo su vigor, como lo muestra el conjunto de las cuatro conferencias del Club de Bremen, del año 1949: “La Cosa” (*das Ding*), “La im-posición” (*das Ge-stell*)³¹, “El peligro” (*die Gefahr*) y “La vuelta” (*die Kehre*).

b) *Los límites del vínculo entre el pensamiento de Heidegger y la ecología*

Existe una objeción a la posible relación entre la filosofía de Heidegger y la ecología, que no queremos dejar de mencionar porque nos ayuda a pensar más a fondo el tema y porque proviene de un reconocido estudioso de su pensamiento. Me refiero a la posición de Dominique Janicaud. El pensador francés afirma que el vínculo entre Heidegger y la ecología es por demás problemático y, en un sentido, imposible. Las razones de este aserto son varias. Por un lado, porque Heidegger no pudo conocer más que el inicio de la ecología contemporánea y porque no se ha pronunciado explícitamente al respecto. Por otro lado, porque Heidegger desconfiaba de la fecundidad del pensamiento autocrítico de las ciencias tanto como de los discursos de transformación inmediata o directa de la dominación porque los consideraba como máscaras del poder de la tecnociencia. Finalmente, porque su crítica a la metafísica, que contiene el rechazo a las variadas ideologías que de ella se desprenden, no podría más que rechazar los principios programáticos que los ecologistas levantan y que tanto los intentos por torcer el curso de la dominación planetaria en la etapa imperialista de la técnica y los

³⁰ Véase HEIDEGGER, M., (1994) *Conferencias y Artículos* (trad. Yves Zimmermann), Barcelona, Odós.

³¹ Respecto del vocablo *Ge-stell* y su transcripción al castellano, Javier San Martín observa que si en lugar de “im-posición” se tradujera por “lo im-puesto” la expresión ganaría el sentido de “perfecto” que tiene en alemán.

destinados a justificar el estado actual del mundo son las dos caras del mismo poder incondicionado.³²

En todas estas razones hay una parte de verdad. Sin embargo, la concepción heideggeriana de la técnica, como intentamos exponer aquí, contiene una crítica certera al imperialismo depredador y consumista que viene auspiciado por la tecnociencia y pone en peligro la esencia del mundo. Por eso, consideramos que esta crítica es una sólida base para establecer una correspondencia con los postulados de la ecología profunda y puede convertirse en el faro que nos impida caer en posiciones apocalípticas u optimistas respecto del futuro de nuestro planeta, las que son siempre, de algún modo, fundamentalistas.

En la interpretación de Heidegger, la devastación de la tierra es entendida en correspondencia con la concepción según la cual la tierra sólo tiene que servir para asegurar el dominio del ser humano: “un hombre cuya actuación efectiva se limita a evaluar si algo es importante para la vida o no lo es, una vida que, como voluntad de voluntad, exige de antemano que todo saber se mueva en este tipo de cálculo y de valoración que procuran seguridad”.³³

El estado actual del planeta nos pone ante la evidencia de que debemos imprimir cambios sustanciales en nuestra forma de producir, de consumir, de construir. Dicho en términos más radicales, si pretendemos seguir habitando la tierra, nuestra relación con el medio urbano y con la naturaleza tiene que modificarse profundamente. Para llevar a cabo esta transformación hace falta sin duda tecnología, pero por sí sola no es suficiente. Por eso, no se trata de negar la técnica, sino

³² Cfr., “Frente a la dominación. Heidegger, el marxismo y la ecología” en SCHÜRMAN, R; JANICAUD, D., *Heidegger y la filosofía práctica*, Buenos Aires, Edición preparada por Diego Tatián, pp. 49 y ss. Hasta el momento, apunta Janicaud, la ecología no ha hecho más que balbucear críticas contra la sociedad industrial y el expansionismo economicista pero no ha generado aún más que una táctica de contrapoder, “una convergencia no estabilizada todavía entre la defensa del medio ambiente y un anarquismo libertario”. Este es el obstáculo que, según el pensador francés, impide presentar en términos no ambiguos la relación entre la ecología y el pensamiento de Heidegger.

³³ HEIDEGGER, M., (1994), “La superación de la Metafísica”, en *Conferencias y Artículos*, ob.cit., p. 87.

de comprender, siguiendo a Heidegger, que los cambios de consumo, de producción, de hábitat, no serán posibles hasta que no se produzca el viraje hacia una nueva alianza con el ser, hacia un nuevo inicio del pensar. Pero este viraje, desde la perspectiva de Heidegger, no sólo depende del ser humano -aunque ciertamente el ser humano deba disponerse a él- porque “la técnica, cuya esencia es el Ser mismo, jamás se puede superar por el hombre. Esto significaría que el hombre sería el Señor del Ser”.³⁴ El sentido último de la técnica, como el de la historia, se le oculta al hombre, por eso, el hombre no puede pretender aprehenderlo y disponer de él como si se tratara de una cosa. La esencia de la técnica es misteriosa y no pertenece al orden de los entes sino a aquello que hace que éstos sean y se muestren casi exclusivamente como objetos en la cadena de medios y fines.

Ciertamente, para Heidegger, la filosofía no puede producir un efecto inmediato de cambio en la realidad. Ella sólo está en condiciones de estimular una disponibilidad para el *Ereignis*, es decir, para la torsión o convalecencia (*Verwindung*) del pensamiento metafísico, del cual la técnica es su más cabal representante. La pregunta decisiva en este contexto reza: ¿Podrá el ser humano dejar atrás la metafísica y renunciar al poder sobre el ente, y abandonar toda unilateralidad humana frente al ser? Heidegger nos dirá que no, que el ser humano no puede abandonar por sus propias fuerzas el destino de su esencia moderna ni puede tampoco quebrarlo por medio de un acto de autoridad. Pero el ser humano puede meditar y arribar a la conclusión de que el ser sujeto de la humanidad nunca ha sido ni será jamás la única posibilidad que se le abre a la esencia recién iniciada del hombre histórico.³⁵

³⁴ HEIDEGGER, M., (1993) “La Vuelta”, en *Ciencia y Técnica*, (trad. Francisco Soler), Santiago de Chile, Editorial Universitaria, p. 144.

³⁵ Cfr. HEIDEGGER, M., (1997) “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, ob.cit., p. 107.

c) *El desafío de pensar una eco-tecnología*

La palabra “ecología” se ha fundido con muchas otras y ha derivado en expresiones compuestas como ecopolítica, ecopsicología, ecotecnología, etcétera. En todos los casos pareciera destacarse la necesidad de una visión unitaria y totalizante de los fenómenos. Sin embargo, si se deja de lado el hecho de que, como toda fragmentación, la ecología también puede traicionar su vocación a la unidad y que en el marco del pensamiento filosófico las expresiones clasificatorias terminan por ahogar la riqueza del fenómeno, resulta inquietante (para quien se siente influenciado por el pensamiento de Heidegger) topar con una palabra como “eco-tecno-logía”. En este punto se nos presenta una cuestión de difícil tratamiento y que podría resumirse en la pregunta acerca de cómo se puede compatibilizar, si es que se puede, la tecnología con una perspectiva ecofilosófica en el sentido que creemos encontrar en Heidegger. O también, ¿cómo pensar ecología y tecnología sin caer en contradicciones insalvables cuando acordamos con Heidegger que la tecnología nace del ansia de poder y control, propios del ser humano occidental y que es la expresión más palmaria del pensamiento calculador? ¿Cómo pensar, entonces, una relación entre tecnología y *oikos* que no sea la de la dominación de aquélla sobre éste, si convenimos con Heidegger en que la tecnología no genera un equilibrio que resulte de un libre juego de diversidades, sino que produce una “igualación de todo *ordo*”, una violencia frente a toda diferencia?

Estas cuestiones se tornan acuciantes puesto que la tecnología debe cumplir, hoy por hoy, un papel fundamental en el reestablecimiento del equilibrio natural amenazado y en la preservación de la tierra para las generaciones futuras. Pero además, porque sospechamos que tampoco sólo con más tecnología y buenas

voluntades tendremos resuelto el problema.³⁶ En síntesis, se trata de evitar posiciones románticas como apocalípticas y evitar también recalar en normativismos abstractos, para poder ver, finalmente, si tiene algún sentido hablar de ecotecnología.

La técnica es ambigua, resuelve problemas al mismo tiempo que genera otros. Esta ambigüedad se profundiza en la era planetaria puesto que la potencia y el alcance de sus realizaciones no conocen fronteras de ningún tipo. Si hoy podemos describir a nuestra época como “era planetaria” se debe, en gran medida, a que lo que hoy llamamos “mundo” se identifica con esa red, múltiple, infinita y omnimoda con que la tecnología ha envuelto a la tierra. El misterio de la planetarización tecnológica está en su destino final, pues no sabemos a qué conduce ni podemos saberlo. Desde el momento en que nuestra historia asume como propio el nombre de “era atómica”, no podemos saber ya que rumbo puede tomar.³⁷

El espíritu científico tecnológico se ha ido liberando desde la modernidad de todo otro amo que no sea la racionalidad calculante y, en este proceso, ha devenido inteligencia, es decir, mero instrumento al servicio de la voluntad de poder. Veremos en lo que sigue algunos elementos para considerar la cuestión de la técnica.

³⁶ Como cuando se produce la contaminación de los mares por el derrame de toneladas de petróleo. Sin los avances tecnológicos las catástrofes que padecen al mismo tiempo las aguas y la fauna marina serían letales.

³⁷ Véase HEIDEGGER, M., *Serenidad*, ob.cit., p. 25.

4.3 Elementos para considerar la cuestión de la técnica

a) *Sentidos usuales de método y técnica*

En el sentido amplio de la palabra se entiende por “método” cualquier “procedimiento” o “sistema” empleado en la realización de una acción. Un “método” es un conjunto de reglas para la enseñanza o aprendizaje de algo. Los diferentes métodos de aprendizaje de una lengua o el método empleado, por ejemplo, para vender un determinado producto o para finalizar el trabajo en el menor tiempo posible son algunas expresiones que ilustran este sentido. El método implica un orden manifiesto en un conjunto de reglas, de ahí que el proceder con método es lo contrario de la acción fortuita o azarosa. La aplicación de un método permite llevar a cabo una tarea de manera ordenada y sistemática. La palabra “método” proviene del griego *methodos* y significa camino; por lo tanto, emplear un método equivale a seguir un cierto “camino” para alcanzar un fin. El fin proyectado puede ser teórico, como cuando se emprende el análisis y comprensión de un texto a través, por ejemplo, de la selección de los conceptos y tesis principales que en él aparecen. O bien puede tratarse de la consecución de un fin práctico, como cuando se confecciona o produce, pongamos por caso, un par de zapatos, tarea para la cual se seguirán ordenadamente una serie de pasos: diseño, corte, costura, armado. En síntesis y en general, “método” debe ser comprendido como todo modo pautado y no caótico a través del cual se emprende una acción.

La filosofía trató en sus distintas épocas el problema del método no sólo como si fuera algo exterior a ella, sino como algo que le concierne a sí misma; esta preocupación se expresa en la pregunta ¿cuál es el método más adecuado para filosofar? Las diferentes escuelas filosóficas emplean desde los métodos más generales del pensamiento (análisis, síntesis, deducción, inducción) hasta los métodos propios que las diferencian (método trascendental, método

dialéctico, método fenomenológico, entre otros). A modo de ejemplo de este sentido filosófico y amplio, cabe recordar que Platón y Aristóteles han considerado con frecuencia la “analogía” como uno de los caminos y razonamientos adecuados para guiar el pensamiento hacia el objeto o tema en cada caso buscado. La analogía permite ilustrar algo no dado u oscuro para la comprensión a través de algo que resulte claro y conocido. Así la emplea Platón cuando intenta definir la idea de Bien, la idea suprema que es fundamento de todas las otras. Dado que por su amplitud, hondura y dificultad no es posible acceder a ella de modo inmediato y directo, lo adecuado es acudir a un símil, a una imagen equivalente o proporcional que pueda brindar una aproximación a tal noción. Para ello, Platón propone no tratar sobre la idea del Bien en sí misma sino establecer la comparación con el Sol, que es algo conocido por todos.

Las ciencias conocen el camino al conocimiento bajo el término de método, pero el método no es, sobre todo en la ciencia contemporánea, un simple instrumento al servicio de la ciencia. Por el contrario, Heidegger sostiene que el método mismo ha tomado a las ciencias a su servicio.

Por su parte, “técnica” (proveniente del griego *techné* significa originariamente un “hacer sapiente”. Luego asume el sentido más acotado de procedimiento, “habilidad” o “táctica” para la realización de algo; así se emplea cuando se dice que alguien posee, por ejemplo, una “técnica” especial para pintar con óleo. Conforme a este uso, se llama “técnico” a quien tiene los conocimientos teóricos y prácticos requeridos por una cierta actividad. En sentido restringido, los conceptos de “método” y “técnica” son analogables a los de “metodología” y “tecnología” respectivamente. De acuerdo a la óptica de la ciencia moderna, la palabra “método” se emplea para referirse a la instancia de producción, control y validación del conocimiento científico. En este caso el método se transforma en metodología. De igual modo, cuando la

técnica se asienta sobre el conocimiento científico, se impone modificar el significado amplio antes aludido y agregar que se define también por ser una aplicación de las teorías científicas que se orienta tanto a la transformación, control y creación de artefactos, cuanto al conjunto de actividades y conocimientos que se relacionan con la explotación de la naturaleza, con la construcción de máquinas y con el diseño y planificación de medios y fines. Una definición usual de tecnología reza lo siguiente:

Un cuerpo de conocimientos es una tecnología si y sólo si es compatible con la ciencia coetánea y controlable por el método científico, y se lo emplea para controlar, transformar o crear cosas o procesos, naturales o sociales. ³⁸

El concepto de tecnología pertenece a una constelación de conceptos interdependientes, como son el de economía, sociedad, industria y, por supuesto, ciencia. Hoy más que nunca, las sociedades occidentales forjan su identidad a partir de la excelencia de este circuito.

En resumidas cuentas, tengamos presente que, estrictamente considerados, estos conceptos aparecen ligados a la ciencia moderna como sus núcleos más definitorios, mientras que, en sentido amplio, pueden estar referidos tanto al conocimiento vulgar como al crítico, de un modo implícito o explícito. En los dos sentidos considerados se entiende por “técnica” la creación y el uso de los medios empleados para alcanzar un fin; es un determinado “saber” y “hacer” del ser humano dirigido a la transformación de la realidad. Si el “substrato teórico” es el conocimiento cotidiano, se dice “técnica”; por ejemplo, la técnica para transformar un trozo de carne en una sabrosa tira de asado. En cambio, si el substrato teórico es el conocimiento científico, se habla de “tecnología”.

³⁸ BUNGE, M., (1980) *Epistemología*, Barcelona, Ariel, p. 206.

b) *La técnica desde la perspectiva heideggeriana:
La interpretación correcta y la verdadera*

En el intento por pensar la técnica en su esencia, Heidegger distingue entre una “definición correcta” y una “definición verdadera”. La correcta dice que la técnica es un medio, un instrumento del cual el ser humano se sirve para llevar a cabo sus fines (sean éstos en última instancia para su satisfacción o para su tormento); el instrumento es neutro, lo que cuenta es sólo el uso, bueno o malo, que el ser humano pueda hacer de ellos. Es decir, que en esta concepción, que Heidegger califica de “antropológica e instrumental”, gobierna la idea de que la técnica está en poder del ser humano y que es él quien debe decidir entre convertirse en su amo o en su esclavo. Ahora bien: ésta es una interpretación correcta, mas no verdadera. Al menos no lo es plenamente. Porque el carácter instrumental de la técnica no es negado por nadie, lo que se cuestiona es que pertenezca a ella misma el dar cuenta de lo verdadero de su esencia.

Heidegger compara la técnica a la imagen del antiguo Dios romano Jano, por la ambigüedad y el misterio que encierra. La tecnología genera bienestar con una de sus caras; con la otra, hace peligrar la vida en el planeta. La definición de la técnica como “medio” o “instrumento” vale tanto para la invención de la rueda como para la tecnología de digitalización de imágenes. Los mecanismos de esta “herramienta” o “instrumento” con que se transforma o produce algo estarían, de acuerdo a esta definición, regulados y controlados por el ser humano y en esto reside su carácter humanista y antropológico. Ciertamente es un modo de concebir la técnica que se ajusta perfectamente a la técnica pre-moderna, pero de ningún modo es suficiente para definir lo propio de la moderna y contemporánea.

En la perspectiva de Heidegger, ni la ciencia ni la técnica ni el arte pueden ser considerados sólo como medios o herramientas ya que ciencia, técnica y arte son modos decisivos en los que se nos presenta

todo lo que es, vale decir, modos en los que las cosas aparecen, se muestran, se desocultan. Al “estado de desocultamiento” (*Entdeckenheit*) los griegos lo llamaron *aletheia*, término que también empleaban para “verdad”, porque la verdad, en griego, se identifica con el “desocultar”. Ciencia, técnica y arte poseen, según Heidegger, cada uno a su modo, la capacidad de producir verdades y fundar modos de ser en el mundo.

Toda técnica transforma o produce cosas. El proceso por el cual la técnica produce algo o pone algo “ante los ojos” puede ser entendido también como su capacidad de “sacar de lo oculto” algo que no se produce a sí mismo. Esta capacidad productiva está presente en toda técnica artesanal; en la construcción de un barco, por ejemplo, el que construye hace “salir de lo oculto” a aquello que pone ahí delante, el barco. El “hacer salir algo de lo oculto” es lo propio de la técnica, tanto en sentido amplio como en sentido restringido, conforme quedaron definidos anteriormente. El arte posee también esta capacidad: el artista produce la estatua al “hacer salir de lo oculto” la obra que nos invita a contemplar. La diferencia entre técnica (antigua y medieval) y la técnica en sentido restringido (como tecnología moderna y contemporánea) consiste en el modo en que cada una “saca algo de lo oculto”. Pues bien, lo decisivo aquí se encuentra en que, mientras que la técnica pre-moderna no conlleva una provocación de la naturaleza, en el sentido de exigirle la entrega de sus energías para su transformación y acumulación, la técnica moderna se define justamente por eso.

La esencia de la técnica moderna pone al hombre en camino de aquel hacer salir de lo oculto por medio del cual lo real y efectivo, de un modo más o menos perceptible, se convierte en todas partes en existencias. Poner en un camino, en nuestra lengua, se llama enviar.³⁹

³⁹ HEIDEGGER, M., “La Pregunta por la técnica” en *Conferencias y Artículos*, ob.cit., p.26.

La “definición verdadera” nos habla de otra cosa y, por cierto, de algo inquietante. La técnica es, ante todo, un modo de ser en el mundo, es decir, un modo de relacionarse con las cosas, una manera de pensar el conocimiento y de entender la verdad. Reflexionar sobre ella debería convertirse en la tarea irrecusable del pensamiento del presente, en tanto época dominada por la técnica.⁴⁰

Pero en la técnica hay algo del orden de lo no humano. Este aserto esconde una decisión fundamental e insoslayable. Que la esencia de la técnica no sea ni instrumental ni meramente humana pone en cuestionamiento el espacio de reflexión del subjetivismo moderno y desacredita toda argumentación que pretenda sostenerse en el optimismo progresista tanto como en los pronósticos catastrofistas. En este elemento no humano, poderoso y determinante de la historia de los seres humanos no hay que poner la figura de un dios ni la de algo determinable. En uno de sus libros sobre Heidegger, el filósofo chileno Jorge Acevedo Guerra aproxima con acierto, creemos, ese algo no humano a unas palabras de Ortega, que fueron pronunciadas en 1932, en ocasión del discurso conmemorativo de los cuatrocientos años de la Universidad de Granada. Dice Ortega en aquel momento:

Yo sospecho que (...) el hombre descubrirá, otra vez -¡por fin!-, que no está solo, que hay en torno a él poderes extraños y distintos de él con quienes tiene que contar, y que hay sobre él poderes superiores bajo cuya mano pura y simplemente está.⁴¹

La visión de la historia que tiene Heidegger puede servirnos para aclarar que la esencia de la técnica no sea algo exclusivamente humano. Una de sus tesis centrales dice que el movimiento histórico no se origina solamente en el actuar del ser humano, sino y fundamentalmente en el

⁴⁰ Véase HEIDEGGER, M., *Ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Universitaria, 1984, p. 79. Acerca del equívoco de considerar la técnica sólo como un instrumento, o bien considerar la voluntad metafísica sólo como una cuestión que hace a la arbitrariedad o autoritarismo del sujeto, ver también *Conceptos fundamentales* (1989) Madrid, Alianza, pp. 44 y ss.

⁴¹ ACEVEDO GUERRA, J., (1999) *Heidegger y la época técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, p. 80.

destino (*Geschick*) del ser. Al afirmar que la historia no es el sucederse de los acontecimientos humanos –o no sólo ni fundamentalmente- sino que es siempre la historia del ser y el devenir de sus declinaciones, Heidegger abre uno de los caminos que conducen a la negación del humanismo subjetivista. En esta línea de interpretación, Günter Figal sostiene que el diagnóstico del mundo técnico de Heidegger no es convincente porque realiza una descripción correcta del fenómeno. Su fuerza de convicción reside en su filosofía del tiempo.⁴² El ser humano, repitémoslo, no es el único hacedor de lo histórico, pues desde su punto de vista lo histórico también es el eterno vaivén del flujo y reflujo del ser. Dicho de otro modo, la historia es donación (revelación) y ocultamiento del ser. Así, el ser humano, como hacedor de los aparatos técnicos responde a la llamada de la técnica que proviene del ser, llamada bajo cuyo influjo se encuentran no solamente el ser humano, sino todo ente, la naturaleza y también la historia.

En todas partes se provoca a nuestro existir...a dedicarse a la planificación y cálculo de todo. ¿Qué se expresa en este desafío? ¿Resulta sólo de un capricho del hombre? ¿O es que lo ente mismo viene hacia nosotros de tal manera que nos habla sobre su capacidad de planificación y cálculo? Y en tal caso, se encontraría provocado el ser a dejar aparecer lo ente en el horizonte de la calculabilidad? En la misma medida que el ser, el hombre se encuentra provocado, esto es, emplazado, a poner en lugar seguro lo ente que se dirige hacia él, como la substancia de sus planes y cálculos, y a extender ilimitadamente tal disposición.⁴³

Heidegger expresa en *Serenidad*: “Los poderes que en todas partes y a todas horas retan, encadenan, arrastran y acosan al ser humano bajo alguna forma de utillaje o instalación técnica, estos poderes hace ya tiempo que han desbordado la voluntad y capacidad de decisión

⁴² Cfr. FIGAL, G., (2003) *Martin Heidegger, zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, p. 164. Sostiene el autor: *Wenn Heidegger die Verfaßtheit der Gegenwart nicht unter dem Titel des Nihilismus, sondern eben in der Frage nach der Technik erörtert. Denn daß nun das Wesen der Technik als das Wesen der Gegenwart konzipiert wird, gibt ihm die Möglichkeit, gerade auch die mobil gemachte Welt in den Zusammenhang des geschichtlichen Zeit-Raumes zu stellen.*

⁴³ HEIDEGGER, M., (1990) *Identidad y Diferencia*, (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Barcelona, Anthropos, pp. 81-83.

humana porque no han sido hechos por el hombre”.⁴⁴ El intento de desentrañar los signos de los tiempos exige la mayor cautela de parte del ser humano, pues lo que se ha revelado escapa a toda posibilidad de dominio de humano. Lo más inquietante no es que el mundo se tecnifique totalmente sino que ninguna organización exclusivamente humana está preparada para esa transformación ni podría estarlo. Evidentemente, el mundo no podría ser cambiado sin la cooperación del ser humano pero toda cooperación humana es siempre insuficiente porque no se trata de una cuestión cuya clave resida exclusivamente en la voluntad.

En este punto de la reflexión seguramente recordamos la frase de Heidegger que tanto trabajo ha dado a la hermenéutica: “sólo un Dios puede salvarnos”. Que solamente un dios pueda salvarnos no significa que al ser humano ya no le quepa hacer nada en el momento actual del mundo. Tampoco hay aquí ningún retorno a la figura del Dios padre del cristianismo, que, para Heidegger, según leemos en los *Beiträge*, es la configuración más alejada de lo sagrado. En todo caso, habría que pensar en un Dios no cristiano, no persona, no padre, “el totalmente otro ante los sidos, sobre todo ante el cristiano”. El Dios al que Heidegger se refiere como “último Dios” no es último porque venga después, como indicaría una consideración no ontológica del tiempo, “no es el fin sino el comienzo de innumerables posibilidades de nuestra historia”.⁴⁵

Los alcances del concepto de Dios en Heidegger son inabordables aquí, pero podemos aproximarnos a su perspectiva de lo sagrado a través de una noción que aparece en sus últimos escritos: “La cuaternidad” (*das Geviert*). Ésta se encuentra estrechamente vinculada al tema de la técnica y contiene la dimensión de lo sagrado. El sustantivo *Geviert* puede ser traducido además como “cuadrado”, “cuarteto”, “cuaternidad”. Se refiere a la figura conformada por la

⁴⁴ HEIDEGGER, M., *Serenidad*, ob.cit., p.24.

⁴⁵ HEIDEGGER, M., *Aportes a la Filosofía, Acerca del Evento*, ob.cit., pp. 323 y ss.

tierra, el cielo, los divinos y los mortales. De ella nos ocuparemos más extensamente en el capítulo siguiente dedicado a la condición poética del lenguaje, pero es pertinente adelantar aquí que la im-posición o lo im-puesto por la técnica constituye la más grave amenaza de los cuatro y opaca su entrañable unidad. La experiencia auténtica del nihilismo se asocia con este ocultamiento, es decir, la experiencia de la extrema indigencia con respecto al ser tiene su fundamento en el máximo poder de expansión de la metafísica. De la relación entre técnica, ciencia y metafísica hablaremos en lo que sigue.

c) *Ciencia, técnica y metafísica*

Muchos filósofos se han ocupado de ofrecer una perspectiva “crítica” de la ciencia moderna, esto es, un punto de vista a partir del cual se puedan distinguir y evaluar sus rasgos esenciales. El término “crítica”, en su significado filosófico, encierra, entre otros, los sentidos de “examen”, “análisis” y “ponderación” de argumentos. En última instancia, toda crítica supone una decisión racional por un conjunto de juicios. Por ello, una crítica de la ciencia moderna debe brindar una explicación y al mismo tiempo una interpretación de esta peculiar configuración que el saber asume a partir de los siglos XVI y XVII. Veremos en lo que sigue algunas de las conclusiones fundamentales a las que arriba Heidegger en su reflexión sobre la ciencia y la técnica y sobre la íntima relación que ambas sostienen con la metafísica. En *La pregunta por la cosa*, Heidegger expresa:

No queremos ni sustituir ni mejorar las ciencias, quisiéramos colaborar en la preparación de una decisión ¿Será la ciencia una medida para el saber, o habrá un saber en el que se determinará el fundamento y el límite de la ciencia y con ello su verdadera

eficiencia? ¿Este auténtico saber será necesario para un pueblo histórico, o se podrá prescindir de él y reemplazarlo con otro?⁴⁶

En el mismo texto, el filósofo plantea que se suele caracterizar a la ciencia moderna diciendo que parte de los hechos, mientras que la medieval se vale de proposiciones y de conceptos generales.⁴⁷ Esta manera de describir la ciencia moderna es totalmente insuficiente, incluso errónea. Porque es evidente que tanto los seres humanos que se dedicaban a la ciencia en la Antigüedad como en el Medioevo observaban los hechos como que la ciencia moderna contiene proposiciones y conceptos generales. Por su parte, cuando se hace referencia a que en la Modernidad se calcula y se mide, podría oponerse a esta diferenciación que el ser humano siempre ha empleado el cálculo, el peso y la medida. El punto es si los han empleado del mismo modo y con los mismos objetivos. Nadie, ante la presencia de un templo griego o un acueducto romano, podría sostener la ausencia de la medición y del cálculo, al contrario, quedamos extasiados frente a semejante despliegue del saber matemático. Como antes mencionamos respecto de la observación, también aquí lo importante es el horizonte de sentido al que corresponde el saber.

Para referirse al pasaje del saber premoderno al moderno, el prestigioso historiador de las ideas científicas, Alexandre Koyré, utiliza una expresión de lo más elocuente: "...del mundo del "aproximadamente" al universo de la "precisión"⁴⁸. Necesitamos darle a esta expresión el alcance que le corresponde porque, podríamos rápidamente objetar que pocas cosas son más precisas, por ejemplo, que el diseño de la base o del capitel o del perfil de una columna griega: "nada está más calculado, ni realizado con mayor refinamiento que sus distancias respectivas". ¿En qué reside entonces la diferencia? En que

⁴⁶ HEIDEGGER, M, (1992) *La pregunta por la cosa* (trad. Eduardo García Belsunce y Zoltan Szankay), Buenos Aires, Memphis, p. 19.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 68 y ss.

⁴⁸ KOYRÉ, A., (1994) *Pensar la ciencia*, (trad. Antonio Beltrán Mari), Barcelona, Paidós, p. 119.

es el arte el que impone el cálculo y la medida a la naturaleza. Y lo mismo sucede, afirma Koyré, en lo que concierne a la determinación de las dimensiones de las ruedas de un engranaje o de los elementos de una balista.

En un sentido, es válido afirmar que la ciencia griega puso las bases de la tecnología. Sin embargo, los griegos nunca la desarrollaron. La técnica antigua incluía muchos elementos de la ciencia geométrica y mecánica, pero no obstante eso, se quedó en un estadio pretecnológico, precientífico. La tecnología propiamente dicha nace en la modernidad, más precisamente, a partir de la nueva configuración del saber, es decir, desde el momento en que el saber es asimilado a la certeza. Sólo allí se hizo posible que el cálculo, el peso y la medida se extendieran a todos los dominios de la realidad, y ello porque con la identificación entre certeza y verdad comenzó a regir la determinación matemática del mundo. En efecto, el proyecto científico moderno sólo admitirá como verdadero y real aquello que pueda ser medido y calculado y, por ello, en este contexto se convierte la matemática en la clave de lectura de la naturaleza. El *a priori* matemático pone en cuestión que la ciencia moderna sea ante todo una ciencia de hechos; como dice Heidegger al respecto: “la ciencia moderna nace a espaldas de los hechos”. Además de proponer la observación y la medida como rasgos diferenciadores de la modernidad, con cierta frecuencia se dice que la ciencia moderna demuestra y realiza experimentos. Nuevamente, estamos aquí frente a una caracterización insuficiente, pues el experimento como intento de adquirir información sobre las cosas por una determinada ordenación de las mismas estaba ya en la antigüedad. Tampoco en el caso del experimento importa éste en tanto tal, sino el modo en que se proyecta y la intención con la que se lo lleva a cabo y en la que se fundamenta. ¿Cuál es entonces el rasgo fundamental de la ciencia moderna?

Dice Heidegger:

El rasgo fundamental debe consistir en aquello que domina de manera normativa e igualmente originaria el proceso fundamental de la ciencia como tal: es el trabajo cotidiano con las cosas y el proyecto metafísico de la cosidad de las cosas (...) La oposición de la actitud científica antigua y moderna no puede fijarse de manera tal que se diga que de un lado están los conceptos y las proposiciones y del otro lado los hechos. En cada lado, tanto de la ciencia antigua como de la moderna, se trata siempre de ambas cosas, de hechos y de conceptos. Lo decisivo es la manera en que los hechos son comprendidos y los conceptos aplicados.⁴⁹

El modo como los hechos son comprendidos y los conceptos son aplicados en la modernidad viene determinado entonces por el ideal de plena matematización de lo real, por la identificación entre método y verdad. Dicho en otros términos, se trata de la consideración del mundo como imagen que subyace a estos ideales.

Para comprender la exigencia matemática del saber, veamos cómo entiende Heidegger la esencia de lo matemático, el cálculo y el experimento. La etimología de “matemática” se remonta a las palabras griegas *mathesis* y *mathemata* y éstas remiten al aprender y a lo aprendible.⁵⁰ Considerar que las cosas son matematizables quiere decir que son aprendibles. El aprender es también una manera de ‘tomar algo’ o de ‘apropiarse de algo’, si bien no todo tomar implica un aprender. Cuando se toma una cosa, se la apropia y se dispone de ella. Lo matemático es lo cognoscible de las cosas que previamente a cada

⁴⁹ HEIDEGGER, M., *La pregunta por la cosa*, ob.cit, pp. 68 y ss.

⁵⁰ Según Heidegger, lo matemático puede ser visto como un cierto respecto de las cosas, una manera en que las cosas son, un ‘en tanto que’. De acuerdo a un viejo ordenamiento de las cosas pensado por los griegos, lo matemático se encuentra junto a otros respectos posibles de las cosas. Por ejemplo, ‘lo producido’ es también un cierto respectos de las cosas, el que las muestra como ‘elaboradas’ y por ello, en este respecto, las cosas quedan referidas a la acción, a un hacer inteligente. En tanto matemáticas las cosas son ‘en cuanto ellas mismas’, ‘en sí mismas’. Ahora bien, cuando se piensa lo matemático es imposible no pensar en los números, ¿será porque lo matemático pertenece a lo numérico o porque lo numérico es algo matemático? Los números son algo matemático, pero ¿qué será lo matemático mismo para que en los números se exprese su esencia mejor que en cualquier otra cosa?, estas son buenos ejemplos de esas preguntas que carecerían de importancia para la investigación científica pero que, sin embargo, guían la reflexión filosófica. Cfr. HEIDEGGER, M., *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, Alfa, 1975, pp. 65 y ss.

una de ellas ya nos es conocido de antemano, la corporeidad del cuerpo, el animal en cuanto animalidad, cualquier cosa concreta respecto de su coseidad. El aprender matemático recién se logra cuando se lo experimenta como el tomar algo que ya se posee, es un saber que tiene la peculiaridad de darse a sí mismo, él es su propio objeto. ¿Qué clase de tomar existe en la consideración matemática? Podemos apropiarnos de algo a partir de ejercitarnos en su uso, pero ciertamente no todo apropiarse contempla una ejercitación, sino sólo aquellas cosas para las que lo apropiado es un determinado uso.

El saber matemático no se extrae de las cosas ni depende en absoluto de la realidad empírica, sino que se sustenta tan sólo en la razón y por ello, todos los caracteres matemáticos pueden ser aprendidos sin referencia a las cosas. De los caracteres matemáticos, los números resultan ser lo que más inmediatamente conocemos en el trato con las cosas, puesto que posibilitan realizar una enumeración. Los números, en tanto son lo más conocido de lo matemático suelen convertirse en lo matemático sin más. Lo matemático, tal como lo entiende Descartes, es lo claro y distinto, lo cierto. El proceso por el que se reduce la complejidad de lo real a las 'naturalezas simples' (extensión, figura, número, entre otras) las cuales son siempre y por sí mismas conocidas y absolutamente ciertas, conduce a la matematización de lo real, es decir, a una reducción de la riqueza y complejidad de la realidad. El rigor de la matemática, o dicho de otro modo, la exigencia matemática del modo de proyectar moderno se expresa en la medida en que todo lo corpóreo puede ser reducido a una magnitud y, en consecuencia, todo cuerpo puede ser visto como una suma de unidades. En este horizonte germina la identificación del ser con lo que está presente y es objetivo, con lo que es calculable y metódicamente controlable.

La física clásica se constituyó como una forma de saber, de preguntar y de fundamentar cuyos rasgos esenciales pueden encontrarse en la formulación del principio de inercia. Este principio

rector de la ciencia física moderna nace de la concepción en la mente de un cuerpo que, en tanto matemático, determinará a partir de sí lo esencial de toda corporeidad y dará lugar a una noción de espacio y de tiempo según la cual éstos son sólo parámetros de medición. La reducción del espacio y el tiempo a magnitudes o lo que es lo mismo el considerarlos sólo como parámetros responde a una concepción que se ha impuesto como canónica y que se encuentra tanto en la teoría de la relatividad, como en la teoría cuántica o en la física nuclear.⁵¹

Si tenemos presente lo dicho hasta aquí, una de las cuestiones a pensar es si se puede legítimamente aplicar el método matemático a todas las cosas o si la totalidad es susceptible de ser fraccionada en los elementos más simples de la intuición matemática; y si ello es posible, habrá que ponderar las consecuencias implícitas en semejante reducción. En el inicio del curso de *Introducción a la Filosofía*, Heidegger plantea la distinción entre el rigor y la exactitud y su necesidad en el terreno de la investigación con respecto del ideal de matematización.

La investigación es un querer conocer no de tipo cualquiera, ni tampoco por referencia a objetos cualesquiera, sino un conocer inquisidor que procede metódica y sistemáticamente en el círculo de un orden de cuestiones delimitadas con precisión y que sobre todo tiene por meta un conocimiento que tiene que quedar demostrado con la mayor exactitud posible y elaborado en términos válidos para todos.⁵²

La ciencia, como investigación inquisidora, posee una determinada forma de buscar, de encontrar, de apropiarse, de guardar y de comunicar la verdad, cuya garantía de objetividad y rigurosidad está depositada en la matematización. El prejuicio de que la ciencia sólo es científica en la medida en que es matematizable desconoce que el rigor de una ciencia consiste en el modo y manera como puede obtenerse y

⁵¹ Cfr. HEIDEGGER, M., (1990) *De camino al habla*, (trad. Yves Zimmermann) Barcelona, Odós, pp. 187 y ss.

⁵² HEIDEGGER, M., (1996) *Introducción a la filosofía*, (trad. Manuel Jiménez Redondo) Valencia, Frónesis, p. 55

determinarse un conocimiento adecuado al objeto. Vale decir, que el rigor se mide en función del modo de obtención de la verdad y, por eso, para entrar en el debate sobre la ciencia es crucial lo que aquí se entienda por verdad. La exactitud matemática puede resultar inadecuada respecto de muchos objetos que se intenta conocer:

(...) esta inadecuación, esta no concordancia con aquello que el objeto exige, es una forma fundamental de no verdad (...) La exactitud matemática puede, pues, comportar en una ciencia no verdad; por tanto, no pertenece de forma esencialmente necesaria a la verdad. Si entendemos por rigor de una ciencia la forma y manera como se obtiene y determina el conocimiento adecuado al objeto, entonces la exactitud en sentido matemático no funda necesariamente el rigor de una ciencia. Así, la tentativa emprendida en el siglo XIX de asimilar el conocimiento histórico al tipo de conocimiento matemático característico de las ciencias de la naturaleza, no significa otra cosa que una esencial contravención del rigor específico del conocimiento histórico. ⁵³

Por lo pronto, una aproximación posible a este problema consiste en ver más de cerca las raíces filosóficas de la forma hegemónica que asumió el saber en la modernidad. Para ello, debemos remontarnos al doble proceso de la transformación del ser humano en sujeto y de la naturaleza en objeto, es decir a la concepción moderna según la cual el entendimiento puro es la pauta de toda verdad (subjetivismo cartesiano) y, por ende, el ser humano *sub-jectum*, fundamento. El pasaje y transformación del *yo* en *sujeto* coincide con la transformación de la *naturaleza* en *objeto* (de cálculo y dominio). En virtud de esta transformación, las cosas “son” en la medida en que puedan ser representadas. El subjetivismo moderno identificó “ser” con “ser representado”. Considerar que las cosas son en tanto son “representadas”, “concebidas en la mente”, limita toda cosa al campo de las cosas presentes, constatables, como si la realidad se circunscribiera

⁵³ *Ibidem*, p. 56

y agotara en el ámbito de las cosas que pueden ser puestas en evidencia, investigadas y controladas.⁵⁴

Cuando el saber se convierte en “representación” se reduce la riqueza de lo real a lo meramente “presente ante nuestros ojos” o a lo que puede deducirse de fundamentos últimos, a lo que puede ser medible. El conocimiento científico elabora una “teoría de lo real” y a partir de ella se representa cómo *debe* ser lo real. A partir de lo “científicamente representado”, la teoría demanda a la realidad que tome la forma del proyecto previamente diseñado. De modo que a la representación del ser de las cosas le sigue la construcción de las condiciones de la experimentación, que son las que permitirán que aparezcan las consecuencias previstas. Esto explica por qué Heidegger dice que “la ciencia nunca encuentra nada que no sea aquello que el modo de representar de ella ha dejado entrar, haciendo de esto un posible objeto de ella”.⁵⁵ Esta forma del saber (representación) era ajena tanto para el hombre medieval como para los antiguos griegos.⁵⁶

Heidegger analiza los vínculos existentes entre “subjetivismo”, “representación” y “metafísica”. Las palabras “metafísica” y “ser” son polisémicas. La metafísica puede ser definida como la filosofía que busca la causa última de las cosas en un fundamento trascendente, llámese Idea, Dios, Bien.⁵⁷ La metafísica nace con Platón y se define más precisamente como metafísica de la subjetividad en la modernidad. En ese momento se produce la culminación de una particular historia del ser y de la verdad en la que el ser humano aparece como único

⁵⁴ La incidencia del pensamiento de Kant es fundamental, pues es él quien descubre y fundamenta el rasgo definitorio del sujeto de la ciencia moderna, es decir, las condiciones de posibilidad que actúan en la construcción de la experiencia. A partir de estas condiciones, la razón debe obligar a la naturaleza a que responda a sus preguntas, en lugar de dejarse conducir por ella o limitarse a recibir los datos de la percepción.

⁵⁵ HEIDEGGER, M., (1994) *Conferencias y artículos*, ob.cit., p. 147

⁵⁶ Sobre la transformación del concepto de teoría y el concepto de realidad, nucleares en la reflexión sobre la ciencia moderna, cfr. especialmente, HEIDEGGER, M., *Ibidem*, pp. 48 y ss.

⁵⁷ Cfr. HEIDEGGER, M., (1990) *Identidad y diferencia*, ob.cit., p. 127, “toda metafísica es, en y a partir de su fundamento, ese fundar que da cuenta del fundamento, que le da razones y que, finalmente, le pide explicaciones”

dador de sentido y sujeto (fundamento) normativo.⁵⁸ En todo sistema metafísico hay un principio de explicación último, *telos*, que hace inteligible y justificable enteramente el movimiento de lo real. Para Heidegger, la metafísica es una particular historia del ser y de la verdad, en ambos sentidos del genitivo.

La definición que ofrece Heidegger de la metafísica reza así: “toda metafísica es, en el fondo, y a partir de su fundamento, ese fundar que da cuenta del fundamento, que le da razones, y que, finalmente, le pide explicaciones”.⁵⁹ Como metafísica, la filosofía occidental se dirigió a la búsqueda de los principios fundamentales de la realidad. El ansia de fundamentos últimos emparenta la metafísica estrechamente con la ciencia y la técnica modernas; más aún, Heidegger dirá que éstas son la auténtica y cabal manifestación de aquella.

El conocimiento científico y los sistemas metafísicos se concibieron como si fueran la más exacta representación del mundo. De allí, la célebre identificación que propone Heidegger al considerar la modernidad como la *época de la imagen del mundo*. Heidegger interpreta la historia de la metafísica como la historia del *olvido del ser*, puesto que en ella se confunden y equiparan ser y ente. Dicho esquemáticamente: el olvido del ser o la confusión entre ser y ente significa que lo que la metafísica concibe como “ser” termina siendo la mera cosa presente, el objeto que se recorta a la luz de la representación. De manera que la metafísica es suelo fértil para el crecimiento de la ciencia y la técnica modernas. Pero la relación con la metafísica no se puede resolver al decretar su destrucción o al renegarla; más todavía, el querer esto representaría una pretensión pueril y una denigración de la historia.⁶⁰

⁵⁸ HEIDEGGER, M., (1994) *Acerca del nihilismo*, (trad. José Luis Molinuevo), Buenos Aires, Paidós, pp. 87 y ss.

⁵⁹ HEIDEGGER, M., “La Constitución ontoteológica de la metafísica”, en *Identidad y Diferencia*, ob.cit., p. 127.

⁶⁰ Cfr. HEIDEGGER, M., “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y Artículos*, ob.cit., pp. 63 y ss.

Caemos demasiado fácilmente en el peligro de entender el olvido como un hacer y dejar sólo humanos ⁶¹ (...) El olvido de la diferencia con que se inicia el destino del ser, para consumarse en él, tampoco es un defecto, sino el acontecimiento más rico y vasto en que la historia occidental del mundo llega a su resolución. Es el acontecimiento de la metafísica.⁶²

Se dijo que la esencia de la ciencia moderna reside en la investigación. Agreguemos ahora tres rasgos determinantes de ésta: 1) que el conocer se instala a sí mismo como “proceso” (método) en un ámbito de lo-que-es (naturaleza o cultura), proyecta un campo de objetos y se asegura un procedimiento riguroso; 2) que para que un área de lo-que-es llegue a transformarse en objeto, es preciso determinar constantes o elementos invariables; 3) que el conocimiento se convierte en “empresa”, es decir, que la ciencia es realmente tal cuando se lleva a cabo en una institución, de manera que los resultados de la conquista de un sector de objetos puedan acumularse y dar lugar a nuevos procedimientos. Lo propio de la ciencia moderna, entonces, es la reducción de todo lo real a objeto y la consideración posterior de que sólo lo objetivo que esta reducción ha implantado es real.

El éxito del proceso de objetivación se logra cuando el ser humano ha alcanzado la certeza de sí mismo que le da el entendimiento. Por eso, sostiene Heidegger, la ciencia como investigación sólo es posible cuando la verdad se convierte en certeza del representar. Esto fue expresado por primera vez en la filosofía de Descartes. Dicho en otros términos, la ciencia moderna pudo constituirse como tal sólo cuando concibió lo-que-es como “objeto” frente a un “sujeto”. Este fenómeno es válido tanto para las ciencias naturales como para las sociales. En virtud de esta ontología subyacente, la oposición entre ciencias naturales y ciencias sociales queda subordinada a la diferencia fundamental entre el saber científico y el pensar filosófico. Ciertamente –dice Heidegger– las ciencias “saben” y dictaminan leyes de acuerdo a

⁶¹ HEIDEGGER, M., (1994) *Acerca del nihilismo*, ob.cit., p.114

⁶² HEIDEGGER, M., (1997) “La sentencia de Anaximandro” en *Caminos de bosque*, (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid, Alianza, p. 329

este saber, y saben infinitamente más que el pensar, pero entre unas y otro hay un abismo.⁶³

En síntesis, la ontología metafísica es hija, entonces, del dualismo cartesiano y de la razón instrumental y, en un sentido fundamental, se articula alrededor de la identificación del ser con la presencia y con lo objetivo, calculable y controlable. Contrariamente, para la ontología de raíz heideggeriana, ni el ser se agota en la presencia, ni se aprehende en la demostración de fundamentos últimos. El “paso atrás” (*Schritt Zurück*) que tematiza Heidegger, es decir, ese salto que nos lleva por fuera de la esencia de la metafísica exige dejar de lado la pretensión de disponer unilateralmente del ser. Más acá de la metafísica, ser humano y ser se corresponden recíprocamente.

d) *La técnica maquinista y su relación con la metafísica*

La técnica maquinista es uno de los cinco fenómenos que, según Heidegger, caracterizan a la modernidad. Ciencia y técnica mecanizada son fenómenos esenciales de igual importancia y rango en la Edad Moderna. La técnica no es una mera aplicación práctica de la ciencia matemática moderna. La técnica mecanizada es en sí misma una transformación independiente de la práctica, tanto que es ella la que exige que se emplee la ciencia matemática de la naturaleza. Como resultado más visible de la esencia moderna de la técnica, la técnica mecanizada es idéntica en su esencia a la metafísica moderna.

Aparte de la ciencia y de la técnica, los otros rasgos sobresalientes de la época moderna son como expresa Heidegger en “La época de la imagen del mundo”: la transformación de la ciencia en “empresa científica”, la introducción del arte en el horizonte de la estética, la

⁶³ Cfr. HEIDEGGER, M., “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de Bosque*, ob.cit., pp. 77 y ss. También, *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Nova, 1972, lecciones tercera y cuarta.

identificación del obrar humano con la cultura y la desdivinización o huida de los dioses. Una idéntica concepción del ente y de la verdad subyace en todos estos rasgos: el ente como lo asible, calculable y controlable y la verdad como resultado del método científico.

La metafísica de la subjetividad moderna que se despliega a través del emplazamiento tecnocientífico conduce finalmente a denigrar como irracional todo pensamiento que rechace la presunta originalidad de la verdad que emana de la racionalidad científica.⁶⁴ La crítica heideggeriana de la metafísica prosigue y radicaliza el camino de desmitificación de la razón ya iniciado por Nietzsche. La pretensión de verdad originaria y el carácter de sujeto-fundamento permiten destacar el componente de “violencia cognoscitiva” de la metafísica. Al pensar fundamentador de la “época de la imagen del mundo” (expresión que en Heidegger equivale a la época que entiende el conocimiento como representación) le es inherente el ansia de dominio y objetivación de todos los sectores de lo real. La representación comprende los hechos a través de un mecanismo de objetivación que puede considerarse como un “ataque” a lo real, en la medida en que exige que la realidad se muestre sólo en el campo visual que la representación ha diseñado anticipadamente.⁶⁵ Por ello, según Heidegger, para intentar un pensar no metafísico, se requieren dos decisiones fundamentales: abandonar la interpretación del lenguaje como representación y rechazar el supuesto de que la adecuación o correspondencia intelecto-cosa sea el único criterio de verdad, puesto que la verdad que se expresa en las proposiciones informativas es una verdad secundaria, derivada.⁶⁶

La reflexión del filósofo italiano Gianni Vattimo se sitúa en continuidad con algunas tesis de la perspectiva heideggeriana. Su propuesta apunta a redefinir la epistemología tradicional en términos nihilistas. Es decir, en términos que se correspondan con un modo de

⁶⁴ Cfr. HEIDEGGER, M., *De camino al habla*, ob.cit., p. 95.

⁶⁵ HEIDEGGER, M., *Identidad y diferencia*, ob.cit., p. 96.

⁶⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 107.

pensar que no acepta la postulación de un fundamento último que imponga silencio y obediencia. Vattimo explica que la violencia implícita en la metafísica constituye uno de los motivos para bogar por su superación; o sea, que no están en juego sólo razones teóricas sino sobre todo razones ético-políticas. El carácter perentorio y dogmático de la metafísica de la subjetividad se expresa en la pretensión de poseer la verdad única e inmovible, o bien, en la postulación de un fundamento último que silencia toda ulterior pregunta.⁶⁷

La convicción de que la técnica es tan controlable y planificable como todo lo que ella desencadena es producto de la arrogante primacía de la subjetividad. Veámoslo a través de un ejemplo. Hacia fines de 1995, en un arrecife de coral del Pacífico sur, conocido como atolón de Mururoa (“Isla del secreto” en su denominación original), el gobierno de Francia auspició un experimento nuclear que llevaron a cabo científicos y militares de ese país. El estallido nuclear provocado fue superior al de la bomba atómica que cayó sobre Hiroshima en 1945. La explosión subterránea se propagó desde una profundidad de aproximadamente mil metros e iluminó el interior oscuro de las aguas oceánicas.

En casos como éste, nuevamente se nos formula el interrogante sobre si estamos frente a un mero “instrumento” o más bien ante una peculiar forma de instalarse en el mundo. Mientras se considera la técnica como un simple medio de la actividad cultural, en sí mismo neutral, más ciegos estaremos para poder apreciar su enigmática esencia.⁶⁸ Por ello, para meditar fructíferamente sobre la cuestión de la técnica, se requiere un pensamiento que abandone tanto la unilateralidad de la visión humanista racionalista (que ve en la técnica un proceso de emancipación perfectible sólo por la voluntad humana) y

⁶⁷ Cfr. VATTIMO, G., (comp.) (1994) *La Secularización de la filosofía*, (trad. Carlos Cattropi y Margarita N. Mizraji) Barcelona, Gedisa, p. 63 y ss., y (1995) *Mas allá de la interpretación*, (trad. Pedro Aragón Rincón) Barcelona, Paidós, pp. 71 y ss.

⁶⁸ Acerca del peligro que encierra la esencia de la técnica ver HEIDEGGER, M., *La pregunta por la técnica*, ob.cit., pp. 28 y ss.

también la reducción de la visión humanista irracionalista (que por el contrario, ve en la ciencia y la técnica algo así como la personificación del demonio). La técnica pertenece a la tradición histórica de Occidente, no es posible despojarse de ella como quien lo hace de una prenda ni es posible resolver la ambigüedad que la caracteriza sólo a través de un uso adecuado de sus productos.

Lo propio de la técnica moderna reside en una capacidad de despliegue y provocación incesante. Esta provocación consiste en exigirle a la naturaleza la liberación de sus energías para luego explotarlas y acumularlas. Por ello, a la luz de la mirada técnica, las cosas se descubren en su carácter de elementos utilizables por el ser humano, mientras que la naturaleza en su conjunto se convierte en una gran estación de abastecimiento y experimentación.⁶⁹

Im-posición (*Ge-stell*) designa lo reunidor de aquel poner (*stellen*) que requiere al hombre, es decir, lo provoca, a desocultar lo real como fondo en el modo del encargar. Im-posición nombra el modo de desocultar que impera en la esencia de la técnica moderna y que él mismo no es nada técnico.⁷⁰

La mentalidad tecnicista o tecnocrática es proclive a medir el pensamiento con el tiempo del cálculo y la planificación en vistas de un rendimiento económico; a partir de esto las cosas “concretas” adquieren el carácter de “meras existencias” (*Bestand*). La realidad parece reducirse a un conjunto de *existencias acumulables y sustituibles*, como si todo lo existente tuviera el carácter de *stock*. El peligro de ver todas las cosas como si fueran meras existencias o elementos de un *stock* de inventario reside en que el ser humano puede llegar a ser también una existencia más de dicha reserva y que puede también convertirse en un objeto manipulable e intercambiable.

En síntesis, estamos frente a un proceso donde lo real queda reducido a lo presente, a lo constatable, a lo que puede ser puesto en

⁶⁹ Cfr. HEIDEGGER, M., *Serenidad*, ob.cit., p. 23.

⁷⁰ HEIDEGGER, M., *La pregunta por la técnica*, ob.cit., p. 18.

evidencia. Este proceso de “racionalización”, en virtud del cual lo real adopta la forma de lo científicamente verificable, está paradigmáticamente expresado en la consideración que hace la física experimental moderna de la naturaleza. Es decir, en la concepción que tiene a la naturaleza sólo como una *conexión de fuerzas calculables*. Si la totalidad se inscribe en la serie causa-efecto y debe su ser real a la constatación del método científico, entonces, todo aquello que resista la cuantificación queda fuera de la realidad. De modo que lo que exhibe un carácter contradictorio o extraordinario, como puede ser lo que pertenece a la órbita del arte o del mito, es expulsado del “esquema de realidad” que diseña la razón científica. El problema que señala Heidegger reside en que sobre esta noción de racionalidad está edificado nuestro actual mundo.

Las consideraciones vertidas hasta aquí bastan para refutar una de las tesis fuertes de todo positivismo o neopositivismo: la de la neutralidad de la tecnociencia. La epistemología tradicional de cuño positivista afirma que teoría y *praxis* son esferas independientes, lo que sugiere que el plano de las investigaciones teóricas y su correspondiente legitimación racional está incontaminado de los avatares históricos, mientras que el ámbito de aplicación de las mismas se determina justamente por intereses ajenos a lo estrictamente cognoscitivo. De allí que cuestionar la distinción radical entre teoría y *praxis* pone en cuestión al mismo tiempo la creencia en la neutralidad de la ciencia. Además, como resalta Heidegger, no es posible sostener la neutralidad cuando nuestra vida material y espiritual se funda y modifica en la red de sentidos que elaboran las teorías científicas, y esto en medida creciente desde los tiempos modernos. *Ergo*, la ciencia, en tanto teoría de lo real, lejos de no tener incidencia en las realizaciones concretas, funda un modo de ser, crea un concepto de realidad y organiza un mundo. Por su parte, si en la elaboración y diseño de prácticas metodológicas siempre hay en juego una decisión

que va más allá del instrumento mismo y que compromete una posición frente al ser humano, frente al mundo y frente a la verdad, ¿por qué no considerar que también en las formas de conocimiento y en los modos de transformación de lo real opera una decisión, que es previa a toda posible aplicación? En todo caso, el supuesto de que las teorías no requieren también una decisión gnoseológica y ética, sin duda más fundamental y originaria que la que actúa en el uso de sus productos no es ni obvio ni evidente de suyo y debe ser considerado críticamente. Si se tiene en cuenta lo dicho, se comprende por qué la consideración del problema de la técnica solamente desde la dimensión del uso o aplicación de las teorías impide proyectar la mirada filosófica profunda que el tema amerita (como si la técnica fuera sólo un plan que el ser humano proyecta y que termina imponiéndose y forzándolo a decidir entre convertirse en esclavo de su propio plan o en quedar como su señor).⁷¹ La conocida leyenda del Dr. Frankenstein es mucho más aterradora en la era de la biogenética, la electrónica y la informática pues el alcance y la profundidad de los cambios cuantitativos y cualitativos que éstas han generado en la cultura y en la naturaleza no tienen precedentes.

La moderna teoría física de la naturaleza es la orientadora, en primer lugar, no sólo de la técnica, sino de la esencia de la técnica moderna. Pues la reunión provocante que lleva al desocultar requeriente, impera ya en la física. Pero en ella no llega a manifestarse propiamente. La física moderna es la precursora, todavía desconocida en su proveniencia, de la imposición. La esencia de la técnica moderna se oculta por largo tiempo también allí aun donde ya se han inventado motores, donde la electrónica encuentra su camino y la técnica atómica está puesta en marcha.⁷²

Mencionamos más arriba el *test* nuclear para retratar el modo peculiar de hacer “salir de lo oculto” que puede ejercer la técnica: el modo de lo

⁷¹ Véase HEIDEGGER, M., *Identidad y diferencia*, ob.cit., p. 81.

⁷² *Ibidem*, p 24.

que se impone provocando; un “salir de lo oculto” de consecuencias insospechadas para la vida en el planeta. La tecnología nuclear pone en riesgo de contaminación el espacio vital y se lanza a la conquista del espacio cósmico con efectos imposibles de prever en lo inmediato. Este avasallamiento recuerda a los antiguos conquistadores que entraban a sangre y espada en el territorio que habían dispuesto como propio. Pero ahora se trata de la conquista total de la naturaleza y de un poder infinitamente superior en fuerza y alcance. Por cierto, éste no fue el primero ni el último de los experimentos nucleares. Cada vez que se llevan a cabo pruebas semejantes, los científicos creen poder asegurar el éxito y la inocuidad de las mismas. Ahora bien, si es cierto que nadie, sensatamente, se atreve a poner en duda la falibilidad del saber científico ¿en qué se basa, entonces, esta arrogante y peligrosa creencia?⁷³

A esta altura conviene subrayar que, lejos de lo que una lectura rápida haría suponer, Heidegger no pretende llevar a cabo una suerte de demonización de la ciencia y la técnica. Si procediera de ese modo, no tendría la distancia necesaria para preguntar libremente por ellas.

Más allá de todo optimismo y, por supuesto, también de todo pesimismo, Heidegger hablará en los años cincuenta de los dos temples anímicos propicios para enfrentar la hegemonía actual de la técnica: el “desasimiento” y la “apertura al misterio”.⁷⁴ Luego volveremos sobre ellos, pero ahora adelantemos que el desasimiento se identifica con el gesto de decir “sí” y “no” al mismo tiempo y respectivamente. Sí, diremos, desde los temples referidos, al inevitable uso de los objetos

⁷³ Al ser interpelado por la prensa, el presidente de Francia no sólo desestimó las advertencias por los efectos de estos terremotos artificiales, sino que también afirmó su confianza “en la desaparición de los temores irracionales y en el triunfo de la razón”. Las declaraciones de Jacques Chirac al semanario *Le Point* fueron transcritas por diario *Clarín* en la edición del 2.9.95.

⁷⁴ La traducción de *Gelassenheit* por “desasimiento” es propuesta por Raúl Gabás, traductor del libro de SAFRANSKY, R. (1997), *Un maestro de Alemania, Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets. Gabás entiende que es “desasimiento” la palabra que mejor evoca en nuestra lengua las significaciones con que el término original es presentado por Heidegger.

técnicos y, no, diremos a su imposición acrítica. Pero esto sólo es factible en la medida en que el ser humano pueda, todavía, rehusarse a ser requerido de un modo exclusivo e imperioso por la esencia de la técnica.

La técnica es ambigua y misteriosa. Lo primero porque con ella vienen los remedios pero también las enfermedades, la destrucción y la salvación. Lo segundo porque el ser humano no sabe ni puede saber el curso que adoptará la desenfrenada marcha del desarrollo tecnológico. No sabemos qué significado atribuirle al incremento inquietante del dominio técnico, que a partir de la era atómica no ha cesado de expandir su horizonte. Y ese no saber, entiende Heidegger, es el que nos debería mantener abiertos al sentido oculto del mundo técnico, al misterio de su esencia, velada en una carrera indefinida de “novedades”.⁷⁵

El desasimiento y la apertura al misterio son temples anímicos que ayudarían a preparar el advenimiento de una nueva época, y en este contexto esto debe ser entendido como el inicio de una relación más libre con la técnica. Es preciso problematizar la apremiante consigna que rige el presente: extender la planificación y el cálculo a todos los órdenes de la vida. El cumplimiento de este mandato nos vedará el acceso a experiencias de las cosas y de la verdad ajenas a las que propicia la voluntad de dominio y de objetivación, voluntad que ha consumado la equiparación del ser con el ente.⁷⁶

Como tema central de las meditaciones heideggerianas, el de la técnica se engarza con otros temas fundamentales de su pensamiento, como son la cuestión del habitar y la condición poética de la lengua. De ellos nos ocuparemos en el capítulo siguiente. Ahora veremos en detalle cómo se articula la reflexión sobre la devastación de la tierra y la técnica en el ámbito de los *Beiträge zur Philosophie*.

⁷⁵ Véase HEIDEGGER, M., *Serenidad*, ob.cit., pp. 27 y ss.

⁷⁶ HEIDEGGER, M., *Ciencia y Técnica*, ob.cit., p. 79.

4.4 La devastación de la tierra como uno de los temas centrales de las reflexiones de los años treinta

a) *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento* (*Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*)

A juicio de muchos estudiosos del pensamiento heideggeriano, los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, manuscritos que Martin Heidegger redacta entre los años 1936 y 1938, revisten una importancia capital en su obra porque contienen las indicaciones de todos sus caminos de pensamiento futuros. Los años treinta se inician con el tratado *De la esencia del fundamento*, surgido en 1928, simultáneamente con la lección *¿Qué es metafísica?* Más tarde se publican *Introducción a la Metafísica*, texto del curso que dictó en el semestre de verano de 1935, y dos conferencias monumentales: “El origen de la obra de arte”, en 1936, y “La época de la imagen del mundo”, en 1938. Todas estas obras deben ser tenidas en cuenta a la hora de intentar la interpretación de los *Aportes*. En todas se trata del oscurecimiento del mundo, al entender esta expresión con aquella frase de Heidegger también del 36: “todas las cosas cayeron sobre un mismo plano, sobre una superficie que, semejante a la de un espejo ciego, ya no refleja, ya no devuelve nada”.⁷⁷ Con estas palabras Heidegger sintetiza lo esencial en la atmósfera espiritual de su siglo: la transformación del espíritu en inteligencia y su consiguiente instrumentalización, la huida de los dioses, la destrucción de la tierra, la masificación del ser humano y la sospecha contra todo lo creador y libre.⁷⁸

Aunque escritos en el periodo aludido, fueron publicados recién en 1989 (cuarenta años después de iniciada la edición sus obras completas

⁷⁷ HEIDEGGER, M., *Introducción a la Metafísica*, ob.cit., p. 83.

⁷⁸ *Ibidem*.

(*Gesamtausgabe*) a pedido del mismo Heidegger.) En un sentido, los *Beiträge* son considerados como su segunda obra fundamental, después de *Ser y Tiempo*; en otro sentido, constituyen algo así como una “antiobra”, ejemplificadora del lema que el filósofo imprime en la edición de sus obras completas: “Caminos –no obras” (*Wege –nicht Werke*). La palabra *Bei-träge*, leída desde sus dos componentes, la preposición *bei* y el verbo *tragen*, significa “portar junto”, “llevar consigo”. Y, en efecto, los *Aportes* no sólo constituyen una suma del pensamiento de Heidegger de los años treinta, sino que llevan consigo las ideas nucleares de sus consideraciones futuras, sólo que expresadas de un modo despojado, árido, indigente. Los *Beiträge* anticipan un rasgo de su prosa filosófica tardía que está en estrecha conexión con el lenguaje musical (aunque la música fue siempre la gran ausente de los análisis de Heidegger) que lo emparenta con aspectos fundamentales de la filosofía y el arte orientales. En especial con la poesía del *haiku* y con la pintura: un sentido que puede ser expresado mediante trazos breves y certeros, directo y apremiante, e intraducible a los códigos convencionales. Más que una obra elaborada, como destaca Günter Figal, los *Beiträge* son sus anotaciones de trabajo, un intento por aclararse consigo mismo. En ello reside el motivo por el que Heidegger no quiso que esta obra se publicara hasta que no hubieran aparecido todas sus lecciones, pues para él eran el presupuesto de la comprensión de aquella.

Los *Aportes* se dividen en ocho partes. Cada una contiene capítulos, en total doscientos ochenta y uno, que son como pasos en el recorrido hacia el “otro comienzo” del pensar. Con un matiz marcadamente kirkegaardiano, Heidegger utilizará la noción de “salto” para describir el pasaje del primer comienzo del pensar (que ha marcado metafísicamente la historia del ser y que desemboca en el nihilismo, como consecuencia del olvido del ser). El segundo comienzo no-metafísico se anuncia en un lenguaje que debe mucho a la poesía de Hölderlin y a la mística de Meister Eckhart. El nuevo pensamiento que se manifiesta en los *Beiträge* no es en modo alguno teoría, en tanto

esquema proyectado en los fenómenos con el objeto de ordenarlos, explicarlos o fundamentarlos. El nuevo pensamiento es meditación, recibe lo que el ser mismo da, se atiene a él, no persigue explicaciones, no ansía dar fundamentos.

El subtítulo de la obra, *Acerca del Evento (Vom Ereignis)*, contiene una de las nociones conductoras, es decir, indicadoras para la meditación sobre su pensamiento posterior.

Durante la redacción de estos manuscritos, Heidegger estaba fuertemente influenciado por la poética de Hölderlin y por la filosofía de Nietzsche, a quienes leía con frecuencia y constancia. La poesía de Hölderlin se convertiría para él en el horizonte del otro inicio del pensar. Es decir, un pensar que intenta hacer una renovada experiencia de la verdad del ser. Mientras que la filosofía nietzscheana, al llevar la metafísica a su acabamiento, impulsaba al pensamiento a tomar la decisión de o bien olvidar definitivamente la verdad del ser o bien volver a preguntar por ella.

Además de estos dos autores, hay que destacar dos obras que marcaron su pensamiento. En primer lugar, *Los Dioses de Grecia (Die Götter Griechenlands)* de Walter F. Otto, publicada en 1929 y, en segundo, *El trabajador (Der Arbeiter)* de Ernst Jünger, aparecida en 1932.

b) *La devastación de la tierra*

El tema de la devastación de la tierra, que ya había sido anunciado por Nietzsche a través de la potente imagen del desierto que se expande sin límites, recorre la totalidad de los *Beiträge*, explícita o implícitamente. Los *Beiträge* nos ponen en diálogo con los signos de nuestro tiempo. Tan acuciantes como impensados, todos parecen indicar con mayor o menor nitidez que el proceso de devastación de la tierra es inexorable. Este proceso se expresa hoy en la crisis ecológica planetaria, donde su

más clara manifestación es el fenómeno del cambio climático. El ser humano ha alterado los patrones naturales del clima. Lo ha hecho de tal manera que aun con una transformación radical en su modo de vida, apenas podrían mitigarse las nefastas consecuencias que ya actúan y aquellas que actuarán en un futuro no muy lejano según vislumbran los científicos.⁷⁹

El llamado a salvar la tierra es al mismo tiempo un llamado a superar la metafísica, entendida por Heidegger como la historia acontecida del ser; es decir, como la historia de su olvido. Según su diagnóstico, el tiempo actual es el de la época de la metafísica consumada. Para comprenderlo, hay que remontarse a una decisión filosófica que nace en la modernidad, con Descartes y Galileo: la mutación del saber en certeza en el marco dispuesto por el predominio del método. En los años treinta el pensamiento sobre la ciencia y la técnica (agentes ambas de la devastación) cobra un vigor y un lugar central.

Si compartimos que la filosofía debe dar cuenta de su tiempo histórico, entonces pareciera tornarse ineludible ahondar en la reflexión de lo que seguramente sería “el” problema de nuestra época: la crisis ecológica global. De esta crisis dan testimonio no sólo las catástrofes de la naturaleza, agravadas en los últimos doscientos años, sino la aparición de una conciencia que (aunque aún difusa), se presenta y asume la finitud de la naturaleza, la preservación de lo dado y la responsabilidad frente a las generaciones futuras. A la formación de esa conciencia contribuyeron fuertemente las tesis de Arne Naess, que en la década de los setenta, como anticipamos, fundó lo que se conoce como ecología profunda (*deep ecology / tiefen Ökologie*). Existen rasgos en los que sus meditaciones y las tesis fundamentales de la ecología profunda

⁷⁹ Si bien intervienen factores naturales en las variaciones climáticas, la participación del proyecto de vida moderno en la razón de ser de este fenómeno ya no ofrece serias dudas a nadie.

convergen, unas veces armónicamente y otras conflictivamente.⁸⁰ Uno de los puntos de encuentro reside en que ambas perspectivas ubican el fenómeno de la técnica como responsable máximo del deterioro del mundo que se inicia con la era industrial. Sin embargo, esta coincidencia es frágil e inestable y se torna de inmediato superficial cuando se advierten las diferencias sustanciales en la concepción de la técnica. Mientras que el discurso ecologista se construye a partir de una idea instrumentalista de la técnica, para Heidegger, como ya hemos señalado, la técnica es una configuración del ser, un modo de ser en el mundo: el modo de la imposición, en el que el ser humano se vuelve amo y señor de la tierra.

Que el ser humano aún no haya pensado a fondo la esencia de la técnica es algo muy grave. El nihilismo que, según Heidegger (como ya hemos señalado) es la experiencia de la extrema indigencia con respecto al ser, coincide con el máximo poder de expansión de la metafísica, es decir, con la preeminencia de la técnica, esto es, con el dominio del mundo y la explotación de la naturaleza.

Mucho antes de que existieran movimientos y posiciones defensoras de la conservación del ambiente y de que afloraran los rudimentos de una conciencia ecologista, sobre todo en los países del Tercer Mundo, Heidegger había visualizado con claridad meridiana los factores del deterioro global o, para decirlo con sus palabras: *lo que son los tres encubrimientos del abandono del ser y cómo se muestran*. A saber: el cálculo (*die Berechnung*), la rapidez (*die Schnelligkeit*) y el

⁸⁰ Cfr. NAESS, A., (1973), "The Shallow and the Deep, Long-range Ecology Movement", *Inquiry* 16, pp. 95 y ss.; Devall, Bill (1997), "Die tiefenökologische Bewegung", *Ökophilosophie*, Reclam, Stuttgart; Leopold, A. (1992), *Am anfang war die Erde, Mit einer Einführung von Horst Stern*, München; Ott, Konrad (1993), *Ökologie und Ethik*, Verlag Tübingen. Entre las tesis de la Ecología profunda, se encuentra: que el bienestar y el florecimiento de la vida humana y no humana en la tierra tienen un valor intrínseco, independiente de la utilidad para el mundo humano; que la riqueza y la diversidad de las formas de vida son valores en sí mismos y deben ser respetados; que los humanos no tienen derecho a reducir esta riqueza y diversidad, salvo para la satisfacción de necesidades vitales; que la vida no humana requiere un descenso sustancial de la población humana; que el antropocentrismo y la desmesura técnica han propiciado el deterioro del medio; que es preciso llevar a cabo los cambios necesarios para contrarrestar la situación actual de degradación ambiental.

surgir de lo masivo (*der Aufbruch des Massenhaften*). Cálculo, rapidez y masividad se retroalimentan y son lo que son en virtud de su copertenencia a la era de la técnica.

El predominio del cálculo se identifica con la determinación casi excluyente del ente como lo medible y calculable. Lo que no se ajusta a la medida y al cálculo cae inmediatamente fuera de la existencia. (Si existe, entonces es medible, decía Niels Bohr). Lo que la ciencia no se cuestiona (ni podría hacerlo) acerca de la medida es que no existe lo medido sólo por un instrumento de medición sino que hay una medida interna que contienen las cosas en sí mismas. Hans Georg Gadamer enseña que la diferencia entre la medida y lo medido, por un lado, y lo medido o apropiado, por el otro, es una fiel ilustración de la abstracción en la que se desarrolla la objetivación por medio de métodos de medición. La ciencia olvida el otro sentido de lo medido como lo medido, lo apropiado. Esto se ve con claridad en el campo de la medicina. En verdad, la salud no puede medirse desde fuera porque se trata de un estado de medida interna y de coincidencia con uno mismo: “Lo medido, en el sentido de lo medido, lo apropiado, hace referencia a algo que no es posible de definición. Todo el sistema de compensación natural del organismo y del medio social del hombre tiene algo de medido, de apropiado.”⁸¹

Cuando el cálculo se torna única instancia valedera del saber, la pregunta por la esencia de la verdad pasa a ser una interrogación ociosa, carente de sentido; lo que somos y lo que debemos se decide sin pregunta previa, se calcula. Y como la calculabilidad nos asegura el dominio del ente, la ausencia de indigencia se hace suma (*die Notlosigkeit als die höchste Not*).⁸² El problema, en verdad, no es el cálculo, ya descubierto y empleado por los antiguos que no perseguían con él ninguna forma de explotación, sino que éste se haya

⁸¹ GADAMER, H.G., (1996) *El estado oculto de la salud* (trad. Nélica Machain), Barcelona, Gedisa, p. 148.

⁸² HEIDEGGER, M., *Aportes...*, ob.cit., p. 112.

transformado en la ley fundamental que rige el comportamiento humano. Pues bajo el imperio del cálculo, lo incalculable sólo puede tener un estatuto negativo. Lo incalculable no es más que aquello aún no vencido por el cálculo. Sin embargo, desde el pensamiento del esenciarse del ser, lo incalculable, a pesar de estar fuera del alcance de la representación, se manifiesta en el ente señalando al ser oculto en él.⁸³ En palabras de Heidegger, nos ha tocado vivir en la época en la que “todo reposo y retención aparece como inactividad”, en la que rige “la propia seguridad del ya no-dejarse llamar, el endurecimiento con respecto a toda seña; la impotencia del esperar; sólo un calcular”.⁸⁴

Directamente vinculado a lo anterior, el otro encubrimiento del abandono del ser es la rapidez. Dicho en términos de Heidegger: “el no resistir en la tranquilidad del oculto crecer y de la espera”, o “la incesante intranquilidad del emprendimiento”. Se ha definido al ser humano como un animal de espera en contraposición a la urgencia inherente al animal no-humano. Sin embargo, el ritmo que el formidable desarrollo tecnológico le ha impreso a la vida cuestiona esta distinción. Heidegger observa que, actualmente, la “fugacidad” es la ley fundamental de la “estabilidad”. No hace falta analizar mucho para advertir que la velocidad es uno de los factores antiecológicos más perniciosos y uno de los más sobresalientes de la provocación (*herausfordern*) a la que es sometida la tierra.

El escritor checo Milan Kundera escribe que la velocidad se ha convertido en un valor necesario e indiscutido porque nuestra época está “deseante de olvido, harta de sí misma, dispuesta a apagar la temblorosa llanita de la memoria”.⁸⁵ La velocidad modifica la experiencia originaria del tiempo-espacio del “entre” tierra y cielo. A partir de este diagnóstico, la pregunta de Heidegger acerca de si al ser humano actual, sobre todo en Occidente, le es “dado” un habitar

⁸³ HEIDEGGER, M., (1997), “La época de la imagen del mundo”, *Caminos de Bosque*, ob.cit., p.108.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 107.

⁸⁵ KUNDERA, M. (1995), *La Lentitud*, Barcelona, Tusquets, p. 10.

apacible en el que es su lugar esencial, el “entre” cielo y tierra cobra mayor relieve.⁸⁶

La técnica artesanal premoderna no está al servicio de la velocidad. En cambio, para la tecnología que nace con la modernidad es un imperativo insoslayable porque está obligada a renovarse día a día, a satisfacer las necesidades sin límite de un consumidor voraz de energía, alimentos y vestido y a inventar velozmente nuevos objetos y nuevas necesidades en una carrera sin fin. Respecto de esta exigencia, Heidegger escribe en *La superación de la Metafísica*:

El abedul no va nunca más allá de aquello que para él es posible. El pueblo de las abejas habita en lo que le es posible. Sólo la voluntad, que por todos lados se instala en la técnica, zamarrea la tierra estragándola, usándola abusivamente y cambiándola en lo artificial (...) Una cosa es sacar simplemente provecho de la tierra, otra acoger la bendición de la tierra y hacerse la casa en la ley de este acogimiento con el fin de guardar el misterio del Ser y velar por la inviolabilidad de lo posible.⁸⁷

Finalmente, el surgir de lo masivo, como tercer elemento encubierto del abandono nombra el proceso de establecimiento de las masas en las sociedades modernas. Heidegger sostiene que las masas se establecen porque “ya rige el número y lo calculable”. Es decir, lo accesible a cada uno de igual manera. En lo masivo se da la más aguda y discreta enemistad para con lo insólito singular. Para ajustarse a lo masivo, el lenguaje se convierte en información estadística, la cultura en industria, la tierra en recurso, el ser humano en material humano. Todos estos son signos del abandono del ser y señalan al comienzo de la época de la entera incuestionabilidad de todas las cosas y de todas las maquinaciones. Cálculo, rapidez y masividad arremeten contra lo que no se deje reducir a su lógica. Por ello; misterio, espera y ocultamiento no tienen cabida en el mundo actual. Es importante comprender que lo que se está jugando aquí no sólo tiene que ver y, desde luego, no

⁸⁶Cfr. HEIDEGGER, M., *Serenidad*, ob.cit., p. 20.

⁸⁷ HEIDEGGER, M., (1994), “La superación de la Metafísica”, en *Conferencias y Artículos*, ob.cit., p. 88.

fundamentalmente, con que el ser humano del presente ya no pueda concebir nada como oculto, “más decisivo se hace el que el ocultarse como tal de ninguna manera encuentre aún admisión como poder determinante”.⁸⁸

c) *Las nociones anticipadoras de “das Gestell”:*

El maquinismo (der Machenschaft)⁸⁹ y lo gigantesco (das Riesenhaft)

Para nombrar la esencia de la técnica, como vimos, Heidegger usa la palabra *Ge-stell*. Intentaré demostrar que esta noción, que no aparece aún en los *Beiträge*, está sin embargo anunciada a través de dos conceptos que sí son centrales en la arquitectura de esta obra y que, ligados estrechamente a ella, permiten definirla en sus caracteres esenciales. Me refiero a las siguientes dos categorías: (*das Riesenhaft*) lo gigantesco y (*der Machenschaft*) el maquinismo. Ambas remiten al afán totalizador y dinámico responsable del despliegue de la racionalidad tecnocientífica a nivel planetario.

Apuntemos en primer lugar algunas aclaraciones básicas sobre el término *Gestell*. Como sustantivo de la lengua natural, puede volcarse al castellano como “dispositivo”, “andamiaje”, “bastidor” y “armazón”; como categoría filosófica reviste otras connotaciones en la interpretación heideggeriana. Los traductores del filósofo han optado por las siguientes posibilidades: lo dis-puesto (Francisco Soler); la im-posición (Olazagasti y Carpio); la posición total (Rivera); la com-posición (Arturo Leyte y Helena Cortés); dispositivo (Ives Zimmermann); estructura de emplazamiento (Eustaquio Barjau); engranaje (Raúl

⁸⁸ HEIDEGGER, M., *Aportes...*, ob.cit., p. 111.

⁸⁹ Si bien en la traducción al castellano de los *Beiträge*, *Machenschaft* aparece como “maquinación”, seguiré la sugerencia de Javier San Martín Sala y utilizaré el término “maquinismo” como equivalente del sustantivo alemán puesto que se evita con él el sentido de mal proceder del pensamiento que posee “maquinación” y que Heidegger rechaza explícitamente.

Gabás). Dos elementos que ayudan al esclarecimiento del vocablo nos inclinan hacia la traducción por “imposición”: por un lado, el prefijo *ge-*, que significa reunión y; por otro, *stell*, que viene del verbo *stellen*, y quiere decir “poner” o “erigir”. “Imposición”, como “el poder que reúne” o “hace converger alrededor de sí” reúne claramente esos sentidos. Bajo el influjo de la esencia de la técnica (“imponer” también tiene el sentido de “infundir” admiración, respeto o miedo) el ser humano aparece “compelido” a considerar no sólo el conjunto de las cosas como objetos y no como cosas, sino incluso a la naturaleza en su totalidad como una gran estación de abastecimiento y experimentación. La mentalidad técnica transforma las cosas (*Ding*) en objetos (*Gegenstand*) y los objetos en existencias (*Bestand*), tal como entiende el comercio esta palabra, porque en su ámbito todo es susceptible de ser medido, calculado, reemplazado, asegurado, en pos de la eficiencia y el mayor rendimiento económico. En este contexto, la rebelión de Heidegger contra el liberalismo mercantil también se explica desde su concepción de la técnica.

Si acordamos con lo apuntado hasta aquí, es claro que para entender el problema de la técnica en la perspectiva heideggeriana de nada nos servirá apelar a la distinción entre teoría y *praxis*. La técnica no es una aplicación de lo teórico, aun con la salvedad marxista de que lo teórico, a su vez, tiene su origen en la *praxis*. Insistamos en que cuando Heidegger reflexiona sobre la técnica no está pensando en el conjunto de aparatos y maquinarias que organizan la vida del ser humano moderno. La edad de la técnica aparece con las ciencias matemáticas de la naturaleza mientras que la revolución maquinista es posterior, del siglo XIX. El maquinismo es uno de los aspectos de la técnica. En el mundo de la técnica se trata ante todo de un modo de aparición del ente y no sólo de una modalidad del uso. Por eso, Heidegger sostiene que el proyecto matemático de la ciencia moderna de la naturaleza tiene su fundamento esencial en el desarrollo de la técnica y no al revés.

La segunda parte de los *Aportes* lleva por título *La resonancia (Der Anklang)*. En ella Heidegger desarrolla los rasgos fundamentales de la Edad Moderna, su carácter totalizador y dinámico, mencionados más arriba. La racionalidad tecnocientífica moderna es vista como la consumación (acabamiento) del recorrido del pensamiento occidental y, por eso, en la reflexión sobre ella se puede dejar oír la “resonancia” de una experiencia del pensamiento que reclama otro comienzo.

Heidegger escribe en el otro tratado estrechamente conectado con los *Aportes* y que tiene por título *Meditación (Besinnung)*: "El pensar guerrero mundial, desde la suma voluntad de poder del animal de presa y desde la incondicionalidad del armamento, es respectivamente el signo de acabamiento de la época metafísica".⁹⁰ El otro pensar conduce a otro estar en el mundo, por eso, desde el otro pensar se entiende de un modo diferente la expresión “ser ahí”. A diferencia de cómo aparece en *Ser y tiempo*, “ser-ahí” ya no designa la forma de ser del ser humano sino el lugar del instante del evento, es decir, del espacio-tiempo en el que se cruzan el primer comienzo, que ya ha sido, y el otro comienzo, que está por venir.

Por lo dicho hasta aquí se considera que los *Aportes* es la obra en la que Heidegger se propone preparar el pensamiento para que pueda dar finalmente el salto que lo llevará desde el plano del ente hacia el esenciarse del ser. Vale decir, el salto que hará dejar atrás el predominio del pensamiento calculante (*rechnendes Denken*) y maquinador y hará lugar (en el sentido de propiciar y disponer) al pensamiento meditativo (*besinnliches Nachdenken*).

La meditación es presentada como ámbito propicio para el desocultamiento de la verdad del ser. En el “dejar ser” (*sein lassen*) propio del pensamiento meditativo reside el “hacer” más alto que se pueda concebir, porque se trata de un hacer que sólo es posible sobre

⁹⁰ HEIDEGGER, M., *Besinnung*, GA, Tomo 66; versión española, *Meditación* (2006), (trad. Dina Picotti), Buenos Aires, Biblioteca Internacional Martin Heidegger y Fundación Centro Psicoanalítico Argentino-Biblos.

“la base de la íntima esencia de nuestro existir”, es decir, sobre la base de la libertad.⁹¹ El dejar que emerge de la libertad está a resguardo de ser alcanzado por la representación. Entiéndase bien, el dejar-ser no es una mera actitud filosófica, sino el movimiento del ser mismo. La “no acción” frente al “actuar”, concebido como el “producir un efecto”, reivindica para sí una esencialidad del obrar (*handeln*) que no reside en los efectos producidos sino en el “llevar a cabo” o “conducir” algo a la plenitud de su esencia.⁹² (Veremos en el siguiente capítulo que la asimilación entre el dejar-ser y el verdadero obrar que lleva a cabo Heidegger aproxima su pensamiento a la tradición taoísta y budista del pensamiento asiático).

A través de la meditación sobre el oscurecimiento del mundo y la destrucción de la tierra, Heidegger habla del abandono del ser. La amenaza que se cierne hoy sobre la tierra no compromete sólo la continuidad de la vida, en tanto vida desnuda, *nuda* vida, para decirlo con la expresión que emplea Giorgio Agamben para caracterizar el fenómeno de la vida sin más, sino, de un modo más inminente, “el habitar”, es decir, la capacidad más humana entre todas de arraigo en el mundo. Y es que de la mano del progreso científico y tecnológico, “habitar” la tierra se ha convertido en una actitud de aseguramiento calculante.

“Habitar” (*wohnen*) no significa el vivir habitualmente en un lugar ni tiene que ver en este contexto con el ocupar o poblar una región. Más originariamente, “habitar” posee el sentido de “salvar” (*retten*). Por “salvar” se entiende aquí la acción capaz de liberarle a las cosas la entrada en su esencia. Heidegger afirma que los mortales habitan en el salvar la tierra, en el recibir el cielo, en la espera de los divinos y en el ser capaces de la muerte como muerte.

En el marco de los *Beiträge*, el habitar es ese acontecimiento o

⁹¹ HEIDEGGER, M., (1999), *Introducción a la Filosofía*, (trad. Manuel Jiménez Redondo), Madrid, Frónesis, p. 112.

⁹² HEIDEGGER, M., (2000), *Carta sobre el humanismo*, (trad. H. Cortés y A. Leyte), Madrid, Alianza, p. 11.

Ereignis fundacional, en tanto posibilitante, de la unión entre la tierra, el mundo, los divinos y los mortales. A esta unión Heidegger la denomina “cuaternidad” (*Geviert*). El habitar entonces debe liberar a cada uno de los cuatro a su propia esencia y, de este modo, hacer posible el libre juego de su copertenencia recíproca. Otto Pöggeler interpreta que, con la noción de la cuaternidad Heidegger vuelve a pensar antiguos pensamientos. Pensamientos en los que aún late la experiencia mítica de la unicidad del mundo y para los que el mundo es aún la unión de los cuatro. En diferentes partes de su obra, Heidegger reconoce la proveniencia hölderliana de los cuatro. En los *Beiträge*, los cuatro son el mundo, la tierra, los divinos y los mortales. En meditaciones posteriores, el mundo se desplaza al centro de los cuatro y cede su antiguo lugar al cielo.

El pensamiento del mundo que desarrolla en los *Aportes* cobra un carácter diferente de aquel que se encuentra en *Ser y Tiempo*, donde el mundo es entendido como el campo de significación de las posibilidades del *Dasein* o conjunto de las relaciones posibles.

“Mundo”, en el sentido de la historia del Ser significa la esenciación inobjetual de la verdad del Ser para el hombre, en la medida en que éste está transpropiado al Ser. En la época del poder exclusivo del poder, es decir, del acoso incondicionado del ente para el consumo en la usura, el mundo se ha convertido en in-mundo, en la medida en que el Ser, si bien esencia, lo hace sin su propio prevailecimiento. El ente es real como lo real efectivo. Por todas partes hay acción efectiva y en ninguna parte un hacer mundo del mundo, y sin embargo, aunque olvidado, hay el Ser.”⁹³

De acuerdo con el predominio de la esencia de la técnica, “la tierra aparece como el in-mundo de la errancia”, pero desde el punto de vista de la historia del Ser la tierra “es la estrella de la errancia”.⁹⁴

Para inaugurar el segundo comienzo de la filosofía es preciso atender a la simplicidad de los cuatro en su copertenencia, pues en el

⁹³ HEIDEGGER, M., (1994), “La superación de la Metafísica”, en *Conferencias y Artículos*, ob.cit., p. 83.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 87.

segundo comienzo mortales, cielo, divinos y tierra pierden las determinaciones de la representación habitual y se transforman en el juego eterno del mundo, juego en el que se “hunde toda fundamentación”.⁹⁵ Habitar el mundo es cuidar de los cuatro, porque la unidad de los cuatro es la unidad del ser. El arraigo en el mundo pensado desde aquí implica la entrega al libre juego de estas dimensiones.

El ser humano que esté a la altura de ese otro habitar, der *Zukunftiger*, el ser humano futuro o advenidero es aquel capaz de dejar atrás el ansia de poder de la civilización científico tecnológica y, por ello, aquel que ha superado la figura del “último hombre” en tanto animal tecnificado.⁹⁶

d) *Algunas precisiones sobre el maquinismo*

En la significación corriente, “maquinismo” es la constelación de máquinas o, también, el modo y la trama de un mal procedimiento humano, pero en el ámbito de la pregunta por el ser no debe ser entendido de este modo, sino como una modalidad en el esenciarse del ser. Esta modalidad que domina toda la historia del ser de la filosofía occidental vigente, desde Platón hasta Nietzsche.

Heidegger sostiene que la voluntad humana está entregada al maquinismo. Esto significa que el ser humano del presente vive en el supuesto de que todo es hecho o se deja hacer. “Nada esencial es ya imposible o inalcanzable cuando se pone la voluntad en ello”, y ello desde que la metafísica moderna toma al ente como lo re-presentable y

⁹⁵ Cfr. HEIDEGGER, M., “Construir, Habitar, Pensar”, “La Cosa”, en *Conferencias y Artículos*, ob.cit., p. 131; “El habla”, en *De camino al habla* (1990), (trad. Yves Zimmermann), Barcelona, Odós, pp. 19 y ss. Sobre la noción *das Geviert*, véase PÖEGGELER, O. (1993), *El camino del pensar de Martin Heidegger*, (trad. Félix Duque), Madrid, Alianza, Cap. IX; *Neue Wege mit Heidegger* (1992), Alber, München, 1992, pp. 387 y ss.

⁹⁶ HEIDEGGER, M., *Aportes...*, ob.cit., p. 225.

lo re-presentado, es decir, como lo que es accesible al opinar y calcular, como lo que es producible y ejecutable. Al retirarse el ser del ente, éste se ha convertido sólo en lo hecho por otro ente. Todo lo que puede significar poner una resistencia y un límite al maquinismo, se transforma de inmediato en material de ulterior trabajo e impulso al progreso, una ocasión más que extender su dominio a todas las regiones del ente.⁹⁷ El maquinismo dispone al ente en el espacio de juego de la continua aniquilación porque su esencia es violenta y aniquiladora.

En la interpretación heideggeriana se distinguen tres leyes del maquinismo. Dicen aproximadamente así: 1) cuanto más resueltamente el maquinismo se despliega, “tanto más obstinada y maquinadoramente se oculta *como tal*” (en el Medioevo detrás del *ordo* y la *analogía entis*, en la Modernidad detrás de la objetualidad (*Gegenständlichkeit*) y objetividad (*Objektivität*) como formas fundamentales de todas las cosas); 2) cuanto más decididamente el maquinismo se oculta, tanto más incita al predominio de lo que, en principio, parece ser su contrario, pero es de su esencia: la “vivencia”⁹⁸; 3) cuanto más impera la vivencia como pauta de corrección y de verdad, tanto más inútil deviene un desvelamiento originario del ente; y 4) cuanto más inútil este desvelamiento, tanto más se huye a toda cuestionabilidad del ser. En este contexto Heidegger identifica el maquinismo con la vivencia, como si fueran dos caras complementarias de un mismo proceso subjetivista. “Vivenciar” (*Er-leben*) significa, en la interpretación de Heidegger, “referir el ente como representado a sí (la subjetividad) como centro de referencia y así incluirlo en “la vida”.⁹⁹ La vivencia descansa en la certeza del yo y genera la apariencia de autoafirmación ante el ente. El maquinismo y la vivencia no conocen límites ni perplejidad ni timidez.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 100.

⁹⁸ Según el análisis que Heidegger ofrece en los *Beiträge*, la vivencia descansa en la certeza del yo y promueve el modo antropológico de pensar del cual él quiere distanciarse. “Vivenciar” sería en este contexto el referir el ente como re-presentado a sí como centro de referencia. Cfr. *Aportes...*, ob.cit, pp. 115 y ss.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 115.

Todo está abierto ante ellas y bajo su poderío incondicional, nada es imposible.

Si bien el maquinismo pertenece al dominio del hacer y de la hechura, en esto no ha de pensarse sólo el obrar y la actividad humanos, sino por el contrario, el destino del ser.

La esencia maquinadora del ente surge históricamente en el primer comienzo de la filosofía, cuando la verdad comienza a alejarse de la *aletheia*. Luego aparece en la interpretación cristiano-bíblica del ente como “*ens creatum*” (tómese esto, dice Heidegger, de modo creyente o secularizado). Más tarde, el maquinismo alcanza un dominio total cuando el proyecto matemático transforma la verdad en certeza.¹⁰⁰

Para figurarnos plásticamente lo gigantesco y el maquinismo tal como aparecían en el imaginario de la época, basta con evocar las imágenes de *Tiempos Modernos* o de *Metrópolis*.¹⁰¹ El surgimiento de las grandes urbes, el trabajo serial, el ser humano adocenado y disciplinado por la cultura de masas, el lenguaje devenido información, el mandato de la eficiencia que empieza a extenderse a todos los campos, la tiranía de la velocidad, la ausencia de lo sagrado, la posibilidad de producirlo todo (hasta la propia naturaleza), y la imposibilidad de sentir la indigencia; todos estos eran los poderes amenazantes que desafiaban las fronteras de la condición humana con mayor virulencia.

En síntesis, en el maquinismo y lo gigantesco se trata de poderes que no han dejado de actuar, que probablemente actúen con más fuerza en nuestro presente. Quizá se manifiesten con otros rostros, más sutiles, menos visibles, pero también más omnipresentes gracias a la ubicuidad que posibilitan los recursos tecnológicos actuales. Con el dominio de lo gigantesco y el maquinismo, toda posibilidad de concebir

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 117.

¹⁰¹ Heidegger no hubiera aceptado estos films de buen grado en su galería de obras de arte, pues compartía con otros intelectuales de la época el juicio de valor negativo respecto del cine, sobre todo por su carácter de industria masiva, considerada sólo al servicio de la organización del entretenimiento.

un espacio-tiempo natural se desvanece, pues tiempo y espacio también entran en el circuito de su poderío.

No obstante todo lo expuesto hasta aquí acerca de estas dos fuerzas, se trata de saber que “en medio de todo lo desértico y terrible, resuena algo de la esencia del ser (*Seyn*) y alborea el abandono del ente (como maquinismo y como vivencia) por el ser (*Seyn*)”.¹⁰² El abandono del ser se proyecta sobre el maquinismo, abandono que no es más que el desenlace necesario del primer comienzo del ser.

Por su parte, desde el otro comienzo en la historia del ser, “si rige aquello a lo que pertenecemos, hacia lo que somos ocultamente forzados”¹⁰³, la sustracción del ser y la indigencia que conlleva no tendrían que aparecer sólo en su negatividad. Por el contrario, pueden ser el impulso para una plena transformación del ser humano. Porque sólo si el ser humano se encuentra en esa indigencia podrá entonces comprender la necesidad del tránsito, necesidad que Heidegger expresa en estos términos: “ser un tránsito y víctima y saber que esto no es renuncia y dar por perdido, sino la fuerza para la clara decisión como premensajera de lo esencial”.¹⁰⁴

El abandono del ser se anuncia de muchas maneras: la angustia ante el preguntar, el apartarse de la meditación y la fuga ante los acontecimientos y maquinaciones. El olvido del ser no sabe de sí mismo: “el abandono del ser es el fundamento del olvido del ser” pero no es ninguna decadencia sino más bien uno de los modos propios y singulares en los que el ente se descubre, un “aparecer determinado, aparentemente sin fondo y en general sin fundamento.”¹⁰⁵

Se suele decir que la época de la civilización es la del desencantamiento, pero cuando se observa el fenómeno más de cerca, destaca Heidegger, la cosa se muestra bien de otro modo: el ser humano está cada vez más encantado con el desenfrenado dominio del

¹⁰² HEIDEGGER, M., *Aportes*, ob.cit., p. 101.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 103.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 104.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 118.

maquinismo. Y lo más grave es que “cuando éste (el maquinismo) llega al dominio final, cuando se impone a todo, entonces ya no hay condiciones para percibir aún propiamente el encantamiento y oponerse a él. El hechizo de la técnica y sus progresos, que permanentemente se aventajan entre sí, son sólo un signo de este encantamiento. Estamos impelidos al cálculo, a la utilización, a la manejabilidad.”¹⁰⁶

Lo gigantesco como tal es lo incalculable. Pero en verdad, lo gigantesco mismo “...surge del disimulo de una carencia y coloca este disimulo en la apariencia de una publicación sin obstáculos de una posesión (...) Lo gigantesco no conoce nunca la abundancia, lo inagotado in-agotable, por ello también lo simple tiene que permanecerle rehusado. Pues la simplicidad esencial surge de la plenitud y su dominio. Lo gigantesco aniquila la simplicidad de los cuatro.

En síntesis, no se trata de lo gigantesco como de lo objetivo representable de un “cuantitativo” ilimitado, sino de la cantidad que ha devenido cualidad.¹⁰⁷ La “simplicidad” de lo gigantesco es sólo una apariencia que debe ocultar el vacío; pero cuando el vacío del ser no puede ser experimentado como tal, nunca es posible llenarlo, salvo con la organización y el aseguramiento. La técnica no sabe que está ella misma referida al vacío del ser ni que su finalidad es la organización de la carencia.¹⁰⁸

¹⁰⁶ *Ibidem*, pp. 111 y 112.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 120.

¹⁰⁸ HEIDEGGER, M., (1994) “Superación de la Metafísica”, ob.cit., p. 86.

Capítulo 5

De la hegemonía del pensamiento calculador hacia el otro inicio del pensar: el camino del arte

Con el tema de la técnica que comenzamos a plantear en el capítulo anterior hemos ingresado a uno de los tópicos insoslayables en el tratamiento de la cuestión ecologista y asimismo del pensamiento de Heidegger. Es el momento entonces de presentar otros aspectos vinculados a la cuestión de la técnica y a su destino planetario. El recorrido tiene previsto los siguientes apartados: 5.1 *El pensamiento calculador o “El llamado de la técnica”*, 5.2 *El pensamiento meditativo: Gelassenheit y Besinnung*, 5.3 *La reflexión sobre la obra de arte. Las nociones de tierra y mundo*, 5.4 *La disposición para el Ereignis o la posibilidad de una nueva alianza entre los humanos y la tierra*. El primero está dedicado a presentar la oposición entre pensamiento calculador y pensamiento meditativo que formula el “último” Heidegger con la intención de dar cabida al “otro comienzo del pensar”. Se trata de una oposición decisiva porque en ella están en juego el peligro (el dominio incondicionado del ser humano sobre la tierra) y –destaco la conjunción– la salvación (el dejar-ser tierra a la tierra y mundo al mundo, permitiéndoles morar en su esencia). El “dejar-ser” es un modo del “salvar”. El peligro y la salvación moran juntos en la esencia de la técnica. Una vez planteada la oposición entre ambas modalidades de pensamiento se ve con más claridad la íntima relación que guarda el pensamiento meditativo con la mística eckhartiana y el pensamiento oriental (al menos en sus vertientes taoísta y budista). El pensamiento meditativo conduce al campo de la obra de arte, entendida ésta como puesta en obra de la verdad. Así, el combate entre el mundo y la tierra, las dos dimensiones esenciales de la obra de arte, viene a testimoniar el

eterno juego de ocultamiento y desocultamiento del ser. Ya en el campo del pensamiento meditativo se hace presente la noción heideggeriana de *Ereignis* (acontecimiento propicio). El acontecimiento propicio corresponde en este contexto a la posibilidad de realizar una nueva alianza entre el ser humano y la tierra.

5.1 El pensamiento calculador o “El llamado de la técnica”

Si parafraseamos a Jack London podríamos hablar del “llamado de la técnica” en el marco de las ideas heideggerianas sobre este tema, en cuanto la técnica es vista como una vocación que nos reclama y de la que no podemos sustraernos. La técnica llama a través de un pensamiento y un lenguaje específicos: el calculador. El habla “habla” de la era de la im-posición de la técnica en la publicidad y en las habladurías, donde las palabras “valen” conforme ellas puedan convertirse en noticia o dato computable. Dicho de otro modo, el lenguaje que responde al llamado de la técnica deviene información mercantilizada. La palabra impersonal, anónima, el “se” (*Man*) del que habla Heidegger convierte la lengua en lenguaje-objeto, lenguaje-mercancía. Por eso, el pensamiento calculador requiere de la medición exacta y del control estadístico.

Mientras el cálculo y la matematización fueron decisivos en la ciencia moderna, el último estadio de su desarrollo se caracteriza por la cibernética y la informática, que reduce el ente a información codificable y juega con lo real como modelo computacional.¹ El salto informático ha hecho posible la sociedad digital de la comunicación. La tecnología digital ha penetrado todos los ámbitos de la vida, aún los más privados. Las sociedades contemporáneas se configuran a partir de

¹ WIENER, N., (1985) *Cibernética o el control y comunicación en animales y máquinas*, Barcelona, Tusquets.

los medios masivos de comunicación de un modo que no conlleva necesariamente mayor conciencia y transparencia. Por el contrario, suelen producir un efecto de aplanamiento del lenguaje y una visión estereotipada de las cosas siempre funcional a la demanda de un mercado mundial cada vez más autista.

La palabra que no responde al llamado de la técnica está en condiciones de ponerse a la escucha de una dimensión más originaria de la existencia, en la que todavía vive la experiencia de lo sagrado. La condición poética de la lengua es, en este sentido, salvífica. Porque en la poesía la palabra se eleva por encima de los límites de la empleabilidad y escapa, de ese modo, a la inautenticidad del “se”.

Una concepción técnica de las cosas, en el sentido que Heidegger le otorga a esta palabra, puede estar también en la filosofía, en la literatura o en cualquier experiencia estética. La técnica, como dijimos anteriormente, descubre un modo de estar en el mundo. Y en cualquier lugar que nos situemos, ese modo tiene una estructura lingüística. En el análisis del lenguaje se ve claramente aquello que sostiene que la esencia de la técnica nada tiene que ver con el despliegue de aparatos y dispositivos. Más bien, son éstos la consecuencia y no la causa.

Para ver cómo la técnica puede invadir aun la narrativa, viene a cuento un texto de Jean Paul Sartre acerca del rol de la literatura y de los críticos literarios en las sociedades del siglo xx. Sartre observa que los críticos literarios ya no aprecian las obras sino que más bien calculan su importancia política, su eficacia y su rendimiento económico. Y agrega casi proféticamente: “desde que aprendan a usar las estadísticas, la disciplina de estos hombres efectuará rápidos progresos”.² La técnica actúa sin necesidad de máquinas ni dispositivos, actúa como fuerza que impulsa el control y el dominio de todas las cosas y procesos naturales o culturales.

² SARTRE, J.P., (2007) *¿Qué es la literatura?*, Buenos Aires, Losada, p. 42.

La hermenéutica heideggeriana de la lengua natural es sin duda uno de los rasgos más originales de su obra. Heidegger supo ver a través de ciertas expresiones todo un destino. De esto dan cuenta no sólo sus especulaciones etimológicas sino la fina observación para extraer de la lengua natural los signos del presente. Solía citar el ejemplo de la denominación “era atómica”. Usualmente se cree que esta expresión contiene sólo la referencia a la época que nació con el siglo xx. Según Heidegger, lejos de ser un mero nombre como otro cualquiera, se devela en él prístinamente el espíritu de una época signada por la conciencia científica. Por eso, la expresión “era atómica” es en sí misma un acontecimiento (*Ereignis*). En el decir “era atómica” se desoculta una particular relación entre saber, poder y verdad. Heidegger subraya que es la primera vez en la historia humana que una época es interpretada a partir de la “impelencia” de una energía natural y de su puesta a disposición. Con “era atómica” se habla del tiempo donde no hay “misterio ya para lo uno y lo simple”.

La era atómica está dominada por la prevalencia de la interpelación y la exigencia que amenaza con avasallarnos a través del principio del fundamento suficiente que hay que emplazar.³

La ciencia tiene por misión ofrecer la razón suficiente de todo cuanto existe. Heidegger vincula la exigencia del principio de razón suficiente que guía la actividad científica con la pérdida del suelo natal en los siguientes términos:

La exigencia de entregar y em-plazar fundamentos amenaza todo cuanto les es *heimlich* al hombre, privándolo de todo suelo y fundamento que le permita echar arraigo, es decir privándolo de aquello de donde ha crecido, hasta ahora, toda era grande de la humanidad, todo espíritu que ha abierto nuevos horizontes para el mundo, toda acuñación de la figura humana [...] hay una correlación, un juego enigmático entre la exigencia de emplazamiento del fundamento y la retirada del suelo natal [...] la

³ HEIDEGGER, M., (1991) *La proposición del fundamento*, (trad. Félix Duque y Jorge Pérez De Tudela), Barcelona, Odós, p. 191.

interpelación en pro de la entrega del fundamento suficiente de todo lo representado habla en aquello que ha llegado a estarnos enfrente como sujeto, hoy día, bajo el nombre de átomo y de energía atómica...⁴

Otras expresiones lingüísticas muy representativas de la imposición de la técnica que han ingresado al lenguaje cotidiano de manera totalmente acrítica son: “recursos humanos”, “recursos naturales”, “*think tanks*” y “gestión del talento”, entre otros. Los “recursos humanos” se identifican con “elementos disponibles”, como si los humanos formaran parte de algo así como un *stock* inventariable. Por su parte, “recursos naturales” reafirma el rol de servidora siempre disponible que se le asigna a la naturaleza; mientras que los *think tanks* o “tanques pensantes” señalan una unión inquietante entre máquinas de guerra y pensamientos –muy usada por el *establishment* norteamericano. Por último, “gestión del talento” pretende hacer lo que no puede ser hecho, lo que sólo puede ser dado. Éstas y muchas otras más nos hablan del mismo proceso de transformación de lo real en *Bestand*. El horizonte del pensar calculador coincide con la hegemonía del “se”, “se dice”, “se hace”, “se piensa”, pues no busca más que la adecuación a los dictados del público y del mercado. El saber calculante está alentado por una insatisfacción esencial que no se supera al cerrar respuestas aunque corra presuroso a poner sus resultados al resguardo del asombro y la ignorancia. Se trata aquí, una vez más, de la diferencia entre *logos* y *ratio* o, dicho de otro modo, del abismo que media entre la sabiduría y la inteligencia.

Desde que el hombre se ha tornado, a lo largo de los últimos siglos, cada vez más ingenioso y astuto, de manera que nada se le escapa, el respecto para con lo conforme a esencia está también cada vez más cegado o, lo que todavía es más rico en consecuencias, comprendido en el cálculo de lo calculable (...) El hombre opone obstinada resistencia a la exhortación de lograr lo conforme a

⁴ *Ibidem*, pp. 65 y 69.

esencia por vía del recuerdo interiorizante y de aprehender el fundamento.⁵

Tiempos y lenguajes indigentes que el ser humano, de acuerdo al diagnóstico de Heidegger, no está aún en condiciones de ver ni de admitir.⁶ Porque la técnica es hechizante, capaz de opacar el sin sentido más profundo tras el brillo rutilante de sus conquistas. Recordemos lo que dice Heidegger acerca del nihilismo y su coexistencia con el estándar de vida más alto, precisamente porque la esencia de la técnica infunde la ilusión de un poderío progresivo y totalizador.

Como vimos, hasta el talento entra dentro de las cosas “hacibles”. Los éxitos de la empresa científico tecnológica parecen asegurarnos contra toda indigencia y esto es posible en virtud de que la autocerteza se hace insuperable y todo pasa a ser tenido por calculable, hacible o reproducible. En el núcleo del imaginario tecnocientífico, como vimos más arriba, se encuentra la convicción de que todo puede ser producido.

¿Acaso no ha alcanzado el ser humano casi todo lo que su voluntad se ha propuesto? Ha logrado sustituir la naturaleza y crear un mundo cada vez más artificial, cada vez más a su medida, librando una lucha infatigable, que aún continúa, para comprimir el espacio y el tiempo a su antojo. Y todo gracias a la tecnología. Por eso, la era de la técnica es la era de la ausencia de la indigencia. Heidegger entiende, por el contrario, que es allí cuando desde el más profundo ocultamiento la indigencia se hace suma. Pero la indigencia no es una mera negación. La indigencia debe transformarse en auxiliadora y prepararnos para otro modo de pensar, un pensar que el filósofo llamará “meditativo”. El

⁵ HEIDEGGER, M., (1989) *Conceptos fundamentales*, (trad. Manuel E. Vázquez García) Madrid, pp. 32-33.

⁶ HEIDEGGER, M., (1994) *Serenidad* (trad. Yves Zimmermann), Barcelona, Odós, p.18. También desarrolla el tema de la ausencia de pensamiento meditativo y señala la gravedad que implica el no advertir esta ausencia en obras como (1972) *¿Qué significa pensar?* (trad. Haraldo Kahnemann), Buenos Aires, Nova, p. 11, y en “¿Para qué Poetas?”, en (1997) *Caminos de Bosque* (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte) Madrid, Alianza, pp. 241 y ss.

despertar de esta indigencia es la primera remoción del ser humano a un “entre” que Heidegger sitúa entre los mortales, la tierra, los divinos y el mundo. El “entre” no es ninguna “trascendencia” con referencia al ser humano sino, por el contrario, el “entre” debe ser comprendido como una comarca a la que el ser humano pertenece como fundador y cuidador, en tanto como ser ahí es acaecido-apropiadamente por el ser [*Seyn*] mismo.

El abandono del ser, que es otro modo de referirse a la época del nihilismo, se anuncia a los oídos de Heidegger de muchas maneras: la huida de los Dioses; la muerte del Dios moral cristiano; el encubrimiento de la indigencia detrás de los descubrimientos científicos, invenciones, industria y máquinas; el des-arraigo; la masificación; la incapacidad de meditar, la impotencia de la verdad. El gran peligro supremo reside en que el emplazamiento de la técnica, en tanto es vivenciado como abundancia y no como carencia, trae consigo el ocultamiento más grande porque oculta su esencia y no se muestra como el peligro que es. Pero el olvido del ser no es una pura negatividad. Por el contrario, el olvido indica que él también, como el rehúso, pertenece al ocultamiento y por ello a la esencia de la verdad. En el peligro se hace posible esa torsión del olvido del ser, precisamente porque el peligro es la época (*Epoche*) del Ser que esencia como disponibilidad.

Cuando se vislumbra el peligro ya estamos en condiciones de dar el salto de lo entitativo y pensar la esencia de la técnica más allá de lo óntico. Preguntamos por el lugar del peligro. Heidegger responde algo inquietante: “En tanto que el peligro es el Ser mismo, lo hay en ninguna parte y por todas. El peligro no tiene ningún lugar como algo distinto de él mismo. Él mismo es el paraje sin-lugar de todo presenciar.”⁷

Si la esencia de la técnica, la im-posición como el peligro en el Ser, es el Ser mismo, entonces jamás se podrá dominar a la técnica, ni

⁷ HEIDEGGER, M., (1993) “La Vuelta”, en *Ciencia y Técnica* (trad. Francisco Soler), Santiago de Chile, Editorial Universitaria, p. 148.

positiva ni negativamente, mediante un mero hacer humano, puesto por sí mismo. La técnica, cuya esencia es el Ser mismo, jamás se puede superar por el hombre. Esto significaría que el hombre sería el Señor del Ser. ⁸

Wo aber Gefahr ist wächst/ Das Rettende auch. Donde hay peligro, allí crece lo salvador. Las conocidas palabras de Hölderlin, del Himno “Patmos”, son recuperadas por Heidegger en el contexto de su meditación sobre la técnica. Lo salvador, que como vimos tiene que ver con el dejar-ser, ha de consistir en llevar a cabo otra experiencia del pensar y del actuar, ajena al constructivismo de la ciencia.

En la esencia del peligro se oculta la posibilidad de una vuelta, en la que el olvido de la esencia del Ser se gire de tal manera que con esta vuelta, la verdad de la esencia del Ser ingrese propiamente en lo ente (...) En la esencia del peligro esencia y habita una gracia, a saber, la gracia de la vuelta del olvido del Ser hacia la verdad del Ser. ⁹

La esencia de la técnica es el desafío frente al dominio del mundo y la explotación de la naturaleza. La inmersión total en el mundo de la manipulación y control tecnológicos puede ser también una respuesta posible del pensar al envío del ser. Pero no debe ser la única. También es posible responder a aquella fuerza colonizadora con un pensar meditativo que ya no va en pos de la objetivación universal de la realidad. Eso intenta el pensar meditativo al saltar por fuera del principio de razón suficiente que la razón tecnología ha implantado en el pensamiento.

Sólo un pensar que se entiende a sí como acogida del ser y no como consumación de su olvido responde a su requerimiento. Pensar es así, sencillamente, corresponder a la apelación (*Zuspruch*) del ser, que es lo absolutamente digno de ser pensado (*Denkwürdiges*). ¹⁰

⁸ *Ibidem*, p. 144.

⁹ *Ibidem*, pp. 147-149.

¹⁰ RODRÍGUEZ, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, p. 174.

Porque lo salvador está ya en el peligro, lo salvador no vendrá de ningún otro lugar que de la misma tradición occidental de la que proviene la técnica. En el reportaje póstumo que el filósofo concedió por única vez a los medios de comunicación, más precisamente a la revista *Der Spiegel*, expresa su convicción de que sólo a partir del mismo mundo del que ha nacido el mundo técnico moderno puede prepararse una conversión. Es un error sostener que vendrá por cosas tales como la adopción del budismo Zen o cualquier otra tradición oriental. Que la salvación es inmanente al peligro y que ella no puede estar por fuera de él significa que será desde la misma imposición, que amenaza al ser humano con la pérdida de su esencia y lo confina a un presunto único modo de desocultamiento, desde donde puede manifestarse el ser y el humano abrirse a lo otorgante (*Gewährende*).

La esencia del hombre tiene que abrirse primeramente a la esencia de la técnica, lo que, destinalmente, es algo completamente distinto que el proceso de que los hombres afirmen y fomenten a la técnica y sus medios.¹¹

Antes de continuar es preciso atender al sentido del verbo “salvar” (*retten*) en el pensamiento heideggeriano. Heidegger afirma: “salvar significa soltar, liberar, libertar, cuidar, albergar, tomar en custodia, resguardar”.¹² Lo auténticamente salvador es lo guardante, la guardianía. Ninguno de los sentidos que definen a “salvar” se halla en la esencia del saber científico moderno. Para que la ciencia sea lo que es no puede dejar-ser a las cosas, debe interrogarlas metódicamente. Por eso, en la investigación científica el ente deja de ser tomado como una cosa de uso y es convertido en cuerpo material que está ahí delante y debe ser inquirido y requerido en sus pliegues más profundos. Aquí lo grave es que la ciencia marca la pauta de lo que el ente es y de cómo es, de su constitución o estructura, en última instancia, de su realidad. Luego del proceso de conversión del ente en

¹¹ Véase “La Vuelta”, en *Ciencia y Técnica*, ob.cit., p. 145.

¹² *Ibidem*, p. 148.

objeto, éste es interrogado en sí mismo acerca de su ser y en el marco de un diseño de confirmación experimental previamente concebido para obtener la respuesta deseada. De modo que la interrogación toma la forma del experimento, es decir, la construcción de un proceso natural bajo determinadas circunstancias medibles. En todo experimento lo esencial no es tanto la observación sino la interpretación de lo observado. Lo observado viene recortado por la pregunta que previamente hemos formulado y para responderla hemos creado el experimento, para confirmar si nuestra presunción es o no verdadera.

El hombre de esta tierra se ve desafiado por el dominio incondicionado de la esencia de la técnica moderna y por la propia técnica a ocupar el mundo entero como si fuera un soporte uniforme asegurado por una suprema fórmula universal y por ende completamente calculable.¹³

La proyección científica descansa sobre una determinada comprensión del ser que considera que el ser se muestra en su verdad a través del procedimiento metódico que ella misma diseña. Preguntamos junto a Heidegger, ¿y si fuera precisamente a esta mirada a la que más se oculta la esencia de la Naturaleza?

La afirmación de que a la naturaleza le gusta esconderse (Heráclito), la caracteriza no sólo con respecto a la posibilidad de ser conocible, sino en cuanto a su ser. No es sólo su surgir a la claridad, sino también su ocultarse en la oscuridad, es el abrirse de la flor hacia el sol lo mismo que el arraigar en la profundidad de la tierra.¹⁴

La cultura occidental dominante del presente confirma los diagnósticos heideggerianos. En efecto, se expande el predominio de este pensar que aunque no opere con números ni con calculadoras electrónicas es en su esencia “cálculo, planificación, investigación y organización”. Y porque reúne estas características se trata de un pensamiento cuyas

¹³ HEIDEGGER, M., (2005) “La Tierra y el Cielo de Hölderlin”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (trad. H. Cortés y A. Leyte), Madrid, Alianza.

¹⁴ GADAMER, H.G., (2002) *Los caminos de Heidegger* (trad. Angela Ackermann Pilári), Barcelona, Herder, p. 105.

exigencias son perentorias. Estos síntomas son los que el filósofo francés Félix Guattari relaciona con lo que denomina “capitalismo mundial integrado”. Este proceso se da gracias a la expansión de las infinitas posibilidades de la información. El siglo xx es el siglo donde se da el traspaso de las estructuras de producción de bienes y servicios hacia las estructuras productoras de signos, sintaxis y subjetividad, controladoras de los medios de comunicación, la publicidad, los sondeos, etc.¹⁵

El poder de la técnica se ejerce sobre la naturaleza y en las sociedades actuales a través de la planetarización y simultaneidad de la información. El pensar calculante extiende cada vez más sus dominios en el afán de asegurar la renovación incesante de datos y hacer de ellos una mercancía siempre disponible. Existe, sin embargo, una frontera infranqueable para la técnica: no pertenece a la técnica misma iluminar los criterios seleccionadores para no sucumbir al caos de datos infinitos. Por eso, el ser humano quedaría indefenso y librado a la prepotencia de la técnica si sólo puede hacer la experiencia calculante del ser y del pensar.

El ser humano sólo alcanzará la proximidad de lo salvador cuando decida adentrarse en el corazón mismo de la técnica, en su esencia, en su verdad; cuando advierta que la voluntad de saber señala un aumento de la voluntad de poder en el sentido de dominio. La técnica da curso y hace posible la realización de una voluntad de conquista del “mundo de la vida” por parte del maquinismo. Heidegger concluye que el ser humano no alcanzará lo que salva mientras prosiga ciegamente la marcha de la técnica o la considere como lo diabólico en sí.

Sólo si el hombre, en cuanto postor del Ser, aguarda la verdad del Ser, puede él esperar un advenimiento del destino del Ser, sin caer en el mero afán de saber.¹⁶

¹⁵ GUATTARI, F., (2000) *Las tres Ecologías* (trad. J. Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta) Valencia, Pre-Textos, p. 42.

¹⁶ HEIDEGGER, M., “La Vuelta”, en *Ciencia y Técnica*, ob.cit. p. 148.

Se trata de asumir que el emplazamiento y la solicitud no son los únicos modos del desocultamiento. Si la referencia tecnocientífica se absolutiza, como es la tendencia de la civilización mundial, se impide la referencia originaria al ser. La tarea del pensamiento debe contribuir a que permanezca el juego unitario de la cuaternidad. La lucha por el dominio científico-técnico del mundo no sólo es peligrosa por la dimensión de las fuerzas actuantes, sino porque en el fragor de esta lucha no hay lugar para interrogarse por los derechos y los límites de la acción humana.

Hay cada vez más preguntas que indagan por un procedimiento, por la obtención de resultados, es decir, preguntas que interrogan por el “cómo”, y esto en todos los ámbitos. Desde cómo triunfar en los negocios hasta cómo ganar amigos. El lenguaje natural es el gran maestro a la hora de señalarlos el derrotero de la mentalidad tecnicista.

5.2 Pensamiento meditativo y obrar esencial

El tema del pensamiento meditativo está estrechamente ligado a la concepción del lenguaje, del mismo modo que su noción del obrar (*Handeln*).

El pensar es el auténtico obrar (*Handeln*), si obrar quiere decir ayudar (*an die Hand gehen* = ir de la mano de) a la esencia del Ser. Esto dice: preparar (construir) a la esencia del Ser en medio de lo ente aquel paraje, en el que él y su esencia se trae a lenguaje.¹⁷

El tema del lenguaje exige algunas aclaraciones fundamentales, nos referiremos a ellas en profundidad en el capítulo siguiente y en el marco general del pensamiento meditativo. Pero adelantamos que para Heidegger el lenguaje no es equiparable a una expresión del

¹⁷ *Ibidem*, pp. 146-147.

pensamiento o del sentimiento, el lenguaje no pertenece a la subjetividad como una posesión suya, entre otras. En última instancia, no es el ser humano quien habla sino más bien es el ser que habla por el ser humano, que habla precisamente como lenguaje. El lenguaje es aquella dimensión de la condición humana, dentro de la cual la esencia humana puede corresponder al Ser, a su vocación, y en ese corresponder, puede pertenecer al Ser. Esto es lo que sostiene, en parte, la famosa aserción de la *Carta*: “El lenguaje es la casa del ser.”

Hacer una experiencia (*Erfahrung*) con el lenguaje significa alcanzar algo a través de un camino, pero de tal manera que ese algo termine por tumbarnos y transformarnos. El camino no parte de nuestra iniciativa sino que pertenece a la región que otorga caminos y deja llegar nuestra esencia adonde ella pertenece y donde ya estamos. Se trata entonces, no de determinar nosotros la esencia del lenguaje, en una relación de sujeto y objeto, sino de ingresar en lo que ya somos, lenguaje, para escuchar el lenguaje de su esencia. No se trata de una nueva visión del lenguaje sino de aprender a habitarlo.¹⁸ Para ello es preciso que el pensamiento opere un viraje hacia la meditación.

Heidegger plantea que para superar la metafísica (claro está que no hay que entender esta superación en sentido hegeliano) es preciso dar un paso atrás con el pensamiento, un paso hacia el ser mismo. La superación de la metafísica requiere ser pensada en el horizonte de sentido de su planteo histórico, para el que el pensar es respuesta al acaecer del ser. Acaecer que marca épocas. La del fin de la metafísica ha comensado. El pensamiento posmetafísico se sitúa más allá de toda objetivación del ente y olvido del ser e intenta poner de manifiesto el máximo peligro de la sistematización total a través de las tecnociencias. Lo grave del dominio tecnocientífico no es tanto su potencial destructivo como el hecho de que habiéndose sustraído el ámbito

¹⁸ Cfr. PICOTTI, D., *Cuestiones contemporáneas. Perspectivas heideggerianas*, Tercer informe, Academia Nacional de Ciencias, Centro de Estudios Filosóficos, Bs.As., 1994.

originario de ser carece de la posibilidad de determinar sus límites y derechos.

El pensamiento meditativo está separado del saber científico o pensar calculador por un “abismo sobre el que no se puede tender ningún puente”.¹⁹

Desde las ciencias al pensar no hay puente alguno sino sólo un salto. El lugar al que éste nos lleva no es sólo el otro lado sino una localidad completamente distinta. Lo que se abre con ella no se deja nunca demostrar, si demostrar significa esto: deducir proposiciones sobre un estado de cosas desde presupuestos adecuados y por medio de una cadena de conclusiones.²⁰

Se trata de un pensamiento que pertenece a una “región” o “comarca” en la que no rigen leyes, ante todo porque este pensamiento no cree ser “lo otro” de un ámbito dado y susceptible de ser explicado por leyes. Pero además, porque no hay allí método ni objeto, si por método y objeto entendemos el proyecto racional y la representación conceptual implantada a las cosas respectivamente.²¹ Este pensamiento entonces tiene que rechazar la relación “hombre-mundo” entendida como una relación de “sujeto-objeto”. Ser humano y mundo no pueden escindirse aun sin perder sus diferencias. El ser humano está abierto al mundo; el mundo es su apertura porque él es el único ser al que le pertenece esencialmente el proyectar un mundo, y en esa relación se realiza también a sí mismo. Otra forma de decir esto es la que plantea la distinción entre pensar y saber, dos mandatos de la cultura occidental que no dicen lo mismo. Mientras que “pensar” es el ponerse a la escucha y dejar-se ser interpelado por el ser, aun cuando en esa interpelación no se tenga nada que decir, el “saber”, por el contrario, no es un ponerse a la escucha y, por lo tanto, un co-responder sino una construcción y una ingeniería de explicaciones, de definiciones y de

¹⁹ Véase HEIDEGGER, M., (1994) *Conferencias y artículos* (trad. Eustaquio Barjau), Barcelona, Odós, p. 117.

²⁰ *Ibidem*, p.117.

²¹ Véase HEIDEGGER, M., *De camino al habla* (trad. Yves Zimmermann), Barcelona, Odós, pp. 160 y ss.

leyes que buscan medir y controlar lo real: objetivo principal del saber científico tecnológico. Al técnico poco puede interesarle la comprensión de las cosas por ellas mismas o por la comprensión misma. Lo que el técnico debe buscar es el éxito en el ajuste de la realidad a un determinado esquema. No importa lo ajeno que pueda ser el esquema respecto de la cosa misma.

En síntesis, ni el “querer saber” ni el “querer explicar” pueden formar parte del pensamiento meditativo, cuyos caminos se resisten al cálculo, la planificación y el aseguramiento. Cuando se ingresa a la región del pensamiento meditativo se entra a un lugar donde “*nada está claro*”, pero, sin embargo, “*todo es significativo*”.²²

La meditación pertenece al otro inicio del pensar. Para que ella pueda realizarse debe haber una disposición anímica fundamental. Este temple anímico es el que Heidegger denomina con la palabra: *Gelassenheit*. Se traduce usualmente por “serenidad”. El traductor español Raúl Gabás opta, sin embargo, por “desasimiento”. Aquí intentaremos mantener esta última interpretación, que consideramos más completa de los sentidos implícitos en el vocablo alemán y, especialmente, en el que le atribuye Heidegger.²³ *Gelassenheit*, junto a otras muchas palabras conductoras de la filosofía heideggeriana, tiene un significado que no puede ser derivado del uso natural del término. Tengamos presente el estilo de Heidegger: remarcar los componentes de las palabras (momento analítico) y luego formar una nueva significación (momento sintético).

Gelassenheit contiene el verbo *lassen* (ceder, soltar, dejar). Son compuestos de este verbo: *gelassen*, *einlassen*, *zulassen* (dejar, dejar entrar y conceder o admitir, respectivamente). En español, “serenidad”, contiene en gran medida estos significados pero quizá “desasimiento” o

²² *Ibidem*, p. 150.

²³ Seguimos en este punto la indicación que Raúl Gabás introduce en la traducción del libro de R. Safransky sobre Heidegger ya citado.

“desprendimiento” tienen la ventaja de poner de manifiesto la impronta eckhartiana que encierra la elección de esta palabra.²⁴

Como apuntamos en el párrafo precedente, *Gelassenheit* es la forma sustantivada de *lassen*. En los textos de Heidegger aparece ligada sobre todo a los significados que aportan el adjetivo y adverbio *gelassen*. Yves Zimmermann da cuenta de la dificultad de volcar este vocablo al español señalando que para comprender sus alcances se debe buscar un sentido deconstructivo común en una serie de términos que en nuestra lengua no poseen raíces comunes, a diferencia de lo que sí ocurre en la lengua alemana. Estos términos son los siguientes: *gelassen* (sereno, dejado); *einlassen* (introducir, dejar entrar, insertar); *eingelassen in* (radicado en, inserto, introducido, involucrado en); *sich einlassen* (comprometerse, arriesgarse para/con, introducirse, involucrarse); *ablassen* (desistir, dejar de); *überlassen* (confiar a, entregar, ceder); *loslassen* (soltar, desasir, liberar); *zulassen* (conceder, admitir); *fahrenlassen* (abandonar, desprenderse de, dejar ir a); *zulassen* (tolerar, permitir, dejar venir). En todos estos casos, los significados que puedan remitir a la idea de “pasividad” son expresamente rechazados por Heidegger, para quien *lassen* apuntaría tanto a un “dejar de” como a un “estar dejado”.

Que el “dejar ser” tiene para el filósofo el relieve de una categoría filosófica quedó claro cuando más arriba hicimos referencia a la imposibilidad que tiene la ciencia para dejar ser las cosas, en tanto cosas que son y no convertirlas en material de experimentación. Insistamos nuevamente con esto: el dejar-ser antecede al interés o a la indiferencia respecto de las cosas. El “dejar” (el “pasar”, la “dejación”, la “dejadez”, el “dejamiento”, la *Lässigkeit* en todos sus matices, la actitud de dejar las cosas a sí mismas no es en absoluto un omitir. Dejar-ser el ente no es una nada. Ciertamente, no hacemos nada para que, por

²⁴ HEIDEGGER, M., *Serenidad*, *ob.cit.* Sobre estos y otros aspectos de la traducción del término *Gelassenheit* al castellano, al francés y al inglés, consultar la *Advertencia* del traductor, Yves Zimmermann.

ejemplo, la naturaleza sea lo que ella es y como lo es. Sin embargo, ese dejar-ser o *sein-lassen* es un “hacer” del tipo más alto y original que quepa concebir y sólo es posible sobre la base de la esencia íntima de nuestro existir, es decir, sobre la base de la libertad.²⁵ En el dejar-ser reside entonces una positividad poderosa.

En el plano cognoscitivo encontramos la actitud contraria al dejar ser en el pensamiento que ha devenido representación. En las primeras lecciones de *¿Qué significa pensar?* Heidegger contrapone meditación y representación y con profunda poesía expresa:

Wenn wir dem nachdenken, was dies sei, dass ein blühender Baum sich uns vorstellt, so dass wir uns in das Gegenüber zu ihm stellen können, dann gilt es allem zuvor und endlich den blühenden Baum nicht fallen, sondern ihn erst einmal dort stehen zu lassen, wo er steht. Weshalb sagen wir „endlich“? Weil das Denken ihn bisher noch nie dort hat stehen lassen, wo er steht. ²⁶ /.../ Si meditamos sobre lo que significa que un árbol en flor se nos presenta de manera que nosotros podamos situarnos estando frente a él, habremos de decir ante todo y finalmente que no hacemos caer el árbol, sino que lo dejamos estar allí donde está. ¿Por qué decimos “finalmente”? Porque hasta ahora el pensar nunca lo ha dejado estar allí donde está.²⁷

Cuando se habla de “dejar-ser” en el orden de cuestiones que venimos planteando, se hace referencia a la necesidad de abandono de la actitud con la que el ser humano occidental se dirige al mundo y a las cosas de un modo cada vez más perentorio: una actitud de cálculo y dominio. “Dejar” es en el marco de la meditación heideggeriana el “estar dejado” en la “comarca” donde se dona la esencia oculta de la verdad, verdad a la cual está “transpropiado” el ser humano. La era en la que el mundo se transforma en un objeto del pensamiento calculador y la naturaleza, por su parte, en una fuente de recursos y energía no puede ser asumida auténticamente, y esto significa que los seres humanos no podrán corresponder a su esencia, si no se opera un giro en el

²⁵ HEIDEGGER, M., (1999) *Introducción a la Filosofía* (trad. Manuel Jiménez Redondo), Madrid, Frónesis, p. 112.

²⁶ HEIDEGGER, M., (1992) *Was heisst Denken?*, Stuttgart, Reclam jun., pp. 28-29.

²⁷ HEIDEGGER, M., (1972) *¿Qué significa pensar?*, ob.cit., p. 46.

pensamiento. Lo más inquietante no es que el mundo se tecnifique totalmente sino que el ser humano no está preparado para esa transformación y, más aún, no podría estarlo mientras piense que el destino de la tecnificación total está en sus manos, que él puede dirigir su rumbo.

¿Cómo pensar el suelo y fundamento de un nuevo arraigo en la tierra? La respuesta a esta pregunta está íntimamente ligada a la distinción entre “pensamiento calculador” y “pensamiento meditativo” que venimos exponiendo. La distinción entre ambas modalidades de pensamiento sólo se hace visible en la época de imposición de la técnica (*Gestell*). Época signada por la instrumentalización de la razón que, al entrar en la cadena de medios y fines, busca asegurarse sus resultados (*ratio*) en el cálculo de un patrón mensurable objetivo.

En la introducción hicimos referencia a las variadas ramificaciones de la ecología (ecopolítica, ecopsicología, etc.) y dijimos que hay una cuyo análisis se vuelve insoslayable: la ecotecnología. Si la tecnociencia recibe todo su vigor de la voluntad de dominio ¿cómo pensar una relación entre tecnología y *oikos* que no sea la de la dominación? La tecnología, a juicio de Heidegger, no genera un equilibrio que resulte de un libre juego de diversidades, sino que más bien produce un aplanamiento de las diferencias. Sin embargo, a la luz de la constelación de nociones que rodean a la noción de *Gelassenheit* es posible hallar el sentido de aquella expresión controvertida. La “fórmula” completa que propone Heidegger *Gelassenheit zu den Dingen* El decir un sí y un no simultáneos al mundo tecnocientífico nos libera la posibilidad de una relación con los productos del mundo técnico diferente de las comúnmente practicadas y que, en última instancia, suponen sometimiento y falta de libertad. El dejar-entrar en nuestra cotidianeidad los objetos del mundo técnico es, a la vez, un dejar-fuera. Los dejamos estar como cosas que no son nada en absoluto, sino que permanecen referidas a algo superior.

Sobran los ejemplos para argumentar que ya no es posible pensar la preservación de la tierra para las generaciones futuras sin que en ello no participe la tecnología. Tomemos por caso uno de los dispositivos tecnológicos actualmente creado para mitigar el fenómeno de la desaparición de muchas especies animales y vegetales. Ciertamente, no sólo el cambio climático es responsable de ello; también las guerras ponen en peligro la supervivencia de toda forma de vida en muchas regiones del planeta. Frente a esta situación, técnicos y científicos han creado un “arca de Noé” vegetal (también llamada “arca del fin del mundo”) que ha sido inaugurada en el Círculo Polar Ártico. Se la conoce como la Bóveda Global de Semillas de Svalbard. Con ella intentan garantizar la supervivencia de semillas de los principales cultivos. La cámara puede albergar 4,5 millones de muestras de distintas semillas y 2000 millones de simientes y ha sido impulsada por el Fondo Mundial para la Diversidad de Cultivos (GCDT) y el Banco Genético Nórdico. Se conservarán semillas de casi noventa cultivos (alfalfa, espárrago, cebada, acelga, zanahoria, lenteja, tomate, cebolla, papa, espinaca, trigo, arroz; se trata de variedades poco frecuentes o tipos tradicionales producidos en países en desarrollo). Las semillas permanecerán almacenadas a 18° bajo cero para asegurar una baja actividad metabólica y su perfecto estado de conservación. La bóveda está situada a 130 metros de profundidad en la ladera de una montaña en una isla del archipiélago noruego de Svalbard y cuenta con medidas de seguridad extremas, como que fue construida a más de cien metros sobre el nivel del mar (previendo el derretimiento de los glaciares de Groenlandia o del Ártico), es impermeable a la actividad volcánica, los terremotos y la radiación. Además, posee puertas blindadas, alarmas y sensores para detectar la presencia de osos polares. Incluso cuenta con una estructura de cemento ideada para resistir un eventual ataque con misiles. En su momento, la guerra acabó con los bancos de semillas en Irak y en Afganistán. El archipiélago de Svalbard tiene una superficie dos veces superior a Bélgica y una población de dos mil trescientos

habitantes. Es un lugar en el que no crece nada pero se lo ha considerado un sitio ideal para este propósito porque está aislado pero es accesible, hace frío todo el año y es una zona políticamente estable. En el caso de que todas las fuentes de semillas de este tipo se agotaran o se destruyeran podrán ser extraídas del almacén, salvo que los países donantes, que son los propietarios de las simientes, las requirieran. El diseño del arca estuvo a cargo de científicos y artistas noruegos que han decorado su techo y entrada con espejos y acero, de modo que en verano refleje la luz polar y en invierno tome una tonalidad verde turquesa y blanca que permita hacerla visible a cientos de metros de distancia. El costo de su construcción fue irrisorio -poco más de 9 millones de dólares- y estuvo a cargo del gobierno noruego (ciertamente, el mismo gobierno contra el que hay que luchar cuando se trata de la caza de ballenas).

Félix Guattari es uno de los filósofos que ha considerado explícitamente el tema de la ecología. Sus conclusiones están resumidas en un pequeño ensayo que lleva por título *Las tres ecologías*. Según el pensador francés el ser humano del siglo xx está atravesado por una paradoja que se expresa en todos los órdenes de la vida: a saber, por un lado, la creación incesante de medios tecnocientíficos que resolverían los problemas ambientales y restablecerían el equilibrio de las actividades sociales útiles. Por otro, la incapacidad de las fuerzas sociales y de las subjetividades para operar efectivamente con esos medios. De aquí que, concluye, sólo una ecosofía (es decir, una articulación ético-política entre los tres registros que interactúan en este campo (constituidos por el medio ambiente, las relaciones sociales y la subjetividad) puede ser una alternativa pensante a las posiciones existentes.²⁸

²⁸ GUATTARI, F., *Las tres ecologías*, ob.cit., pp. 8 y ss.

a) *Ecos de la mística eckhartiana y el pensamiento oriental*

No es una tarea sencilla hablar de la influencia que un autor ejerce sobre otro, más aún cuando se trata de confrontar algunos aspectos del lenguaje místico de Meister Eckhart con el lenguaje de la última etapa de la obra de Heidegger. Sin embargo, aunque pertenecen a horizontes de sentido diferentes, pues Heidegger tiene siempre la mirada puesta en el despliegue temporal del ser mientras que el místico la pone en la unión extática con Dios, creemos que podemos señalar algunas correspondencias muy significativas. Comencemos por indicar que Heidegger conoce el pensamiento del místico desde sus primeras producciones. Así lo testimonian varios pasajes de su obra, desde la conferencia de 1915 sobre el concepto de tiempo (*Der Zeitbegriff in der Geschichteswissenschaft*), su escrito de habilitación de 1916, “*Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*”²⁹, y los textos de 1919 sobre Los fundamentos filosóficos de la mística medieval (*Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*). A éstos hay que añadir trabajos de la década del cincuenta como *Die Technik und die Kehre*, *Was heisst Denken?*, *Gelassenheit*, *Der Satz vom Grund*, *Der Feldweg*, entre otros.

Existen términos característicos del lenguaje del místico (*Wesen*, *Grund*, *Abgrund*, *Gelassenheit*, *Abgeschiedenheit*) que guardan una estrecha relación con las nociones rectoras del “último Heidegger”. De hecho, en 1960, dirigiéndose a un grupo de teólogos en Marburgo, Heidegger propuso la siguiente analogía: que el ser es al pensar (meditativo) como Dios es al pensar conducido en el interior de la fe.³⁰

²⁹ HEIDEGGER, M., *Die Kategorien und Bedeutungslehre des duns Scotus*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1916, p. 15, donde dice: “Para arribar a una comprensión decisiva del carácter fundamental de la psicología escolástica, considero que un examen filosófico o, más exactamente, fenomenológico de la mística, la moral tecnológica y la literatura ascética del escolasticismo medieval, resulta especialmente urgente. Sólo por tal camino nos dirigiremos hacia lo que es viviente en la vida del escolasticismo medieval”.

³⁰ *The Later Heidegger and Theology*, eds. James M. Robinson y John B. Coob, Jr., New York, Harper and Row, 1965, pp. 42-43, citado por John D. Caputo, “Meister

Es clara aquí la proximidad entre el vínculo que une a Dios y el alma en la doctrina de Eckhart y el que liga al ser y al *Dasein* en el pensamiento heideggeriano. En términos generales, diremos que Eckhart plantea la relación entre Dios y las creaturas de un modo dialéctico, de manera que si Dios es, las creaturas no son, e inversamente, si las creaturas son, Dios no es. Las creaturas son una pura nada (*ein reines Nichts*). Todo su ser se reduce a ser sostenidas por Dios, como el aire es luminoso cuando resulta atravesado por la luz pero deja de serlo en cuanto ésta desaparece. Dicho en otro giro, las cosas se alimentan de Dios, en cuanto Él es causa de las creaturas. Por eso, Dios no es al modo de las creaturas, la esencia de Dios radica en la *puritas essendi*, en la pureza de ser, y ésta reside en el entender. En cuanto inteligencia, Dios funda el ser y está por encima de él: “en el entender se contienen en germen todas las cosas como en la suprema causa de todas”. En el entendimiento se manifiesta Dios en su absoluta unidad, unidad viviente con tal intensidad que el bullir sobreabundante de su vida en el interior de Sí desborda incluso hasta las creaturas. Tal es el fondo de Dios (*Grund*) donde Él se muestra como *Abgrund*, abismo, fondo sin fondo; es el desierto sin nombre de la deidad, la unidad perfecta donde desaparecen todas las diferencias, anterior incluso a la distinción entre creador y creatura. Dios es nada porque está más allá del ser algo, despojado de todo nombre, desprovisto de todas las formas y libre, abrasado en la ebullición de sí mismo. En este fondo abismal, Dios, aparece como más divino que el Dios creador o salvador, porque Aquél es “sin por qué” (*onhhe warum*) y resulta alcanzado sin por qué”.

Según el místico alemán, el ser humano sólo alcanza a Dios cuando logra desapegarse de las cosas y de sí mismo. *Gelassenheit*, *Abgeschiedenheit* (desapego) son términos comunes en sus escritos. No se trata, sin embargo, de la negación del mundo de la vida sino de que

Eckhart y el último Heidegger. El elemento místico en el pensamiento de Heidegger”, en SCHÜRMAN, R., y CAPUTO, J.D., (1995) *Heidegger y la mística*, Córdoba, Ediciones Librería Paideia, p. 100.

la vida práctica pierda densidad y pueda así despojarse se despoje de su carácter opresor y apremiante. Cuando el ser humano logra el desapego accede al fondo del alma. *Abgeschiedenheit* y *Gelassenheit* son actitudes que se corresponden y ambas tienen que ver con el olvido del ser y el extravío en la patencia del ente. Como dijimos, Eckhart no entendía el abandono como una negación del mundo, tampoco Heidegger entiende la *Gelassenheit* como una mera renuncia a la técnica, sino como un modo diferente de relacionarse con ella y con los entes. No hay evidentemente en Heidegger, como sí aparece en los sermones del místico, la renuncia al propio querer a favor de la voluntad divina.

El pensar del otro comienzo ya no va en pos de una *Ur-sache*, una causa entendida como “cosa originaria” o ente supremo, sino del *Ursprung*, el origen o “salto primigenio”. Eckhart tampoco usa la palabra *Ur-sache* para referirse a Dios, sino *Ursprung*, el abismo original del que emergen todas las cosas. Por su parte, la perspectiva heideggeriana sostiene que la manifestación del *sein* no se da sin la participación del *Dasein*. El *Dasein* es el lugar (*Ortschaft*) del ser. Y si bien el ser no es ninguna hechura humana (Heidegger habla del *sein* en términos de donación (*es gibt sein*), “Ello da ser”), necesita del ser humano para volverse manifiesto.

Como hemos mostrado más arriba, *Gelassenheit* expresa en última instancia un no-querer:

La expresión no-querer significa además aquello que permanece absolutamente fuera de todo tipo de voluntad (...) Por consiguiente, jamás podrá ser realizado ni alcanzado por un querer (...) un no querer, para que a través de éste, atravesándolo, podamos comprometernos (*einlassen*) en la buscada esencia del pensar que no es un querer, o al menos prepararnos a ello.³¹

Precisamente por ello, porque el no-querer del que aquí se trata está más allá de la voluntad, Heidegger sostiene que este temple no puede despertarse desde nosotros mismos. Esto supone entonces que se pone

³¹ HEIDEGGER, M., “Debate en torno al lugar de la Serenidad. De un diálogo sobre el pensamiento en un camino de campo”, en *Serenidad*, ob.cit., p. 36.

en obra desde otra parte (*die Gelassenheit wird also anderswoher bewirkt. Nicht bewirkt, sondern zugelassen*). La serenidad es otorgada, concedida; y lejos de estar enemistada con la acción, oculta un obrar más alto que cualquier gesta del mundo. Más aún, el filósofo enseña que debemos ver este concepto más allá de la diferenciación entre actividad y pasividad. (*liegt die Gelassenheit (...) ausserhalb der Unterscheidung von Aktivität und Passivität.*)

Ni la voluntad ni el pensamiento representador pueden aproximarse a la *Gelassenheit*. No pertenece al ámbito de la voluntad porque no puede ser vista como si se tratara de un hacer, más todavía, para lograrla “no debemos hacer nada sino esperar”.³² En este aspecto, Heidegger se aparta de la concepción eckhartiana donde la serenidad está pensada como rechazo del egoísmo y el abandono de la voluntad propia a favor de la voluntad divina. El “no hacer” y la “espera”, en tanto actitudes, son difícilmente concebibles para el ser humano occidental impulsado precisamente a la acción eficiente y a la lucha contra el tiempo.

En el “no hacer” y en el “estar a la espera” tenemos dos nociones fundamentales del pensamiento asiático en sus expresiones taoísta y budista. De ellas, habla admirablemente el texto de Eugen Herrigel, *Zen en el arte de tiro con arco*.³³ En este punto, se abre un tema de vasto alcance: las conexiones de Heidegger con el pensamiento oriental. Hay vínculos muy significativos entre el pensamiento heideggeriano y algunas de las nociones centrales de la filosofía oriental, como las de “nada”, “vacío”, “no acción”, “recogimiento”.³⁴ Una de las claves para

³² *Ibidem*, p. 41.

³³ HERRIGEL, E., (2003) *Zen en el arte de tiro con arco* (trad. Juan Jorge Thomas), Buenos Aires, Kier.

³⁴ Sobre la relación entre el pensamiento de Heidegger y el pensamiento asiático véase, entre otros, SCHÜRMAN, R., “Tres pensadores del abandono: Meister Eckhart, Heidegger, Suzuki, en SCHÜRMAN, R., CAPUTO, J., (1995), *Heidegger y la mística*, (trad. Carolina Scotto y Sergio Sánchez) Buenos Aires, Paideia; SAVIANI, Carlo, *El oriente de Heidegger* (2004), (trad. Raquel B. García), Barcelona, Herder; VYCINAS, V., *Earth and Gods* (1961), Martinus Nijhoff, The Hague; REINHARD, May, *Ex Oriente Lux, Heideggers Werk unter*

comprender esta cercanía la encontramos en las primeras líneas de *Carta sobre el humanismo* donde el filósofo plantea el equívoco que rodea al concepto de acción (*Handeln*), siempre erróneamente identificado con la provocación de un efecto o con lo que es causa de algo.

La esencia del actuar es el llevar a cabo. Llevar a cabo significa desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ella, "producere". Por eso, en realidad sólo se puede llevar a cabo lo que ya es. Ahora bien, lo que ante todo "es" es el ser. El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esta relación.³⁵

La *Gelassenheit* no sólo está en consonancia con el espíritu eckhartiano del desapego y la renuncia, sino que es solidaria del pensamiento taoísta y su concepción del vacío y de la no acción. En efecto, el pensamiento de la no acción es central para el taoísmo filosófico y en Heidegger cobra un matiz absolutamente original cuando se lo plantea en el horizonte de la noción de *Ereignis*, de la que más adelante nos ocuparemos. Como dijimos más arriba, Heidegger considera que el abandonar las cosas a sí mismas constituye la esencia del obrar. Apuntamos que ya la *Introducción a la Filosofía*, el curso de los años 1928-1929 contiene claves de comprensión para esta noción que aparece recién en la conferencia homónima de 1953. Precisamente, el abandono es la actitud antitética de un pensamiento que, como el occidental, ha establecido como meta la acción eficiente. Contrariamente a esta exigencia, sentencia el Tao: "Practica la no acción, actúa sin actuar, expresando con ello el retorno a la acción espontánea, como la del juego del niño o el movimiento de las olas del mar", para usar dos expresiones con las que se suele hacer referencia al juego ontológico.

La oposición de Heidegger al humanismo (en la que muchos quisieron ver –un poco maliciosamente, a nuestro entender–, un resabio

ostasiatischem Einfluss, (1989), Verlag Wiesbaden GMBH, Stuttgart; PÖGGELER, O., *Neue Wege mit Heidegger* (1992), Alber, München.

³⁵ HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo* (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid, Alianza, p. 11.

del compromiso del filósofo con el nacionalsocialismo) no es más que la explicitación de su crítica al subjetivismo moderno, es decir, en resumidas cuentas, a la imposición del dominio humano sobre todas las cosas. El antihumanismo de Heidegger reside en el rechazo de todo intento de fundar el ser humano en sí mismo y en la comprensión de la realidad sólo a partir de las capacidades o propiedades humanas. De este modo lo interpreta el autor español Ramón Rodríguez en su libro *Heidegger y la crisis de la época moderna*: que el ser humano sólo es ser humano a partir de su radical extroversión hacia el ser y, por consiguiente, a partir de la presencia del ser en él es la idea dominante del pensamiento heideggeriano.³⁶

El pensamiento meditativo no puede identificarse con ninguna teoría ni con ningún esquema ordenador, explicativo o fundamentador de los fenómenos. El nuevo pensamiento o meditación recibe lo que el ser mismo da, se atiende a él, no opera, no busca explicar ni fundamentar. Es una modalidad de pensamiento en la cual el ser humano no es ya el que impone al mundo un modo de ser con el propósito de adaptarlo mejor a su esencia humana.

Otra analogía entre la sabiduría taoísta y la meditación heideggeriana puede hallarse en cómo en ambos casos se comprende la relación ser humano-mundo. Ésta no se concibe como un moldear el mundo a las necesidades del ser humano, al contrario, el Tao enseña que al mundo se lo conquista sólo a través de la renuncia. Encontramos entonces posible interpretar estas palabras en comunión con aquellas con las que Heidegger describe el camino hacia el segundo comienzo de la filosofía, el del *desprendimiento del ser como entidad hacia el esenciarse del ser*.³⁷ El ser es lo absolutamente no disponible para la voluntad de dominio y la capacidad de objetivación humanas.

El nuevo pensamiento salta la barrera de lo meramente humano y se interna en la relación de correspondencia y de reciprocidad entre ser

³⁶ Cfr. RODRIGUEZ, R., *Heidegger y la crisis...*, ob.cit., pp 170 y ss.

³⁷ HEIDEGGER, M., *Aportes...*, ob.cit., pp. 248-250.

humano y ser. Lo humano es entendido aquí como ese ente en el que lo entitativo está constantemente trascendido por el ser y hacia el ser y por eso, podemos decir que si el ser humano habla es porque en cierto modo él mismo es hablado. El lenguaje que corresponde a este pensamiento es un lenguaje del ser en el interior del cual “sucede que hay hombre”. Ser humano y ser son lo mismo de la más abismal diferencia. Dicho en una fórmula: sólo es posible comprender al ser humano en su circularidad con el ser.

b) *Meditación (Besinnung) y rememoración (Andenken)*

Heidegger denomina al pensamiento del otro inicio del pensar como “rememoración en la historia del ser”.³⁸ Si entendemos esta expresión metafísicamente podríamos considerar que se trata de algo así como de una filosofía de la historia de la filosofía o de una reflexión histórica de la filosofía y la lógica de su desarrollo. Pero si pretendemos entenderla desde “el otro comienzo”, su correcta interpretación exige una manera completamente nueva de concebir la historia, el tiempo y la propia filosofía.

La medida para saber si el recuerdo interiorizante del inicio es genuino nunca puede ser determinada a partir de un interés por la reanimación de la antigüedad clásica, sino únicamente a partir de la firme resolución a favor de un saber esencial válido para el porvenir (...) Para ello se precisa de libertad interna, mas también de oportunidad para empezar a experimentar, en suma, por una vez, el modo en que se lleve a cabo una meditación y lo que a ella compete.(...) El pensar objeto de nuestra meditación y sobre el que aquí nos limitamos a meditar, no proporciona ningún provecho, pues bien se echa de ver, incluso, que es un pensar tal que, para ser, no tiene necesidad de <obrar> ni de ser útil. Por eso, en tal pensar somos responsables de nuestra propia libertad.³⁹

³⁸ Analizaremos esta expresión siguiendo el análisis del filósofo chileno Carrasco Pirard aparecidos en www.heideggeriana.com.ar (2003).

³⁹ HEIDEGGER, M., (1989) *Conceptos fundamentales. Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941.* (trad. Manuel E. Vázquez García), Madrid, Alianza, pp 37-38.

Si se llega a superar la separación inicial entre pensamiento y ser, la historia del ser no sería vista ya como algo exclusivamente humano sino como la propia historia del ser, historia en la que se jugaron sus declinaciones, es decir, la verdad. Esto significa que en el pensamiento del otro comienzo, el ser mismo se muestra como rememoración de su propia historia.

Ahora bien, si hay historia del ser, la filosofía de Heidegger tiene indudablemente un lugar y su ubicación en ella está dada porque su pensamiento es el pensamiento de la rememoración de esa historia. El ser mismo es el que ha dejado venir hasta él el pensamiento de la rememoración. A este acontecimiento circular es a lo que Heidegger llama *Ereignis*.

Para que este pensamiento no resulte escandaloso es preciso saltar fuera de la arquitectura lógica occidental; y ello a través de un salto kierkegaardiano, sin mediaciones, sin dialéctica, casi como si se tratara de una conversión, en el estricto sentido religioso de este término. Y sólo así lo que Heidegger plantea después de *Ser y Tiempo* puede ser accesible y decirnos algo. Por eso, las críticas que provienen de las corrientes analíticas de la filosofía están invalidadas desde el inicio, porque quieren leer a Heidegger a través del cristal de una ontología a la que él nunca se adscribió.

Heidegger ha sido siempre un recusador de las divisiones de la filosofía por eso tampoco corresponde rastrearlas en su obra. Pero que clasificaciones como ética, estética, filosofía de la historia, etc., no estén contempladas en su particularidad en el contexto de su pensamiento no debería llevarnos a negar sin más su presencia en gran parte de su obra. Creemos que se pueden hallar todas ellas y, como he intentado demostrar, todas están entrelazadas y articuladas por el pensamiento de la técnica. Ahora bien, el proyecto de pensar la ecología en clave filosófica requiere de todas aquellas dimensiones pues el de la ecología es un problema complejo que involucra a todas.

Tratándose del pensamiento de Heidegger, quizá la más difícil de pensar sea la dimensión de la ética. Para evitar una lectura reduccionista de porqué Heidegger no ha llevado a cabo una reflexión “ética”, es importante tener en claro desde el principio la diferencia que hace entre pensamiento y filosofía y, más precisamente, entre pensamiento meditativo y metafísica. En el marco de esta diferencia tiene lugar el nacimiento de la ética. Heidegger identifica el origen del pensamiento, que no es aún filosofía, con la aparición de los presocráticos. Fueron filósofos como Heráclito y Parménides los que han hecho la experiencia del auténtico pensamiento, es decir, la experiencia de la correspondencia entre ser y pensar bajo la forma de una unidad con el todo. El origen de la filosofía, en cambio, está vinculado con la sofística.

En *¿Qué es filosofía?*, Heidegger describe sobre esta base el origen del pensar y el origen de la filosofía, y es con el nacimiento de esta última que está vinculada la ética. En *Carta sobre el Humanismo*, plantea que la ética aparece por primera vez junto a la lógica y a la física cuando el pensamiento se hace filosofía. Antes de esa época los pensadores no conocían ni lógica, ni ética, ni física. El pensamiento presocrático desconoce la ética como esfera propia y autónoma puesto que se mueve en una región anterior a toda separación entre teoría y *praxis* y, por lo tanto, anterior a toda separación abstracta y unilateral entre lo humano y el ser. Entonces, en el pensamiento de los orígenes no habría una ética porque la experiencia original del ser impide la diferencia entre *physis* y *ethos*; luego, con la transformación del pensar en filosofía sí surge la ética entre otras diferentes disciplinas. En síntesis, según su perspectiva toda ética se mueve necesariamente en los límites trazados por el pensar metafísico.

En el marco del otro pensar que propone Heidegger se produciría un reencuentro con el sentido original del *ethos*, y se reabre con ello la posibilidad de una ética original coincidente con el pensamiento de la verdad del ser. De esta manera, no habría diferencia entre el otro

pensamiento y la ética original puesto que el primero ya sería esta última.

En el otro comienzo del pensar se piensa la unidad entre ser humano y ser, es decir, se piensa al ser humano como ámbito en el que el ser se manifiesta y al ser como verdad en la que el ser humano habita. Este es un pensamiento que no acepta ninguna unilateralidad ni nada de lo que la ética presupone como básico (en tanto pensamiento de la separación) es decir, ni la libertad, la voluntad, la norma, el valor o la finalidad. Pues las realidades a que todos ellos apuntan sólo pueden aparecer dentro de un pensamiento del sujeto o de la subjetividad que lleva necesariamente consigo la unilateralidad de lo humano y no su recusación, que sería lo propio del otro comienzo.

De lo expuesto se desprende que este pensamiento no puede ser ético en el sentido tradicional de la ética metafísica, pues dentro de su espacio, pierde sentido hablar de una diferencia entre su expresión teórica y su expresión práctica, entre una forma ideal y su realidad, entre la utopía y el presente, entre modelos y guías de acción y la acción misma. Todas estas separaciones son reducibles, en último término, a la que es matriz general: entre la “meta” y la “física”.

Si es verdadero pensamiento, es porque ya es síntesis entre lo humano y el ser, él mismo es ya apertura de mundo, fundamento para un nuevo tiempo. De modo que lo humano ya ha encontrado y encontrará en él el albergue de su existencia futura. Como bien expresa el filósofo chileno, “al pensamiento de Heidegger no le está dado el ser ni ético, ni político, y esto, no porque el ser humano que lo ha pensado, por las causas que se quiera, haya renunciado a estas disciplinas o modalidades de acción, sino porque la nueva piedad del pensamiento, que es necesariamente nueva indigencia del ser humano, exige afirmar la unidad y no reiterar la separación. Esa es la razón de fondo, por la cual Heidegger ha evitado la palabra “hombre” y ha acuñado la palabra “ser ahí”, que nombra al ente que somos, pero en la distinción que le entrega el propio ser (...) Que Heidegger haya vivido hasta el extremo la

oscuridad de su tiempo, que haya caído en la más burda tentación y el más ciego entusiasmo frente a los poderes humanos de salvación, que su equivocación le haya costado un quiebre del cual felizmente aprendió más de lo que han sabido aprender sus críticos, y que de todo esto finalmente haya sabido profundizar, hasta llegar al fondo mismo del asunto que el destino le puso delante, eso es lo que podría señalarnos a nosotros, venidos después, el horizonte de la historia a la que pertenecemos. Ante la *hybris* del siglo xx, y ante la ceguera de toda esta época de desenfrenado optimismo y confianza en los poderes de dominio humano, quizás podamos algún día ser capaces de aprender con Heidegger, esa piedad que es el pensar, sin salir del recinto en que impera la tensión de la unidad de contrarios, formada, por un lado, por la extrema indigencia humana, y por el otro, por el extremo poder del ser. Allí, donde según el antiguo enunciado de Parménides, ser y pensar son lo mismo, allí también tiene lugar el prodigio de que la libertad y el destino sean lo mismo”.⁴⁰

La dimensión ética debe ser buscada a través de la rememoración.⁴¹ El pensamiento que se identifica con la rememoración no tiene nada que ver con un argumentar lógico pues sólo en una instancia pre-lógica hace que el ser pueda brillar nuevamente. Rememorar significa pensar “conforme a” y también pensar “después de”. El ser humano escucha y co-responde a la llamada del ser, es el expectante de la voz del ser.

Heidegger descubre una estrecha relación entre rememoración y pensar no fundamentador. Al olvido del ser se opone un pensar capaz de encontrarse con la diferencia, un pensar para el cual el ser sea

⁴⁰*Ibidem.*

⁴¹Dice Heidegger en *¿Qué significa pensar?* ob.cit., p. 136: “El recuerdo dice primigeniamente tanto como recogimiento: el incesante y recogido permanecer en... y esto no sólo en algo pasado, sino de igual manera en lo presente y lo por venir”. Sobre la relación entre pensamiento, gratitud y recuerdo, ver especialmente la Tercera y Cuarta Lección de la segunda parte de la obra citada. Ya en la Primera Lección de la obra, cuando Heidegger reflexiona sobre el poema de Hölderlin *Mnemosine*, aparece la referencia a que ésta es la hija del Cielo y de la Tierra.

irreductible al sujeto y a su capacidad de dominio. En el fondo de la problemática de la superación de la metafísica late un problema ético. Si como decía Nietzsche, la mayor repulsa metafísica se ejerce frente al devenir⁴², la suprema esperanza es, entonces, que el ser humano sea redimido de la mala infinitud, de la repugnancia de la voluntad contra el tiempo y, por extensión, contra todo lo perecedero y terrenal. De esta repugnancia nace el espíritu de la venganza. La venganza, interpreta Heidegger, "...imprime su sello a la manera cómo el ser humano, tal como ha sido hasta el presente, se conduce en general frente al ente".⁴³ En la voluntad de adueñarse y quedarse con las tierras más fértiles no menos que en la impugnación de lo efímero y contingente se manifiesta una violencia frente a lo real de la que sólo una decisión por lo esencial y una meditación interiorizante y no un mero cálculo del ente podrían precavernos.

5.3 La disposición para el *Ereignis* o la posibilidad de una nueva alianza entre el ser humano y la tierra.

En *Identidad y Diferencia* aparece el vocablo *Ereignis* como palabra rectora para iluminar el fin de la metafísica, una palabra que, como afirma el mismo Heidegger, es tan intraducible como *Logos* o *Tao*. Como veremos en lo que sigue, el concepto de *Ereignis* contiene en sí toda una recusación no sólo del subjetivismo sino también del pensamiento sustancialista en cualquiera de sus formas, porque la relación entre el ser humano y el ser es la relación de apropiación recíproca y no ya una relación entre polaridades opuestas que en cierto momento entran en contacto. *Er-eignis* es entonces no sólo uno de los conceptos

⁴² Cfr. HEIDEGGER, M., *Conceptos Fundamentales*, ob.cit., pp. 46-47.

⁴³ *Ibidem*, p. 96

fundamentales para explorar el salto que realiza el pensar meditativo para ir más allá del desarrollo dialéctico, sino que nos permitirá reflexionar sobre la posibilidad de una nueva alianza entre el hombre y la tierra.

Como muchas otras de sus palabras fundamentales, es de difícil traducción. “Evento” (Dina Picotti), “acontecimiento de transpropiación” (Helena Cortés y Arturo Leyte), “acaecimiento propicio” (Félix Duque) y “advenimiento apropiador” (Yves Zimmermann) son algunas de las expresiones con las que se lo traduce al castellano. En todas ellas se intenta destacar el sentido del adjetivo alemán *eignen*, que forma parte de la palabra *Er-eignis*, y que significa lo “propio”, lo “apropiado” o lo “propicio”, para subrayar la correspondencia entre el ser humano y el ser y el juego de “expropiadora apropiación” que la caracteriza. De esta forma se evita que el carácter peculiar de este acontecimiento o evento sea tomado sólo con el sentido de lo que meramente sucede, si bien la palabra “acontecimiento” expresa lo que se produce espontáneamente y lo que acontece se opone a lo que resulta de un proceso o forma parte de un desarrollo continuo.

En la conferencia referida Heidegger define *Ereignis* en los siguientes términos:

Es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica. ⁴⁴

Respecto de la forma adjetivada “apropiador”, si se atiende en ella al sentido del sustantivo y del verbo que contiene, se abre una doble referencia. Por un lado, la que apunta a lo “propio” o “bueno” o “adecuado” a una cosa; por otro lado, la que se dirige al “a-propiar”, en tanto acción que convierte algo en propiedad de sí y para ello “ex-

⁴⁴ HEIDEGGER, M., *Identidad y Diferencia*, ob.cit, p. 89.

propia”. También entra en juego el significado de “propicio” como algo benévolo y favorable, como lo que está dispuesto a conceder un pedido.

En el marco de las consideraciones sobre el habla, el advenimiento “apropiador” o “propicio” es que *el habla habla, el hablar del habla*. Esta frase nos suspende sobre un abismo *Ab-grund*. El desafío es poder mantenerse en ella y prestarle la escucha requerida. Cuando el habla *habla*, y aquí Heidegger lanza una de sus frases oraculares, se abre una morada para la esencia de los mortales.⁴⁵ “Otorgar morada” significa brindar estancia a los seres humanos e implica el resguardo y cuidado por preservar un lenguaje más allá de los estandarizados o técnicos, donde el *Da-Sein* encuentre el suelo fértil para el arraigo en un lenguaje que la mercantilización le oculta.

Physis, logos, Wille zur Macht son modos como el ser se ha manifestado históricamente ¿Será entonces el concepto de *Ereignis* un reemplazante de las determinaciones tradicionales? De ningún modo, dirá Heidegger. No se trata de una nueva declinación del ser, porque ¿en qué se diferenciaría entonces de la metafísica? Tampoco *Ereignis* es el concepto abarcante superior bajo el cual se dejan ordenar ser y tiempo.⁴⁶ El ser no tiene una historia, tal y como una ciudad o un pueblo tienen su historia. Lo histórico de su historia se determina por su acontecer, el ser se destina, se da.⁴⁷ En la interpretación heideggeriana del ser, éste se destina de un modo histórico a los seres humanos de una determinada época y los seres humanos son determinados en su esencia, esto es, en lo que conforma su proyecto constituyente, por el ser.

El acaecimiento apropiador no es ni se da: el acaecimiento apropiador acaece apropiadoramente.⁴⁸

⁴⁵ *Ibidem*, p. 13.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 41.

⁴⁷ HEIDEGGER, M., (1999) *Tiempo y Ser* (trad. Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque), Madrid, Tecnos, pp. 27-28 respectivamente. “A un dar que se limita a dar su don, su dádiva, y que, sin embargo, se reserva a sí mismo y se retira, a un tal dar lo llamamos el destinar...”

⁴⁸ *Ibidem*, p. 43.

Finalmente, *Ereignis*, palabra clave para comprender la situación del ser humano en el fin de la metafísica, expresa la relación entre el ser humano y el ser como una relación de apropiación recíproca y no ya como una relación de exterioridades. El ser se relaciona con el ser humano en cuanto tiene necesidad de él para acontecer; este acontecer no es ni accidente ni propiedad del ser sino el ser mismo. Aquí no vale ningún esquema dialéctico.

Ereignis, más que a la unidad de dos polos ya constituidos, hace referencia al ámbito de pertenencia originaria en que los dos polos se originan; esa mutua pertenencia se expresa en el hecho de que el ser se apropia del ser humano al hacerlo *Da-sein*, es decir, su lugar propio, pero a la vez se expropia al darse, al entregarse al ser humano y así retraerse en los entes. Esta relación no es dialéctica, porque no hay un “tercer momento” en que se subsuma la radical diferencia entre hombre (ente) y ser”.⁴⁹

El concepto de *Ereignis* habla además sobre la posibilidad de que el reino del *Ge-Stell* pueda ser torcido [*verwindet*] para que un inicio más originario sea posible. En su obra *Acerca del nihilismo*, Heidegger expresa que la torsión de la metafísica creará la condición de posibilidad de un pensamiento rememorante. De allí que en el sustantivo *Verwindung*, donde resuenan los sentidos de “cura”, “convalecencia”, “aceptación”, “resignación” y también “distorsión” Vattimo haya encontrado el nombre del vínculo que la modernidad tiene con la posmodernidad, en el sentido de la convalecencia que sigue a una enfermedad en la que se continúa pero distorsionándola.⁵⁰

Dice Heidegger:

¿En qué consiste, pues la superación [*Überwindung*] del nihilismo?
En la convalecencia [*Verwindung*] de la metafísica [...] La torsión de

⁴⁹ RODRÍGUEZ, R., *Heidegger y la crisis...*, ob.cit., p. 173.

⁵⁰ Cfr. VATTIMO, G., (1991) *Ética de la interpretación* (trad. Teresa Oñate), Buenos Aires, Paidós, pp. 24 y ss.

la metafísica es torsión del olvido del Ser. La torsión se orienta hacia la esencia del Ser.⁵¹

Cuando el ser ya no se puede concebir como simple presencia, aparece como acaecer. *Ereignis* jamás puede ser un suceso espacio-temporal objetivable o representable ni puede ser captado por un pensamiento que se limite a constatar algo dado que lo enfrenta. El otro pensar tiene que preparar un lugar al ser y contrarrestar su creciente olvido. Para ello, es preciso experimentar la esencia de la imposición como una figura del *Ereignis*. Si podemos hacer esta experiencia radical, entonces estaremos en condiciones de saltar del dominio de la técnica. En nuestro contexto esto también significa dejar de considerar al mundo como un fondo de reserva para la satisfacción de nuestras necesidades humanas. Si somos capaces de pensar la técnica desde el fondo del no disponible del envío del ser, la despojaremos de su carácter absoluto.

En el escrito “Sobre el problema del ser”, de 1955, Heidegger indica que la relación entre ser y ser humano debe ser entendida a la luz de los sentidos que poseen *Bezug* y *beziehen*, es decir, en el marco de lo que significa un procurar o adquirir algo de lo que se tiene necesidad. El ser se relaciona con el ser humano en cuanto tiene necesidad de él para acontecer, y ese acontecer no es un accidente o una propiedad del ser sino que es el ser mismo.

Sólo en cuanto la iluminación del ser acontece [*sich ereignet*], el ser se entrega [*übereignet*] al hombre. Pero que el ahí [del *Dasein*], que la iluminación como verdad del ser acontezca, eso es decreto del ser mismo.⁵²

Pensar propiamente el ser exige dejar que siga su ruta el ser como fundamento de lo ente, mientras otorgamos nuestra preferencia al dar que entra ocultamente en juego en el desocultar, es decir, al se

⁵¹ HEIDEGGER, M., (1990) *Identidad y Diferencia* (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), pp. 88- 89.

HÖLDERLIN, (1984) “Pan y vino”, en *Poesía completa*, Barcelona, Río Nuevo, Tomo II, pp. 69-71.

⁵² HEIDEGGER, M., *Carta sobre el humanismo*, citado por VATTIMO, G., en (1987) *Introducción a Heidegger* (trad. Alfredo Báez), México, Gedisa, pp. 98-99.

da [...] el ser *no es*. El ser se da como el desocultar del estar presente.⁵³

Resulta interesante al respecto el planteo de Hans Georg Gadamer que dice que con la introducción del giro *es gibt*, Heidegger nos hace tomar conciencia de “una experiencia originaria que es bien conocida en el misterio poético del neutro tanto de la lengua alemana como de la griega”.⁵⁴

5.4 La reflexión sobre la obra de arte.

Las nociones de tierra y mundo.

El pensamiento sobre la obra de arte que desarrolla Heidegger se inicia en los años treinta. Arte y filosofía, o más estrictamente poesía y filosofía, señalan hacia lo mismo y, aunque estén situadas en regiones diferentes, se encuentran unidas en el campo de un pensamiento que, a diferencia del pensar calculante, no persigue ninguna acción ni busca producir ningún efecto. Por eso, los criterios para apreciar la filosofía o el arte no pueden equipararse a nada que signifique la consecución de un resultado que esté por fuera de la obra misma, aunque ambas son agentes profundos de transformación de la subjetividad.

Se puede interpretar este giro de su pensamiento hacia el arte a partir de su profundo desencanto con la política de su tiempo, en la que poco antes había depositado sus más altas aspiraciones. Pero independientemente de su protagonismo e ilusiones políticas defraudadas, el filósofo formula una ontología del arte en el camino más vasto de una comprensión no metafísica del ser. Es decir, que la remisión al arte que se opera en su filosofía está situada en el marco de la reflexión ontológica fundamental que ya había anticipado en *Ser y*

⁵³ HEIDEGGER, M., *Tiempo y Ser*, ob.cit., p. 25.

⁵⁴ GADAMER, H.G., *Los caminos de Heidegger*, (trad. Angela Ackermann Pilári), Barcelona, Herder, p. 250.

Tiempo. Tengamos presente que la necesidad de conducir el pensamiento hacia una nueva comprensión del ser ya estaba anunciada explícitamente en las líneas finales de esta obra.⁵⁵

En 1935, Heidegger pronuncia la conferencia “El origen de la obra de arte”. Con ella se inicia el otro camino del pensar por él abierto. La obra de arte, sostiene allí, es “puesta en obra de la verdad”. Esta afirmación supone la resignificación de la noción tradicional de verdad; es decir, la invalidación del subjetivismo moderno fundado en la noción de verdad como certeza y en la idea de ser como permanente presencia. Ya en *Ser y Tiempo*, Heidegger rechaza la concepción aristotélico-tomista y cartesiana de la verdad porque no acepta que la verdad se reduzca a la concordancia entre la percepción y el objeto, y recupera la noción griega de *aletheia* para referirse a la verdad en términos primordiales. Pero mientras que en *Ser y tiempo* el *Dasein* es el ente privilegiado en el cual y a través del cual la verdad se abre, a partir de la conferencia mencionada, despliega una interpretación más esotérica y de ningún modo humanista de la verdad.

Precisamente, en el marco de la reflexión sobre los diferentes modos de pensar el “es” (preocupación heideggeriana desde siempre) aparece en *Introducción a la metafísica* un verso de Goethe que el poeta habría escrito con lápiz en la ventana de una casilla de madera en Kickelhahn, Ilmenau. Dice así: “Sobre todas las cumbres / es la paz”.

Este “es”, escribe Heidegger, no se puede describir y sin embargo, este es “es”. Es extraño, comenta el filósofo, que frente a este verso vacilemos hasta abandonarlo, y no porque su comprensión fuera intrincada o difícil, sino por la extrema simplicidad con la que está dicho.

Si el arte puede ser dador de verdad es que el arte no es, al menos no eminentemente, una esfera más de la actividad cultural. Muy por el contrario, el arte se presenta como ese ámbito originario donde se da

⁵⁵ Cfr. HEIDEGGER, M., (1997) *Ser y tiempo* (trad. Jorge Rivera), Chile, Editorial Universitaria, p. 450.

una tensión o *pólemos* creador primigenio en virtud del cual se produce la fundación de un mundo y la restauración de la tierra. En la interpretación heideggeriana, tierra y mundo son los principios constitutivos de la obra de arte. El mundo es la cara visible de la obra, lo que se muestra. La tierra es lo que se sustrae, lo que permanece siempre oculto en su ensimismamiento. Lo novedoso en la incorporación de la pareja mundo-tierra es, sin duda, el concepto de “tierra” porque Heidegger ya se había expresado sobre el de mundo. Por cierto, era una de sus nociones clave aunque ahora aparece en el seno de la obra de un modo bien diferente al que tenía en *Ser y Tiempo* como plexo de remisiones. Según señala Gadamer, frente al concepto de “mundo”, el de “tierra” sólo podría exhibir sus derechos de patria en el mundo de la poesía. En efecto, Heidegger toma esa categoría de la poesía de Hölderlin para convertirla en una determinación ontológica.

Si la reflexión sobre la obra de arte es uno de los tópicos más relevantes y reveladores en la filosofía de Heidegger es porque a partir de esta reflexión, como dijimos, se franquea el acceso a una nueva comprensión del ser, la que considera al ser como acaecer.

Para Heidegger, el arte es fundamento de una acción originaria y una auténtica experiencia ontológica del tiempo y del ser. Más aún, en la obra de arte se pone de manifiesto la esencia del ser en general. Por eso, nada de lo que su filosofía propone para la interpretación de la obra de arte se asemeja al contenido de las concepciones estéticas tradicionales. La superación de la metafísica traerá consigo el abandono de aquellas ópticas de análisis. En términos gadamerianos, lo que las estéticas tradicionales tienen en común es que ven en la obra algo así como la infraestructura sobre la que se levanta, a modo de superestructura, la auténtica configuración estética.⁵⁶

⁵⁶ Cfr. GADAMER, H.G., (2002) *Los caminos de Heidegger*, ob.cit., pp. 99 y ss.

Veamos los pasos del análisis que Heidegger ofrece en la conferencia mencionada. Comienza preguntándose por el origen de la obra de arte y de inmediato aclara:

El origen de algo es la fuente de su esencia. La pregunta por el origen de la obra de arte pregunta por la fuente de su esencia. (...) El artista y la obra son en sí mismos y recíprocamente por medio de un tercero que viene a ser lo primero, aquello donde el artista y la obra reciben sus nombres.⁵⁷

Heidegger afirma que en esta indagación por la esencia, no vale aquello de reunir los rasgos distintivos de algo dado (en este caso los rasgos de las obras de arte) porque lo que se pregunta es algo previo a esta distinción, aquello en lo que ella misma se funda.

La reflexión sobre el arte obliga al pensamiento a moverse dentro de un círculo, no queda más remedio. Pero este no es, como puede suponerse superficialmente, ni un último recurso ni una deficiencia. Además, el paso decisivo que lleva de la obra al arte o del arte a la obra no es el único círculo sino que cada uno de los pasos para esclarecer la relación entre obra, artista y arte giran también en círculo.

Heidegger comienza por contemplar el carácter de cosa de la obra y trata de definir en qué consiste eso que se da por supuesto en la obra de arte. El filósofo parte del análisis de los modos tradicionales en los que se ha considerado la cosa: como portadora de propiedades, como unidad de una multiplicidad de sensaciones y como compuesto de materia-forma. De esta manera pretende ver si alguna de estas caracterizaciones se corresponde con esa cosa que llamamos arte. Después de mostrar en qué reside la insuficiencia de estos modos para comprender la esencia del arte, Heidegger reflexiona acerca de la naturaleza de la verdad tal como ha sido concebida tradicionalmente. Es claro que a la obra no puede corresponderle un criterio de verdad representacionista: que no tiene sentido aquí juzgar sobre la mejor o

⁵⁷ HEIDEGGER, M., (1997) "El origen de la obra de arte", en *Caminos de bosque*, ob.cit., p. 11.

peor adecuación del arte a la realidad que él muestra porque, como dijimos, el arte no es mimesis ni simbolización ni representación.

Si Heidegger define la verdad al modo griego, como *aletheia* o “desocultamiento” entonces, que en la obra se ponga en obra la verdad significa que en ella acaece un desocultamiento esencial. Al referirse a la obra de arte en estos términos, el filósofo comprende al ser mismo como acontecer de la verdad. Por un lado, que se produzca una “puesta en obra de la verdad” quiere decir que la verdad es algo actuante, esenciante. Por otro lado, que su hacerse presente en la obra sólo se puede pensar desde ella y no desde algo externo con lo cual hubiera que medirla. El arte no es mimesis sino fundación de realidad. Esto queda muy claro cuando Heidegger describe el templo griego y señala que es en él donde el propio Dios se hace presente, vale decir, que “en” y “por” la obra esencia la divinidad. Pero, y esto es fundamental, en la interpretación de la verdad como *aletheia*, la verdad de la obra no reside sólo en lo descubierto o en el mundo que ella ha originado sino también en lo inagotable y profundo de su sentido, en la Tierra. He aquí el juego ontológico del arte. H. G. Gadamer resalta esta ambigüedad que posee la verdad como desocultamiento, y señala que su movimiento en direcciones opuestas es un movimiento que no debe suprimirse jamás. Porque la obra no sólo preserva ese fondo insondable de sentidos que nunca podrán ser explorados definitivamente sino que también levanta (expone) un mundo en su máxima apertura.

a) *El conflicto entre mundo y tierra*

Heidegger piensa la estructura ontológica de la obra a través de los conceptos de mundo y tierra que, como anticipamos, son ajenos a la estética y al subjetivismo moderno. El arte es un ámbito esencial donde a través de la tensión entre la tierra y el mundo se muestra el conflicto entre ocultamiento y desocultamiento, entre retraimiento y surgimiento

respectivamente (de ahí que en esta contienda se manifieste la verdad pues la verdad es entendida como resultado de aquel juego). En la máxima tensión de la oposición mundo-tierra la tierra insiste como tierra y el mundo como mundo; en efecto, se trata de una lucha en la que no hay vencedores ni vencidos, una lucha que es una expresión genuina del juego oculto del ser.

En lo que sigue, y a partir de lo expuesto en la conferencia referida, veremos en primer lugar de qué modo se despliega el juego ontológico en la obra de arte y, en particular, qué significa que en ella acaece la verdad y qué sentido adquieren finalmente los conceptos de tierra y mundo.

Los zapatos de Van Gogh son como una “apertura por la que atisba lo que es de verdad el utensilio, el par de botas de labranza. Este ente sale a la luz en el desocultamiento de su ser. El desocultamiento de lo ente fue llamado por los griegos *aletheia*. Nosotros decimos “verdad” sin pensar suficientemente lo que significa esta palabra. Cuando en la obra se produce una apertura de lo ente que permite atisbar lo que es y cómo es, es que está obrando en ella la verdad.⁵⁸

Se sabe que Heidegger no ve en el error el estado oculto correlativo al estado de desocultamiento, por el contrario, ocultamiento y desocultamiento son dos estados inseparables de la verdad porque ambos pertenecen originariamente al ser mismo. Si se olvida este doble juego y la verdad se identifica con el completo desocultamiento de todo el ente y se confunde con la representación perfecta de lo que es, el ser en sí mismo del ente desaparece y se allana todo misterio. Entonces, el estado de desoculto nunca se logra en lo correctamente conocido. Para que el ente pueda ser conocido en su verdad es preciso que previamente haya acontecido el desocultamiento.

A través de transformar las cosas en objetos clasificables y medibles y con el deseo del total desocultamiento del ente, la ciencia

⁵⁸ *Ibidem*, p.29.

busca eliminar todo ocultamiento. Así procedió la ciencia moderna al construir un conocimiento correcto por medio del cual el ente quedara asegurado en su total desocultamiento, y por ello, el conocimiento científico moderno es interpretado como expresión de una voluntad de dominio de alcance ilimitado. La afirmación de que a la naturaleza le gusta esconderse (Heráclito), la caracteriza no sólo con respecto a la posibilidad de ser conocible sino en cuanto a su ser. No sólo es su surgir a la claridad sino también su ocultarse en la oscuridad, es el abrirse de la flor hacia el sol lo mismo que el arraigar en la profundidad de la tierra.⁵⁹

Otro aspecto que hace a la verdad de la obra es que abre, en el sentido de “aviar”, un espacio a un ente que en este caso tiene la peculiaridad de ser único porque se trata de algo que no era antes y que tampoco volverá a ser. En la obra, el ente resplandece en la autosuficiencia de su aparición más originaria y esto significa que ella se identifica con el emerger de un mundo como configuración única e irrepetible. Por ello, el arte es póiesis en un sentido esencial.

La frase que pronunció Heinrich von Kleist después de contemplar la célebre pintura *Monje capuchino a orillas del mar*, de Caspar D. Friedrich, expuesta en Berlín en 1810 se inscribe en esta interpretación: “(...) cuando se contemplan estas representaciones parece que nos hubiéramos quedado sin párpados”.⁶⁰ Podría aplicarse esta expresión como criterio demarcador de las obras que integran ese ámbito que Heidegger denomina “gran arte” y que nada tiene que ver con la producción artística general o con la industria cultural porque no es de ningún modo sólo una esfera de la actividad cultural.

Por otra parte, si bien la obra de arte pertenece al ámbito de las cosas, a diferencia de las cosas en general, la obra posee la capacidad de sostenerse a sí misma [*Selbstand*], es decir, que es en sí una

⁵⁹ GADAMER, H.G., *Los caminos de Heidegger*, ob.cit., p. 105.

⁶⁰ NOVOTNY, F., (1994) *Pintura y escultura en Europa 1780/1870*, Madrid, Ediciones Cátedra, p. 97.

totalidad irreductible a la objetivación. Precisamente, la obra de arte no sólo pertenece a su mundo sino que “en ella el mundo está ahí”, ella abre su propio mundo.⁶¹ Heidegger enseña que el surgimiento de un mundo debe comprenderse como ingreso a su figura reposada y en la medida en que la figura está ahí es que ha encontrado, por así decir, su existencia terrena.

La obra de arte obtiene de la figuración la quietud que le es propia. Su ser no consiste sólo en convertirse en vivencia sino que ella misma está viva y sostiene su propia existencia. La obra derriba todo lo anterior y habitual, es una fuerza con la que se abre un mundo que nunca había estado ahí de esta manera.⁶²

En el hecho de que la obra de arte esté concluida y reclusa en sí misma, H.G. Gadamer encuentra la prueba de la tesis universal de la filosofía heideggeriana. La obra de arte se muestra como lo no forzado, lo espontáneo, infatigable e indisponible⁶³ como la tierra y sin obligación alguna. Dicho de otro modo, la obra se yergue en sí misma, abre un mundo y lo mantiene en una reinante permanencia.⁶⁴ Por sostenerse en sí misma, la obra avala al mismo tiempo la autoconsistencia del ente en general y así como la ciencia moderna que lo calcula todo provoca la pérdida de las cosas y disuelve su “sostenerse en sí mismo no impulsado a nada [...] Lo que sólo valía para el puro mirar o constatar como algo que está a la vista, ahora es reconocido en su estado “ileso” precisamente como aquello que para nada es servible”.⁶⁵ En el Tao Te Ching se lee:

Nacen las cosas y entran en la existencia, pero
Desde allí las vemos regresar a su reposo.

⁶¹ GADAMER, H.G., *Los caminos de Heidegger*, ob.cit., p. 102.

⁶² *Ibidem*, p. 103.

⁶³ Cfr. DUQUE, F., (1995) *El mundo por dentro*, Barcelona, Ediciones del Serbal, pp. 92-96. El autor trabaja el carácter de indisponibilidad de la tierra en diálogo con la filosofía de Heidegger y un poema de Georg Trakl titulado *Ein Winterabend*.

⁶⁴ HEIDEGGER, M., “El origen de la obra de arte”, en ob.cit., p. 36.

⁶⁵ GADAMER, H.G., *Los caminos de Heidegger*, ob.cit., p. 107.

Mira todo lo que florece: cada una vuelve a su raíz.
Volver a la raíz es encontrar el descanso.
Este descanso significa regresión al destino.
Regresar al destino significa durar constantemente.⁶⁶

b) *Sobre la identificación entre tierra y naturaleza en el
marco del pensamiento sobre el arte*

El párrafo 8 de *Conceptos fundamentales de la Metafísica (Die Grundbegriffe von der Metaphysik)* lleva por título “La palabra Metafísica (*Das Wort “Metaphysik”*)”. Heidegger expone allí que el vocablo es tardío y que con él se altera su originario *ta metá ta phisicá*.

(...) *physis* significa lo que crece, el crecimiento, lo propio que ha crecido en tal crecimiento (...) crecimiento no sólo de las plantas y de los animales, su surgir y perecer en tanto que mero proceso aislado, sino crecimiento como este acontecer en medio de y dominado por el cambio de las estaciones, en medio de la alternancia de día y noche, en medio del desplazamiento de los astros, de la tormenta y el tiempo y la furia de los elementos. Todo esto junto es el crecer (...) los acontecimientos que el hombre experimenta en sí mismo: engendramiento, nacimiento, infancia, madurez, envejecimiento, muerte, no son sucesos en un sentido actual y estricto de proceso natural específicamente biológico sino que corresponden al imperar general de lo ente, que comprende en sí mismo el destino humano y su historia.⁶⁷

En *Introducción a la Metafísica*, del semestre del verano del 35, encontramos el mismo planteo. Con la traducción latina se pervierte el sentido originario del término *physis*. La traducción por *natura* fue decisiva para el cristianismo y para la Edad Media cristiana y luego se reafirmó en la modernidad. En sentido originario, la palabra *physis* significa lo que sale o brota desde sí mismo [*das von sich aus*

⁶⁶ LAO TSE, (1976) *Tao Te Ching* (trad. Juan Fernández Oviedo), Buenos Aires, Andrómeda, p. 52.

⁶⁷ HEIDEGGER, M., *Die Grundbegriffe von der Metaphysik*, Lecciones del semestre de invierno friburgués, 1929-1930. Versión castellana, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (trad. Alberto Ciria), Madrid, Alianza, 2007, p. 51.

aufgehende]: “...el desplegarse que se manifiesta, lo que en tal despliegue se hace manifiesto y se detiene y permanece en esa manifestación; en síntesis, la fuerza imperante [*Walten*] de lo que, al brotar, permanece”.⁶⁸

Ahora bien, Heidegger subraya inmediatamente: “...este salir y sostenerse en sí no debe ser confundido con un proceso que, como otros, observamos en el ente. La *physis* es el ser mismo en virtud de lo cual el ente llega a ser y sigue siendo observable”. Y aquí señala algo muy interesante de la experiencia griega. Según Heidegger los griegos no habrían experimentado la *physis* en los procesos naturales sino que “basados en una experiencia radical del ser, poética e intelectual”, descubrieron lo que tenían que llamar *physis*. Y agrega que primariamente *physis* significó “el cielo y la tierra, la piedra y el vegetal, animal y hombre, la historia humana, la historia humana entendida como obra de los hombres y de los Dioses, y, finalmente, los Dioses mismos, sometidos al Destino”.⁶⁹

El decurso de la historia trajo otros acortamientos en el campo de sentido de esta palabra fundamental. Este estrechamiento en dirección a lo físico o a lo material ya ocurrió dentro de la filosofía griega a partir de su oposición a *techne*, en tanto “producir sapiente”. Pero las implicancias de esta oposición como las que encierra el enfrentamiento entre *physis* y *nomos* no pueden ser tomadas en consideración aquí.

Aparición y surgimiento mismos y en su totalidad es lo que los griegos llamaron muy tempranamente *physis*. La *physis* ilumina al mismo tiempo aquello sobre y en lo que el ser humano funda su morada. Nosotros lo llamamos tierra. (...). La tierra es aquello donde el surgimiento vuelve a dar acogida a todo lo que surge como tal.⁷⁰

Physis significa lo que sale o brota desde sí mismo (*das von sich aus Aufgehende*; por ejemplo el brotar de una rosa); el desplegarse que se manifiesta, lo que en tal despliegue se hace manifiesto y se

⁶⁸ HEIDEGGER, M., (1977) *Introducción a la metafísica*, (trad. Emilio Estiú) Buenos Aires, Nova, pp. 52.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 52-53.

⁷⁰ HEIDEGGER, M., “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de Bosque*, ob.cit., p.35

detiene y permanece en esa manifestación; en síntesis, la fuerza imperante (*Walten*) de lo que, al brotar, permanece [...] los griegos no han experimentado lo que sea la *physis* en los procesos naturales, sino a la inversa: basados en una experiencia radical del ser, poética e intelectual, se descubrió lo que ellos tenían que llamar *physis*.⁷¹

Heidegger enseña que el pensar auténtico e interiorizante sólo emerge de la mostración de la cosa misma, de su automanifestación, pues es la cosa misma la que se eleva a lenguaje. Es en el “es” del lenguaje humano donde los entes pueden mostrarse como tales, en cuanto entes que advienen a la presencia y se manifiestan en lo que son. Si la *physis* es el automanifestarse, la fuerza imperante de la que todo surge y hacia la que todo vuelve, si el ser de la *physis* consiste en el “aparecer”, entonces ella es fenómeno en un sentido esencial. Por su parte, un pensar auténtico trata de situarse en el ámbito de esta apertura esencial y hacer morar en la palabra lo que por sí mismo se muestra. Un pensar auténtico es poema.

Como se dijo más arriba, la tierra puede brillar en su esplendor, cuando la obra de arte la libera a su máximo retraimiento. La tierra es aquello que se cierra esencialmente en sí mismo. La Tierra es ausencia y misterio, lo que se oculta detrás de las formas pero de modo que sólo se muestra en ellas. La meditación sobre el concepto de tierra señala en dirección del resplandor que brilla desde el ocultamiento. Podríamos decir, en consonancia con la feliz expresión del filósofo español Félix Duque: “La tierra es lo que brilla por su ausencia”.⁷²

En la obra de arte se opera una fuerza de creación, un “traer aquí”, un “traer a la presencia” aquello que se mantiene en la lejanía, sin embargo, para que la presencia pueda advenir es preciso que la obra misma se retire, y es precisamente la tierra hacia donde la obra se retira y lo que ella hace emerger en esa retirada. Traer aquí la tierra

⁷¹ HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica*, ob.cit., pp. 52-53.

⁷² DUQUE, F., (A.A.V.V), (1991) “La guarda del espíritu. Acerca del “nacional-socialismo” de Heidegger”, de Félix Duque en *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, p.113.

significa llevarla a lo abierto, en tanto que aquello que se cierra a sí mismo.⁷³ El ser humano histórico funda su morada en el mundo sobre la tierra y en ella. Desde el momento en que la obra levanta un mundo, crea la tierra, esto es, la trae aquí. La obra se yergue en sí misma, abre un *mundo* y lo mantiene en una reinante permanencia.⁷⁴ La palabra crear debe ser tomada en su sentido más pleno y estricto de ‘traer aquí’. El arte sostiene y lleva a la propia tierra lo abierto de un mundo. *La obra permite a la tierra ser tierra.*⁷⁵

A partir de lo expuesto, podemos decir que el arte es camino de lo originario en los dos sentidos del genitivo. En el subjetivo porque la tierra y el mundo, como opuestos primordiales en cuyo conflicto acaece la verdad, sólo podrán patentizarla y mostrarse originaria y plenamente a través de la obra. En el sentido objetivo, porque ella es el camino que lleva a una experiencia auténtica de la verdad.

En esa zona de máximo conflicto y tensión que es el *Mitte* del combate entre mundo y tierra, el ente se establece a la luz de su ser, o lo que es lo mismo, “el ser de lo ente alcanza la permanencia de su aparecer”⁷⁶. Así también, la tierra sólo se muestra como tal en el interior de este combate que la restaura y la hace perdurar en su plenitud.

La traducción de “*physis*” por “naturaleza” esconde prejuicios seculares. En *Ser y Tiempo* no aparece propiamente la pregunta por la naturaleza, pero sí se critica la opinión que equipara la naturaleza con algo a la mano y, en consecuencia, con lo susceptible de ser indagado por el saber científico. Indudablemente, se trata de un tema donde la influencia del romanticismo está muy presente; sin embargo, esto no transforma a Heidegger en un romántico. Él distingue entre la naturaleza reificada por las ciencias naturales y la naturaleza en sentido originario y de esto habla en *La esencia del fundamento*.

⁷³ Cfr. HEIDEGGER, M., *El origen...*, ob.cit. p. 39.

⁷⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 36.

⁷⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 38.

⁷⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 29-30.

En los *Beiträge* el tema de la naturaleza ocupa un lugar destacado. El filósofo expone los momentos que ha atravesado el derrotero de la noción de naturaleza en el curso del pensamiento occidental. Cuando la naturaleza descansaba en el esenciarse del ser mismo, cuando la naturaleza era aún *physis*, era todavía el “sitio del instante del advenimiento y de la estancia de los Dioses”. Primero, la *physis* devino “ente”, luego, “gracia”, y más tarde, asediada por el embate de la maquinación y la economía calculadora, terminó transformada en una “gran estación de abastecimiento y experimentación”. Hoy todavía queda como paisaje, ocasión de reposo y ámbito para disfrutar del ocio, y todo ello calculado de modo gigantesco por la industria del turismo y del entretenimiento. En este escenario, Heidegger se pregunta si la naturaleza será finalmente abandonada y entregada a la maquinación o si seremos capaces de buscar nuevamente la Tierra.⁷⁷

Physis, de *physein*, significa “el crecimiento”. Para comprender cabalmente esta definición es necesario previamente comprender cómo entendieron los griegos el crecimiento. El crecimiento no es un aumento cuantitativo, tampoco es “evolución” ni la sucesión del “devenir”. *Physis* es un surgir y salir afuera, es un abrirse que, al eclosionar, al mismo tiempo retorna al surgimiento y, de este modo, se encierra en aquello que en cada ocasión le otorga la presencia a lo que se presenta.⁷⁸

Physis, pensado como palabra fundamental, significa salir a lo abierto, es el aclarar de ese claro que es el único en cuyo interior puede llegar a aparecer algo, puede situarse en su contorno, mostrarse en su “aspecto” (eidos, idea) y, de este modo, mostrarse presente en cada caso como esto o aquello. *Physis* es el ir-hacia-atrás-en-sí-mismo que se abre y nombra la venida a la presencia de eso que se demora en cuanto lo abierto en ese abrirse que se presenta de ese modo. Pero donde con mayor pureza se percibe el claro de lo abierto es en la transparencia que deja pasar la claridad, en la “luz”. *Physis* es cuando se abre el claro de la luz y, por ende, el fuego del hogar (*Herd*) y la casa de la luz. El fulgir de la “luz” pertenece al fuego. Éste es al mismo tiempo la claridad y la llama. La claridad aclara y es lo primero que le da a toda apariencia su

⁷⁷ Cfr. HEIDEGGER, M., (2003) *Aportes...*ob.cit., p. 227.

⁷⁸ HEIDEGGER, M., “Como cuando en día de fiesta”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, ob.cit., p. 63

carácter abierto y a todo lo que aparece la capacidad de ser percibido. La llama fulge y al arder enciende todo lo que surge para que aparezca. Así pues, en cuanto “luz” que aclara y arde, el fuego es lo abierto que ya está presente previamente en todo lo que dentro de lo abierto sale afuera y se va. La *physis* es lo que está presente en todo. Pero, en ese casi, y si es *physis*, ¿no tendrá que ser también “la naturaleza”, en cuanto “omnipresente”, la que todo lo inflama?⁷⁹

¿Qué son hoy tierra, piedra, animal, más allá de los planes proyectados por el ser humano y despojados de su “servir a”? ¿Son algo en sí mismos o han perdido definitivamente su interioridad y consistencia en la fragmentación a que los obliga la objetividad? Estas preguntas no se han formulado aún con la decisión que merecen. Para que esto ocurra, el pensamiento debe tornar-se [*Verwindung*] meditación. Cuando la naturaleza no es comprendida desde el ángulo objetivo de las ciencias de la naturaleza, como ocurre con la naturaleza que habla a través de la palabra poética, entonces no sólo no aparece como aquello que se opone al arte sino que, por el contrario, se muestra como fundamento para la historia, el arte y la comprensión de nuestro estar en el mundo.

En sentido originario, la naturaleza se revela en el estar humano por el hecho de que el estar puede ser visto como un encontrarse acorde en medio del ente. Y como el encontrarse pertenece a la esencia del estar hay que hallar las bases del problema de la naturaleza en la analítica del estar. Otto Pöggeller, uno de los autores alemanes más comprometidos con la comprensión del pensamiento heideggeriano, plantea que cuando el “encontrarse” [*Befindlichkeit*] del estar como ser-en-el-mundo es pensado como momento estructural “tierra” en el ahí del ser, entonces, la pregunta por la naturaleza tiene que ser planteada a partir de la pregunta por la tierra.⁸⁰

La tierra es solamente “tierra” en el litigio con el cielo (con el mundo, en el contexto de los *Aportes*). El ser humano debe sostener

⁷⁹ HEIDEGGER, M., *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, ob.cit., p. 63.

⁸⁰ PÖGELLER, O., (1993) *El camino del pensar de Martin Heidegger*, (trad. Félix Duque), Madrid, Alianza, p. 306.

este combate. Cuando se piensa la naturaleza como combate de tierra y cielo, y no ya como constante disponibilidad, la naturaleza se piensa como Tierra. Heidegger considera que la Tierra es en un respecto más originaria que la Naturaleza, por estar referida a la historia acontecida.

En la conferencia de los años cuarenta, “Como cuando en día de fiesta”, dedicada al poema homónimo de Hölderlin, encontramos las claves para pensar el concepto de naturaleza a la luz del pensamiento del arte. Una vez más, será Hölderlin quien nos lleva frente a la esencia de la naturaleza, aunque el poeta no conoció el alcance de aquella palabra inicial. Con el término naturaleza piensa sin duda algo que se “encuentra en una oculta relación con lo que un día se llamó *physis*”.

En el capítulo siguiente veremos que la noción de tierra (*physis*) requiere ser comprendida desde la concepción de la “cuaternidad”. Este concepto está referido al ámbito originario del ser, que en el acaecer de su verdad ensambla un mundo con sus cuatro dimensiones: tierra, cielo, hombres y Dioses. La responsabilidad de la acción humana debe medirse respecto de este ensamble. El ser humano debe ubicarse adecuadamente en él, sin violencias ni forzamientos, respetando el juego eterno de las cuatro dimensiones.

Capítulo 6

La filosofía del lenguaje de Heidegger y su concepción del habitar

Otro tema importantísimo de la filosofía de Heidegger es el del lenguaje, más precisamente, el de la condición poética del lenguaje. En tanto ésta es entendida como condición de posibilidad del habitar humano en el mundo, ella se convierte en una de las cuestiones centrales para pensar la crisis ecológica que -en sentido estricto- es la crisis de la casa (*oikos*) que nos alberga a todos. Por eso, el primer apartado se aboca a desarrollar las tesis básicas de Heidegger sobre el lenguaje, situada en las antípodas de toda concepción instrumentalista. El ser humano no es dueño del lenguaje, más bien ocurre lo contrario, el lenguaje lo posee. Con el aserto heideggeriano de que el lenguaje es ese acontecimiento que dispone de la más alta posibilidad de ser hombre, se revela claramente en la condición poética de la lengua. Después de transitar por el primer apartado: 6.1 *Tesis básicas de la filosofía del lenguaje de Heidegger* el camino conduce a Hölderlin; sobre su vida y obra versa el apartado siguiente: 6.2 *El encuentro con Hölderlin. Su influencia en la formación de una poética del habitar*. Los poemas de Hölderlin son el faro que ilumina las ideas rectoras de la concepción heideggeriana del lenguaje poético y de la obra de arte como “puesta en obra de la verdad”. La palabra del poeta “hacer ser” en el sentido de que es fundante de mundos. Se presentan luego fragmentos de los poemas de Hölderlin donde se encuentran muchos de los tópicos que ocuparán al “último” Heidegger: la huida de los dioses, el oscurecimiento del mundo, el poeta como mediador entre mortales y divinos, el lenguaje como supremo don, el eterno juego del mundo entre el cielo y la tierra,

los mortales y los divinos. Después de la incursión en los poemas de Hölderlin, en el último apartado 6.3 *Construir, habitar, pensar*, se analizan estos tres actos humanos desde su carácter de propiciatorio del *Ereignis*, es decir, de ese acontecimiento posibilitante de nuevos modos del habitar, modos que cobijen el carácter del ser humano como mortal, es decir, su condición de huésped de la tierra.

6.1 Tesis básicas de la filosofía del lenguaje de Heidegger

Las primeras elaboraciones sobre el lenguaje datan de los años 1935-1940. Luego, en los años 50, Heidegger retoma el tema para otorgarle mayor desarrollo y hondura. Es por estos años que plantea la distinción entre dos concepciones opuestas del lenguaje. Por un lado, la que sostiene que la palabra es básicamente un signo, la que designa (*das Bezeichnende*). Por otro, la que afirma que la palabra es esencialmente la que muestra (*das Zeigende*). En este último caso, la palabra no es vista como significación sino como lo que hace posible la aparición de las cosas mismas en su ser. Mientras que la primera concepción pertenece a la perspectiva metafísica, la segunda se ubica en el “otro inicio del pensar” y se sostiene en la tesis de que el lenguaje se hace presente a partir de su íntima conexión con el ser.

En la estructura de la prosa heideggeriana se refleja nítidamente su concepción de la lengua. Cuando el filósofo pretende desplegar los sentidos, por ejemplo, del habitar o del construir, no recurre para ello a la historia de la arquitectura o del urbanismo sino a la raíz misma del vocablo. Antes que dirigirse hacia algo exterior, sus interrogantes van directamente a la palabra. Una vez que muestra el sentido original del término, regresa al sentido habitual y lo interpreta a la luz del precedente. Este procedimiento no es producto del juego ni de la

arbitrariedad. Las palabras contienen muchos sentidos y éstos no están nunca meramente yuxtapuestos sino vinculados en una unidad interior. “Considerar que una conjunción de sentido que se juega en la lengua es el indicio de una conexión de esencia, solamente es posible si se considera que la estructura de la lengua es homóloga a la estructura de lo que es y, en consecuencia que la primera puede ser tomada como guía para orientarse en la segunda”.¹

La palabra revela la dirección de la esencia que se aloja en ella, y no porque la palabra imponga una dirección en el orden de lo estrictamente lingüístico. No hay que olvidar que para Heidegger no somos los humanos los que jugamos con las palabras, es la esencia del lenguaje quien juega con nosotros.

El tema del lenguaje ocupa un lugar importantísimo en su obra y sus conclusiones son, quizá, las que más hayan marcado su impronta en todas las disciplinas sociales del siglo xx, desde el psicoanálisis de vertiente lacaniana hasta los estudios de neurolingüística. Tarde o temprano, todo aquel que quiere reflexionar sobre el lenguaje se encuentra con la filosofía de Heidegger. No estará de más recordar algunas de sus tesis básicas. El lenguaje no es una herramienta más que el ser humano posee junto a muchas otras; por el contrario, es lo único y lo primero que le permite al ser humano situarse en medio de la apertura (*Offenheit*) de lo ente. Más aún, Heidegger sostiene que “sólo donde hay lenguaje, hay mundo.”² No es posible disponer de él como disponemos de un objeto. Esto debe ser leído exactamente al revés: el lenguaje dispone de nosotros, en cuanto él es “ese acontecimiento (*Ereignis*) que dispone de la más alta posibilidad de ser hombre”. Heidegger afirma:

¹ Cfr. ZARADERM, M., “La cuestión del lenguaje. La doble esencia del lenguaje según Heidegger, *Imago Agenda*, N° 82, Buenos Aires, 2004, p. 57

² HEIDEGGER, M., “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (trad. H. Cortés y A. Leyte), Madrid, Alianza, p. 42

El hombre se comporta como si fuera el forjador y el dueño del lenguaje, cuando es éste, y lo ha sido siempre, el que es señor del hombre (...) en realidad quien habla es el lenguaje. El hombre habla, antes que nada y solamente, cuando co-rresponde al lenguaje, cuando escucha la exhortación de éste.³

Porque el lenguaje se convierte en el decir del acaecer del ser, es él lo primero y también lo último que nos aproxima a la esencia de las cosas, pero esto sólo puede ocurrir cuando el hombre corresponde a su exhortación y su decir toma la forma de la poesía. Porque el lenguaje no es un ámbito del ente sino la condición de posibilidad de su aparición: “El lenguaje hace ser” y en él, la poesía, que es fundación “mediante” y “en” la palabra, constituye la expresión más sublime. Heidegger rompe en este punto con la teoría de la significación en tanto ésta piensa al mismo tiempo el vínculo y la separación entre la palabra como signo y aquello que significa. Para el filósofo, por el contrario, nombrar la cosa es “hacerla venir”, “llamarla a la presencia”. En sentido estricto, antes de este llamado la cosa no puede hacerse presente o, dicho en otro giro, únicamente “el lenguaje le permite al ente venir al ser”. El lenguaje está consagrado a recibir lo que quiere abrirse en él. Es el ser el que resuena a través de todo lenguaje.

La pertenencia consiste en que el hombre es el heredero y el aprendiz de todas las cosas (...) al lenguaje le ha sido encomendada la tarea de manifestar y preservar a lo ente en cuanto tal en su actividad.⁴

En “Hölderlin y la esencia de la poesía”, la conferencia pronunciada por primera vez en Roma en 1936, Heidegger expone cinco lemas que toma de la poesía del poeta suabo para pensar la esencia del lenguaje poético. No debe entenderse aquí la esencia como lo común de un género, como concepto general válido para todo tipo de poesía. Además, la elección de Hölderlin no se funda en que su obra, entre muchas otras, haga

³HEIDEGGER, M., (1994) “Poéticamente habita el hombre”, en *Conferencias y Artículos*, (trad. Eustaquio Barjau) Barcelona, Odós, p. 165

⁴ *Ibidem*, pp. 40-41

realidad la esencia de la poesía sino que está sustentada por el destino y la determinación (*Bestimmung*) poética de poetizar propiamente la esencia de la poesía.⁵

El orden y la conexión interna de los lemas que presenta la interpretación de Heidegger es la siguiente: 1) La poesía es la más inocente de todas las ocupaciones (más que ocupación, la poesía es un juego sublime). Es inofensiva e inefectiva ya que no implica inmediatamente la realidad efectiva ni la transforma; 2) El lenguaje, la materia de la poesía, es el “más peligroso de los bienes” (el análisis de Heidegger se interna de inmediato a considerar varias cosas respecto de este lema, como de quién es el bien del lenguaje, por qué es el más peligroso de los bienes y en qué sentido es propiamente un bien); 3) Los hombres “son” habla; 4) Lo permanente lo fundan los poetas; y 5) Poéticamente mora el hombre sobre la tierra. El hombre es el único que habla, que posee palabra. Por ello, dirá Heidegger que el hombre es en tanto testimonia (en el sentido de dar fe, de lo que es) su propia existencia. Lo que el humano debe testimoniar es su pertenencia a la tierra.

El lenguaje puede ser el más inquietante y ambiguo de los bienes porque es el peligro de los peligros en tanto él crea por vez primera la posibilidad de un peligro. “Peligro es la amenaza al ser por parte del ente.”⁶ De alguna manera, la poesía es el medio idóneo para conjurar esta amenaza que proviene de la instrumentalización de la lengua. Pensar y poetizar se pertenecen en un decir en el que el ser humano corresponde al acaecimiento indisponible.

Siempre que se piense al pensamiento como aquello capaz de abrir “surcos en el campo del ser” y no sólo como medio de conocimiento, se piensa al mismo tiempo la correspondencia recíproca entre poesía y

⁵ *Ibidem*. p. 38.

⁶ *Ibidem*, p. 41.

pensamiento. Para Heidegger toda poesía es pensamiento meditativo y toda auténtica meditación es poesía.⁷

Poesía y pensamiento se necesitan mutuamente en su vecindad, cada uno a su modo cuando se llega al límite. La región en la que la vecindad misma tiene su ámbito, esto la poesía y el pensamiento lo determinan de modos distintos, pero siempre de forma tal que se encuentran en el mismo ámbito. Puesto que estamos atrapados por un prejuicio secular donde el pensamiento es una cuestión de raciocinio, o sea, de cálculo en el sentido más amplio, se desconfía, ya de entrada, al hablar de una vecindad del pensamiento con la poesía. El pensamiento no es un medio para el conocimiento. El pensamiento abre surcos en el campo del ser.⁸

La condición poética del lenguaje es el arraigo más originario en el mundo. Porque la palabra es ante todo develadora y fundadora, todo lo que nombramos y el nombre mismo advienen con la palabra, al menos con la palabra nacida de un pensamiento auténtico e interiorizante de la cosa misma. En la poesía es la cosa misma la que se eleva a lenguaje desde una apertura esencial en la que ella puede mostrarse por sí misma.

La reflexión de Heidegger sobre la poesía es también, entonces, una reflexión sobre la verdad. Como queda claro desde el *Origen de la obra de arte*, el arte no está sólo vinculado a la belleza o a los cánones de la forma. El arte es mucho más que eso: es un ámbito de desocultamiento y por eso la obra, mucho más que soporte de una idea es ella en sí misma una “puesta en obra” de la verdad. Se trata de una verdad actuante y esenciante que surge por sí misma en su ser obra. Lejos está de surgir como resultado de una correspondencia entre el lenguaje y la cosa y de entenderse en términos de una lograda adecuación.

De la obra de arte no se puede decir en verdad que “es”. Más que ser algo, el arte más bien acaece, esencia. (*er-eignet, wessent*). ¿Qué significa esenciar? “Esenciar” quiere decir dejar ser lo que es. Esto es

⁷HEIDEGGER, M., “La esencia del Habla”, en *De camino al habla*, ob.cit., p. 155.

⁸ *Ibidem*.

precisamente lo que logra la palabra del poeta y más ampliamente la poesía en cualquiera de sus formas: resguardar lo esencial al liberar las cosas a su ser más propio.

Uno de los filósofos y literatos más destacados del mundo contemporáneo y sobre el cual Heidegger ha ejercido gran influjo ha sido Jean Paul Sartre. Nos interesa rescatar aquí algunas de sus reflexiones acerca del poeta y de cómo éste se relaciona con las palabras.

El poeta está fuera del lenguaje, ve las palabras al revés, como si no perteneciera a la condición humana y, viniendo hacia los hombres, encontrara en primer lugar la palabra como una barrera. En lugar de conocer primeramente las cosas por sus nombres, parece que tiene primeramente un contacto silencioso con ellas, ya que, volviéndose hacia esta otra especie de cosas que son para él las palabras, tocándolas, palpándolas, descubre en ellas una pequeña luminosidad propia y afinidades particulares con la tierra, el cielo, el agua y todas las cosas creadas (...) Así, en cada palabra, por el solo efecto de la actitud poética, realiza las metáforas con las que soñaba Picasso cuando deseaba hacer una caja de fósforos que fuera toda ella un murciélago sin dejar de ser una caja de fósforos.”⁹

El hacer es revelador del ser y del saber, cada nueva figura del saber genera nuevas figuras sobre la tierra y el cielo, marcas que deja la huella del ser humano sobre el mundo. Cada técnica y cada útil es un sentido abierto al mundo, las cosas tienen tantas caras como hay modos de servirse de ellas. En el presente prima una concepción utilitaria y subjetivista del lenguaje, concepción que tiene su origen en el proceso de objetivación que acompaña a todo el desarrollo de la ciencia moderna y llega a los lenguajes tecnicistas de la actualidad. Sobre la capacidad de la poesía para invertir la relación utilitaria y salvar al ser humano de la absorción plena en sus fines, Sartre escribe:

(...) el mundo y las cosas pasan a lo inesencial, se convierten en pretexto para el acto, que se convierte en su propio fin. El florero está ahí para que la joven tenga el gracioso ademán de llenarlo, la guerra de Troya para que Héctor y Aquiles libren ese combate

⁹SARTRE, J.P., (2007) *¿Qué es la literatura?*, Buenos Aires, Losada, p. 55.

heroico. La acción separada de sus fines, que se esfuman, se convierte en proeza o baile.¹⁰

Y sobre la peculiar relación entre lenguaje y cosa que la poesía contiene, expresa lo siguiente:

Si el poeta se detiene en las palabras, como el pintor en los colores y el músico en los sonidos, esto no quiere decir que las palabras hayan perdido todo significado a sus ojos; sólo el significado puede dar a las palabras su unidad verbal; sin él, las palabras se desharían en sonidos o trazos de pluma. Pero el significado también se hace natural; ya no es la meta siempre fuera de alcance y siempre buscada por la trascendencia humana; es la propiedad de cada término, análoga a la expresión de un rostro, al leve sentido triste o alegre de los sonidos y los colores...el que habla está situado en el lenguaje, cercado por las palabras; éstas son las prolongaciones de sus sentidos, sus pinzas, sus antenas, sus lentes; ese hombre las maneja desde dentro, las siente como siente su cuerpo, está rodeado de un cuerpo verbal del que apenas tiene conciencia y que extiende su acción por el mundo”.¹¹

6.2 El encuentro con Hölderlin.

a) La influencia del poeta en la meditación heideggeriana sobre el habitar

Cuando Heidegger afirma que no es el ser humano el que habla con sentido, sino que es el lenguaje mismo el que habla a través de él y, en forma eminente, a través de algunos poetas, piensa sobre todo en Hölderlin. En la observación previa a la conferencia “El cielo y la tierra de Hölderlin”, que dictó en Stuttgart en 1959, dedicada al poema “Grecia”, el filósofo se pregunta sobre lo que constituye una cuestión decisiva de la época presente del mundo: la de saber si somos capaces

¹⁰ *Ibidem*, p. 269.

¹¹ *Ibidem*, p. 55.

todavía de pertenecer [*gehören*] a la poesía, escuchándola [*hörend*]. Para vislumbrar el alcance de esta frase y comprender su sentido profundo es preciso detenerse en el lugar que Heidegger le asigna al lenguaje poético e ir hacia lo que la figura y la obra de Hölderlin significaron para sus meditaciones.

En el encuentro de Heidegger con Hölderlin se suele ver el inicio del otro comienzo del pensar. La pertenencia del ser humano a la poesía y, en última instancia, al habla, es la que nos sitúa en un ámbito que es al mismo tiempo esencial y fundante de la experiencia humana. En el seno de la poesía no sólo se trata de un peculiar “decir” sino también de un especial “escuchar”, que tiene la forma de la meditación. La escucha meditativa de la que habla Heidegger nos exige la transformación de nuestra habitual representación de las cosas.

En el célebre pasaje de *Carta sobre el humanismo*, Heidegger habla del lenguaje como “casa del ser” y dice que son los pensadores [*die Denken*] y los capaces de crear poesías [*die Dichten*] los custodios de esa morada. Aquí se expresa algo más que una frase metafórica o alegórica, aquí se está diciendo que la estancia del ser humano sobre la tierra es esencialmente poética. Sólo el ser humano habita, ni los animales ni los dioses lo hacen. En sentido estricto, los humanos habitan porque hay una íntima relación entre ser y lenguaje. El lenguaje es la *póiesis* más originaria del ser y, dentro de él, la poesía es el ámbito eminente de desocultamiento. Con esto, sugiere junto a George Trakl, que nada puede haber allí donde no existe la palabra. Por eso, el habitar está determinado por la poesía, la modalidad sublime del lenguaje.

Heidegger reflexiona sobre la capacidad salvadora de la lengua, pues sólo en lo hablado del poema el habla permanece resguardada.¹² Se trata, entonces, de una palabra que mantiene y sostiene a las cosas en su ser y por ello de una palabra que da plenitud y permanencia a lo

¹² Cfr. HEIDEGGER, M., *De camino al habla*, (trad. Yves Zimmermann), Barcelona, Odós, 1990, p. 15

que es. Éste es el sentido de la definición heideggeriana del poeta como fundador de lo permanente.¹³ La capacidad de hacer permanecer lo que es en su ser nos habla de una palabra que nunca puede estar al servicio de la representación de algo sino más bien de una palabra que significa [*be-deutet*], que muestra [*zeigen*] algo. Y decir que una palabra muestra o significa es equivalente a decir que “lo hace demorar en la amplitud de lo que tenga de decible”.¹⁴

El poeta tiene un lugar intermedio entre humanos y dioses, y también el poema, si es auténtico, es una especie de “entre”: el entre de la relación palabra-cosa, el lugar del instante de fusión más perfecto entre las cosas y las palabras. La relación entre las palabras y las cosas no tiene nada que ver con una conexión que una a la cosa, de un lado, a la palabra, del otro, como tampoco la relación hombre-ser puede ser pensada de ese modo. Muy al contrario, la palabra misma es “la relación que en cada instancia retiene en sí la cosa de tal modo que “es” una cosa” y el ser humano es lo que es en relación al ser.¹⁵

La palabra del poeta es, en sentido estricto, *póiesis*, y ejerce su acción creadora en el alma de los humanos, que deben abrirse a ella sin pretender capturarla en sus esquemas de intercambio de informaciones. La escucha de la palabra poética nos abre las puertas de otra experiencia pensante, una experiencia inédita y al mismo tiempo sencilla. Esta transformación requerida por la poesía necesita una preparación espiritual en la que tenemos que templar nuestros oídos al ritmo de una antigua musicalidad. Heidegger insiste sobre la necesidad de preparar los oídos para apreciar mejor esa palabra, tan próxima al silencio, que contiene como todas las palabras y “que jamás vendrá dando gritos”.

¹³ *Ibidem*, p. 151.

¹⁴ Cfr. HEIDEGGER, M., “Debate en torno al lugar de la Serenidad” (De un diálogo sobre el pensamiento en un camino de campo), en *Serenidad*, (trad. Yves Zimmermann) Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 50.

¹⁵ *Ibidem*, p. 152.

Ahora bien, el ser humano puede introducirse en la escucha pensante del poeta sólo cuando va al encuentro de su palabra desde lo que más le atañe en su mundo. En el presente, afirma Heidegger, eso que más nos atañe es la amenaza de la im-posición [*Ge-Stell*]. En el lenguaje se ve esta conquista del *Ge-stell* a través del empleo instrumentalista de la lengua que pone a la palabra al servicio del proceso de objetualización. Son tiempos de penuria: *¿Qué decir? No lo sé. ¿Para qué poetas en estos tiempos de penuria?*¹⁶ Las meditaciones del otro comienzo del pensar se articulan alrededor de esta pregunta fundamental.

La interpretación que hace Heidegger de la poesía de Hölderlin está muy lejos de los parámetros filológicos y literarios. La articulación con el pensamiento del poeta suabo viene más bien por la cuestión de la huída de los dioses y porque la considera como la poesía que más se aproxima a la captación del sonido y del sentido puros. Y por eso la considera como perteneciente al lenguaje esencial. Dijimos en párrafos anteriores que por su capacidad de decir el ser puramente y porque deja que se despliegue la esencia de las cosas, el poeta es considerado como mediador entre dioses y humanos. Agregamos ahora que el lenguaje mismo es en sí mediación, pues su ser se inscribe en la unidad indisoluble de la donación y la recepción. El poeta prepara entonces la llegada de los dioses y funda, de este modo, lo permanente. Siendo por excelencia el *Messenger*, el receptor de los signos divinos; con la palabra del poeta el Dios adviene a la presencia. Por eso, sin poetas, no habría señales divinas.

Con relación a esta copertenencia de dioses y poetas y de su papel de mediadores, Hölderlin escribe en uno de sus últimos himnos dedicado a la tierra Madre:

Inútilmente el Padre santo,
que en su poder dispone de presagios y rayos,

¹⁶HÖLDERLIN, (1984) "Pan y vino", en *Poesía completa*, (trad. Federico Gorbea) Barcelona, Río Nuevo, pp. 69-71.

de tantos oleajes como pensamientos,
esperaría a oscuras, mudo y solitario,
y entre los vivos nunca más se hallaría
si la comunidad no tuviera
para cantarlo un solo corazón¹⁷.

b) *El cielo y la tierra de Hölderlin*

En el vasto campo de la mitología universal, la pareja cielo-tierra aparece como la oposición original de cuyo seno derivan los núcleos sapienciales de todos los pueblos. El cielo se experimenta como ámbito sagrado y morada de los dioses; ésta es una experiencia universalmente compartida. Los estudios del antropólogo e historiador de las religiones Mircea Eliade indican que el cielo estuvo identificado desde siempre con la divinidad y que aun sin tener en cuenta el mito, el cielo contiene cualidades que lo sacralizan y lo inscriben en nuestros estratos más primarios de experiencia. El cielo es la trascendencia que se nos revela primariamente en la lejanía, es la fuerza que puede desatarse sobre los humanos, como en las tormentas; es un espacio que por su cualidad de infinito y omnipresente contiene sacralidad en un sentido esencial. De ahí que los atributos ancestrales que acompañan al cielo no son deducibles ni lógicamente ni objetivamente; ni derivan exclusivamente de las fábulas o de las experiencias religiosas irracionales.

La omnipresencia del cielo nos remite al tiempo, a un “cuando” originario y vital y también a la noción de espacio, en tanto el cielo es apertura, horizonte que se dona a la historia. Por su parte, la tierra se identifica en todas las latitudes con una madre universal. La *tierra* es madre porque engendra la vida a partir de sí y porque es comienzo y fin de toda vida. Según los estudiosos de las simbologías, la asociación con la maternidad se debe a su capacidad de dar frutos y quizá por eso no son pocos los pueblos arcaicos que rechazaron el trabajo de la tierra y

¹⁷HÖLDERLIN, ob.cit., p.81.

tuvieron una actitud directamente antiagrícola.¹⁸ En su engendrar infatigable, la tierra hace que la vida y la muerte no sean sino dos momentos diferentes de su destino total.

Si la vida puede ser vista como desprendimiento de las entrañas de la tierra, entonces la muerte representa el retorno al seno materno. Como ocurre respecto del cielo, en la dupla espacio-tiempo, la tierra no sólo está identificada con el espacio sino que también lo está no menos esencialmente, con el tiempo. Que nuestra vida transcurra sobre la tierra y bajo el cielo es una experiencia original previa a toda construcción conceptual o simbólica. Pero ¿en qué se puede verificar todavía hoy esta experiencia?, ¿dónde pervive?, ¿es posible refundar esta experiencia original?, ¿cómo entender hoy la pertenencia del ser humano al “entre” cielo y tierra?

El binomio *homo-humus* no debe comprenderse en el sentido de que el hombre es tierra porque es mortal, sino en este otro sentido: que si el hombre pudo estar vivo, es porque provenía de la tierra, porque nació de –y porque regresa a- la *terra mater*.¹⁹

Además de simbolizar la fertilidad, la tierra representa asimismo la solidez. Ella es la que nos soporta, el cimiento sustentante, lo fiable, aquello donde se puede construir y con lo que se puede construir. Gernot y Hartmut Böhme indican algo que parece repetirse siempre en las alegorías y es que además de los frutos y los pechos amamantadores, la obra de albañilería aparece como signo de la tierra.²⁰

Como observamos más arriba, Heidegger considera que los humanos podrán prestar oído al poema sólo cuando lo escuchen a partir de lo que más les atañe en la presente edad del mundo, es decir, a partir de la imposición de la tecnociencia. La experiencia de la

¹⁸ Cfr. ELIADE, M., (1972) *Tratado de Historia de las Religiones*, México, Era, pp. 226-227.

¹⁹ *Ibidem*, p. 233.

²⁰ BÖHME, G. y H., (1998) *Fuego, Agua, tierra, Aire. Una historia cultural de los elementos*, (trad. Pedro Madrigal), Barcelona, Herder, p. 340.

imposición es entendida aquí como acontecimiento de apropiación (*Ereignis*) de la cuaternidad, acontecimiento que se disimula y no se muestra como tal.²¹ De este modo, para pensar desde el otro comienzo la relación entre cielo y tierra y hacer la experiencia pensante del espacio intermedio de la infinita copertenencia de los cuatro es preciso previamente enfrentarse al destino tecnológico.

Heidegger se pregunta por la relación más rica a la que pertenecen la relación tierra “y” cielo. Y para responder a esta cuestión se pone a la escucha del poema *Griecheland* de Hölderlin. Allí el poeta nos muestra con una claridad que ninguna teoría de lo real podría jamás brindar cómo “la tierra sólo es tierra en cuanto tierra del cielo, que sólo es cielo en la medida en que su actuación se orienta hacia abajo, hacia la tierra”.

Tierra y cielo y su relación forman por tanto parte de la más rica relación de pertenencia de los cuatro. Esta cifra no ha sido pensada propiamente por Hölderlin, ni la dice en parte alguna. Pero de todos modos los cuatro están vistos de antemano en todas partes y en todo su decir desde la intimidad de su mutua relación.²²

La relación entre tierra y cielo es parte de una relación más rica. Al poeta se le hace manifiesto que “tanto tierra y cielo, como los dioses escondidos en lo sagrado, todo está presente en el conjunto de la naturaleza que se levanta y surge originariamente. Ella se le aparece al poeta bajo la forma de una luz especial.”²³ Ella es lo in-finito. Heidegger nos indica que debemos pensar el infinito a partir del sentido de la dialéctica especulativa de Schelling y Hegel en los siguientes términos:

In-finito significa que los fines y lados, las regiones de la pertenencia, no están cortados y aislados, cada uno para sí, sino que, descargados de la unilateralidad y la finitud, se pertenecen mutuamente y de modo in-finito en una relación de pertenencia que los mantiene unidos “permanentemente” y “de parte a parte” a

²¹HEIDEGGER, M., (2007) “La tierra y el cielo de Hölderlin”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, ob.cit., p. 170.

²² *Ibidem*, p. 188

²³ *Ibidem*, p. 179

partir de su medio o centro. El medio, que se llama así porque media, no es ni la tierra ni el cielo, ni el dios ni el hombre. El infinito que hay que pensar aquí es abismalmente diferente de lo meramente sin fin, que debido a su uniformidad no permite ningún crecimiento. Por el contrario, la “relación de pertenencia más tierna” de tierra y cielo, dios y hombre, puede tornarse más in-finita. Pues lo no-unilateral puede surgir más puro en la apariencia saliendo de la intimidad en la que los cuatro términos citados se mantienen mutuamente unidos y se atienen los unos a los otros.²⁴

El dominio técnico industrial lo recubre todo. La tierra está inscrita como planeta en el espacio cósmico que ha devenido, mientras tanto, en espacio de la acción planificada del ser humano.

La tierra y el cielo del poema se han desvanecido. ¿Quién osaría decir hacia dónde? La in-finita relación de pertenencia de tierra y cielo, hombre y dios, parece destrozada.²⁵

c) *La poesía como “llamada a la presencia” de los divinos.*

Hölderlin y la recuperación de la verdad del paganismo

Únicamente creen en lo divino aquellos que también lo son.
Hölderlin

Los pliegues y repliegues de la figura trinitaria que conforman poesía, filosofía y religión se desplegaron en todo su esplendor en la antigua cultura griega. Luego, los ecos se fueron opacando y las correspondencias se desarticularon, ambos procesos posibilitados por la visión racionalista del mundo. Pero aquella unidad en que nacieron estas tres dimensiones fundantes de la existencia humana no se pierde del todo (no podría mientras haya *Dasein*) y reaparece rejuvenecida en el movimiento del romanticismo, muy especialmente, en la obra y en la vida de Hölderlin. Al respecto, viene al caso evocar no sólo la amistad que unió al joven Hölderlin con Schelling y Hegel, que constituye en sí misma toda una alegoría de la proximidad íntima entre poesía, teología

²⁴ *Ibidem*, p. 181

²⁵ *Ibidem*, p. 194

y filosofía, sino las circunstancias y el ámbito en que creció aquella amistad: en el seno del seminario de Tubinga, donde los tres amigos compartían la residencia y los estudios.

Desde muy temprana edad y cautivado por la espiritualidad griega, Hölderlin inicia un camino de retorno a los orígenes que nunca dejará de transitar. Entre los contemporáneos del poeta existía el mismo impulso. Él no era el único que intentaba llegar a lo más íntimo del espíritu griego, no sólo a través del arte, sino a través de la religión. Pero aquí nos referiremos a Hölderlin porque es el poeta que Heidegger eligió. Y lo es porque su poesía, al poetizar propiamente la esencia de la poesía, lo convierte a los ojos de Heidegger en poeta de los poetas.²⁶

La palabra del poeta es el puro llamar de lo que los poetas, que siempre presienten, persisten en esperar y desean ver llegar. El nombrar poético dice lo que el llamado mismo, por su esencia, obliga a decir al poeta.

La poesía de Hölderlin habla de los dioses huidos y de la proximidad de los venideros y señala la necesidad de preparar la estancia para los dioses futuros. En las “Palabras preliminares a la lectura de poemas de Hölderlin”, Heidegger sostiene que Hölderlin es un destino y que su poesía espera que los mortales le correspondan. Leemos en esas páginas: “Poetizar es el originario nombrar a los dioses. Pero la palabra poética no recibe su poder nominativo hasta que los dioses nos llevan a nosotros mismos al lenguaje. ¿Cómo hablan los dioses?”²⁷

...señales son,
desde tiempos antiguos, el lenguaje de los dioses

Los dioses se han marchado dejando a los humanos en la noche más larga. Pero previamente a esta huida el ser humano había roto todo vínculo con lo sagrado. La tarea del poeta es seguir la huella de los dioses idos y captar las señales de los venideros. Sólo el alma poética

²⁶HEIDEGGER, M., *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, ob.cit., pp. 38 y ss.

²⁷ *Ibidem*, p. 50.

puede estremecerse ante el recuerdo de lo infinito. Hay que entender aquí lo infinito como lo entendieron los románticos, no como negación de lo finito sino como su más acabada verdad.

d) *El lenguaje como fundamento abismoso del Dasein*

Nosotros, los hombres, somos habla.
Hölderlin

Vimos en otro lugar que la pertenencia del ser humano a la poesía, más que a cualquier otro ámbito nos habla sobre la condición poética del lenguaje como condición fundante de la experiencia humana. La palabra *poética* es *póiesis* en sentido primario y, como tal, ejerce su acción transformadora en el alma de los hombres, capaces de abrirse a ella y entregarse a la experiencia pensante del ser, “tan desacostumbrada como sencilla”.

La célebre frase de Hölderlin a partir de la cual Heidegger piensa la tierra y el habitar reza: “Poéticamente habita el hombre la tierra”. En esa sentencia, Hölderlin está diciendo algo fundamental acerca del lenguaje. El lenguaje es el acontecimiento de la más alta posibilidad de ser humanos, es decir, el acontecimiento de encontrarse situado en medio del ente y habitar en lo abierto del ser. Habitar es cuidar de la unidad de los Cuatro: tierra, cielo, divinos y mortales. Habitar es morar en la presencia de los dioses, bajo el cielo, en la tierra, caminar hacia la muerte y dejarse alcanzar por la esencia de las cosas.

Heidegger enseña que poesía y pensamiento se corresponden recíprocamente; todo pensamiento meditativo es poesía y que toda poesía es pensamiento ²⁸. No sólo el poeta, como ya hemos apuntado, tiene un lugar intermedio entre humanos y dioses y el mismo poema es una especie de “entre” la palabra y la cosa, su espacio de configuración

²⁸ *Ibidem*, p. 155.

más pleno, también el “entre” poesía y pensamiento es el lugar donde se retiene en sí la cosa de tal modo que “es” una cosa”.²⁹.

e) *La experiencia numinosa de la naturaleza o la
recuperación del paganismo*

A veces, ebrio de llantos y de amor,
Como esos ríos que han vagado mucho
Y desean ya perderse en el océano,
¡Me hundía en tu plenitud, belleza del mundo!
En comunión con todos los seres,
Felizmente lejos de la soledad del Tiempo,
Cual peregrino que vuelve a la casa paterna,
Así volvía yo a los brazos del Infinito.

Hölderlin

Hölderlin comparte la experiencia de la naturaleza que tuvieron los griegos. Se dijo en párrafos anteriores que en *Introducción a la metafísica*, Heidegger plantea que los griegos no llevaron a cabo la experiencia de la *physis* a través de los procesos naturales, sino que por medio de una vivencia poética e intelectual, descubrieron lo que tenían que llamar *physis*. Y que en principio este concepto abarcó “el cielo y la tierra, la piedra y el vegetal, animal y hombre, la historia humana, entendida como obra de hombres y dioses y finalmente los dioses mismos, sometidos al destino.”³⁰

Un sentimiento religioso profundo y vívido del paganismo impregna la atmósfera de todos sus poemas de un entusiasmo exaltado por la presencia de la naturaleza. Para Hölderlin, lo natural no se agota en el mundo exterior dado, es mucho más que eso. La naturaleza es un ser viviente; un ser capaz de tomarlo en sus manos; algo absolutamente real que lo sustenta y del que tiene una experiencia plena e inmediata, por encima de toda duda. El poeta se describe a sí mismo como alguien

²⁹ *Ibidem*, p. 152.

³⁰ HEIDEGGER, M., *Introducción a la Metafísica*, (trad. Emilio Estiú) Buenos Aires, Nova, pp. 52-53.

que, crecido en brazos de los dioses y educado en el murmullo amoroso del bosque, aprendió a querer entre las flores.³¹ Todo en Hölderlin tiene la forma de poesía, sus sueños, su vida, su locura, que lo confina a la soledad durante sus últimos 36 años, en una torre a orillas del lago Neckar y al cuidado de un humilde carpintero.

¿Qué es aquello que lo encadena a las divinas costas de la antigüedad y que hace que las ame más que a su patria? ¿Por qué si dice buscar sólo a Cristo, que es el último de la estirpe, el término, a quien más adora, en su obra late el politeísmo? Hölderlin, como Heidegger, es también un símbolo de la desgarradura. Cuando éste se refiere al último dios deja muy claro que esta figura no corresponde a ninguno de los dioses idos y menos el cristiano. Sin embargo, la ruptura con el cristianismo no indica de ningún modo la negación de la religiosidad sino más bien, el rechazo de asimilar lo religioso a un cuerpo doctrinario.

Semejante a los griegos, Hölderlin cree que la serena belleza del arte se alcanza cuando el ser humano es capaz de permanecer devoto a la tierra. La figura de Hölderlin trae reminiscencias de San Francisco de Asís, otro hijo venerable de Occidente, que convirtió su propia vida en el testimonio actuante de la poesía. San Francisco predica la sacralidad de la naturaleza y, con ello, rehabilita un sentimiento cósmico-religioso previo al cristianismo y al que éste no dejó de combatir desde sus orígenes. Cuenta la leyenda perusina que Francisco decía sentirse llamado por la voluntad divina a ser un “nuevo loco” en el mundo y que pedía perdón a Dios porque su amor se derramaba hacia todas las criaturas. Un mismo sentimiento de fraternidad universal es quizá el que hace que el poeta suabo que, de acuerdo a lo que confiesa, no podía entender las palabras del hombre, pero podía, sin embargo, comprender el silencio del Éter y escuchar las lamentaciones del Rin.

³¹HÖLDERLIN, F., “Cuando era niño”, en *Poesía Completa*, ed. Bilingüe (trad. F. Gorbea), Barcelona, Libros Río Nuevo, Tomo I, p. 101.

Hölderlin expresa la profundidad espiritual del universo desde su experiencia numinosa del mundo. En la tradición griega, la naturaleza a la que el poeta se siente transportado es la madre de los dioses, “más antigua que las edades y más grande que los dioses de Oriente y Occidente”. Por eso, la mitología griega guarda para Hölderlin la más pura expresión de la naturaleza como alma universal. Es el alma de la naturaleza la que infunde en la suya lo que para él es la mayor dicha y anhelo: “estar a solas con los inmortales y mirar con ojos firmes el día, el río, el viento y el tiempo que pasa.”³²

Una sensibilidad exquisita le permitió escuchar el lamento de la naturaleza y transformarlo en poesía. La lamentación proviene del Rin que era para él era el más noble de los ríos. Aunque libre de nacimiento, el Rin es víctima del impulso insensato de los humanos (*hybris*) que buscan sin cesar obligar al destino. ¿Quién alteró primero los lazos de amor para convertirlos en yugos?³³ Hölderlin lanza esta pregunta y con ella marca el camino de crítica al humanismo, al que Heidegger le dará una forma filosófica plena. La tendencia del ser humano a querer reducir todo a su escala inspira las severas admoniciones que el poeta pronuncia: “No intentéis plantar los cedros en vuestros potes de arcilla” (...) “No intentéis detener los corceles del sol y dejad que las estrellas prosigan su trayecto”.³⁴

Acaso Hölderlin intuyera el dominio de lo gigantesco y de la maquinación que Heidegger describe en los *Beiträge*. Naturaleza y lenguaje se transforman en mercancías o vehículos de mercantilización. El poeta lo expresa cuando dice que la naturaleza también vive “doméstica y paciente”, y presa de la “escuela dominadora de hombres”. En el horizonte de la instrumentalidad, naturaleza y lenguaje son constreñidos a lo que no les pertenece esencialmente. Los efectos de la instrumentalidad niveladora aplicada a la lengua están en íntima

³²HÖLDERLIN, F., “Cantando al pie de los Alpes”, T. I, ob.cit., p. 199.

³³HÖLDERLIN, F., “El Rin”, T. II, ob.cit., p. 115.

³⁴HÖLDERLIN, F., “El joven a sus juiciosos consejeros”, T. I, ob.cit., p. 45.

conexión con los de la naturaleza. En el poema que Hölderlin dedica a los robles, éstos aparecen como los que evocan la insistencia en el ser. Capaces de alzarse como un “pueblo de Titanes” en medio de un mundo que se ha vuelto cada vez más dócil, los robles surgen libres y contentos de sus propias raíces, obedientes sólo a sí mismos y al cielo nutriente y a la tierra materna.³⁵

Cuando en el capítulo cuarto mencionamos los dos conceptos “padres” de *das Gestell*, el maquinismo y lo gigantesco, lo hicimos resaltando su capacidad para llevar a cabo la devastación de la tierra, sin límites ni perplejidad ni timidez.³⁶ Un siglo antes de que Heidegger se internara en las profundidades del pensamiento de la técnica, Hölderlin escribía: “El hombre se arma contra cuanto respira y en incesantes luchas se consume. La delicada flor de la paz no florece para él muy largamente”.³⁷

Al compartir el sentimiento del romanticismo por la naturaleza, Heidegger enseña que la naturaleza escapa a toda explicación científica y que cuanto más ésta quiere apresarla en su red de cálculos y medidas, aquella se sustrae, movida por su inveterado amor al ocultamiento, del que tempranamente hablaba Heráclito. La naturaleza sólo puede lucir en su esplendor como milagro primariamente real y totalmente inexplicable, milagro que sólo la palabra poética puede resguardar en su ser.

Porque la palabra de Hölderlin evoca lo sagrado es himno en sentido único: “el himno “de lo sagrado”, que viene él mismo en la palabra que dona. La poesía de Hölderlin es un llamar inicial llamado por lo venidero mismo.³⁸Hölderlin es el pre-cursor que cumplió cabalmente la misión poética: “permanecer bajo la tormenta de dios con

³⁵HÖLDERLIN, F., “Los Robles”, ob.cit., p.61.

³⁶HEIDEGGER, M., *Aportes a la Filosofía. Acerca del evento*, (trad. D. V. Picotti) Buenos Aires, Biblos, 2007, p. 117.

³⁷HÖLDERLIN, F., “El hombre”, T. I, ob.cit., p. 113.

³⁸HEIDEGGER, M., *Aclaraciones a la poesía...*, ob.cit., p. 84.

la cabeza desnuda, y apresar con su mano el rayo del padre”. Cuando Heidegger dice que la poesía de Hölderlin es precursora lo dice en un sentido fuerte: es la primera que pre-dice todo lo que hay que decir. Acaso fue un exceso de claridad lo que sumió al poeta en la oscuridad de la locura, acaso las palabras del *Empédocles* no hacían más que anunciarlo “(...) debe partir a tiempo, aquel por quien hablara el espíritu”.

6.3 “Construir, habitar, pensar”

No existen muchas reflexiones de Heidegger acerca de la casa, *oikos*. Pero una muy significativa es la que se encuentra en su escrito “Hebel, el amigo de la casa” (*Hebel – Der Hausfreund*). La expresión “amigo de la casa”, era el título que Hebel había elegido cuando fue editor del calendario de la región de Baden.³⁹ Heidegger “trae a la presencia” los ecos de esta expresión en las palabras referidas al poeta.

En el texto aludido Heidegger observa que cuando se habla de la casa, inmediatamente se piensa en las casas que habitan campesinos y ciudadanos. No es incorrecto representarse la casa como un conjunto de espacios donde se desarrolla la vida cotidiana de los humanos. En este caso, consideramos la casa desde la espacialidad, como *res extensa*, como lo otro de nuestra subjetividad. Pero la casa llega a ser lo que es sólo a través del habitar. De modo que es el acto de habitar el que trae consigo la necesidad de la casa y no al revés.

Heidegger escribe: “La casa se convierte casi en un mero recipiente del habitar. Pero lo cierto es que la casa sólo se hace casa por el

³⁹ Cfr. HEIDEGGER, M., *Aus der Erfahrung des Denkes*, GA, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 13, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, 133 y ss.

habitar.” (*Das Haus wird fast zu einem blossen Behälter für das Wohnen. Allein das Haus wird erst Haus durch das Wohnen.*)⁴⁰ Sólo a través del habitar la casa deviene casa. La construcción por la que se erige la casa no es lo que en verdad es si no está orientada previamente por un “permitir habitar”, “permitir que despierta y ofrece las posibilidades primordiales de la habitación.

Para referirse a la casa, Heidegger también recurre a mostrar la alternancia de dos interpretaciones, la correcta y la verdadera. Es correcto que la casa se defina por la espacialidad, por estar formada por una serie de lugares donde desarrollar la vida, pero en eso no se agota la verdad de la casa. Podríamos hablar de una casa óptica y una casa ontológica. La casa-local es la óptica, la que llega a ser efectiva por la construcción; lo planificado por el arquitecto y llevado a cabo por el constructor; el útil disponible para la habitación. Según Heidegger, la construcción por la que se hace la casa sólo es lo que en verdad es si de antemano está orientada a hacerla habitable. Ese “hacerla” despierta y concede en cada caso posibilidades más originarias para el habitar.⁴¹

En la consideración óptica, la casa para habitar supone primeramente el construir. Por eso construimos para habitar. Primero construimos y luego habitamos. La casa local se inscribe con esta definición en la cadena de medios y fines. Al seguir la lógica de la instrumentalidad, se considera el habitar como un fin y a la construcción de la casa como el medio para alcanzarlo. Desde esta concepción, la casa queda reducida a simple útil-local donde habitar. Sin embargo, Heidegger subraya que si escuchamos lo que el lenguaje dice en la palabra construir, oiremos tres cosas: 1) construir es propiamente habitar; 2) el habitar es la manera como los mortales son en la tierra; y 3) el construir como habitar se despliega en el construir

⁴⁰ *Ibidem*, “Hebel – Der Hausfreund”, p. 138

⁴¹ Cfr. *Ibidem*, *Das Bauen aber, dadurch das Haus erstellt wird, ist das, was es in Wahrheit ist, nur dann, wenn es zum voraus auf das Whonenlassen gestimmt bleibt, welches Lassen jeweils ursprünglichere Möglichkeiten für das Wohnen weckt und gewährt.*

que cuida del crecimiento y en el construir que levanta edificios. Todo construir es en sí un habitar.

No habitamos porque hemos construido, sino que construimos y hemos construido en la medida en que habitamos, es decir, en cuanto que somos los que habitan. ⁴²

El rasgo fundamental del habitar es el cuidar; es un rasgo que lo atraviesa en toda su extensión: “en el habitar descansa el ser del hombre, y descansa en el sentido del residir de los mortales en la tierra.” ⁴³

Sobre la base de esta distinción entre una definición correcta de la casa y otra verdadera, se puede plantear también respecto de la ecología una definición correcta y una verdadera.⁴⁴ Es correcto identificar la ecología con una ciencia positiva que pondría en manos del ser humano las soluciones para los graves problemas ambientales del presente. De esta manera estaríamos ante el plano óntico de la ecología. Pero si buscamos una aproximación al contenido más ontológico de la ecología, entonces el cuerpo doctrinario de la ciencia deviene como sabiduría del *oikos*, es decir, como *ecosofía*.

El ser humano contemporáneo se encuentra en la penuria del habitar. La falta de patria y de hogar se ha convertido en destino universal bajo la forma de la civilización universal.⁴⁵ Heidegger nos dice algo sobre ella en las últimas líneas de “Construir, habitar, Pensar”:

La auténtica penuria del habitar no consiste en primer lugar en la falta de viviendas. La auténtica penuria de viviendas es más antigua aún que las guerras mundiales y las destrucciones, más antigua aún que el ascenso demográfico sobre la tierra y que la situación de los obreros de la industria. La auténtica penuria del habitar descansa en el hecho de que los mortales primero tienen que volver

⁴²HEIDEGGER, M., “Construir, habitar, pensar”, en *Conferencias y Artículos*, ob.cit. p. 130

⁴³ *Ibidem*, p. 131

⁴⁴ Cfr. RODRÍGUEZ-RIDEAU, C., (2005) *Heidegger y la Ecología*, Universidad de Chile, Ediciones Logos Latreya.

⁴⁵ Cfr. HEIDEGGER, M., (1969) *Zum 80. Geburtstag, von seiner Heimatstadt Messkirch*, Vittorio Klostermann, Frankfurt.

a buscar la esencia del habitar, de que tienen que aprender primero a habitar. ¿Qué pasaría si la falta de suelo natal del hombre consistiera en que el hombre no considera aún la propia penuria del morar como la penuria? Sin embargo, así que el hombre considera la falta de suelo natal, ya no hay más miseria. Aquella es, pensándolo bien y teniéndolo bien en cuenta, la única exhortación que llama a los mortales al habitar. Pero ¿de qué otro modo pueden los mortales corresponder a esta exhortación si no es intentando por su parte, desde ellos mismos, llevar el habitar a la plenitud de su esencia? Llevarán a cabo esto cuando construyan desde el habitar y piensen para el habitar.⁴⁶

Cuando mencionamos los cinco lemas seleccionados por Heidegger para aproximarse a la esencia de la poesía desde lo poetizado por Hölderlin, no nos detuvimos lo suficiente en el quinto porque aún no habíamos abordado el tema del habitar. La íntima relación que Heidegger establece entre poetizar y habitar puede verse en esta frase:

El poetizar es lo que antes que nada deja al habitar ser un habitar. Poetizar es propiamente dejar habitar (...) Poetizar, como dejar habitar, es un construir (...) incluso *el* construir por excelencia.⁴⁷

Más adelante agrega: “El poetizar, antes que nada pone al hombre sobre la tierra, lo lleva a ella, lo lleva al habitar”.⁴⁸ Con estas consideraciones, Heidegger invierte el sentido utilitario del construir y reafirma que la construcción es una consecuencia esencial del habitar y de ningún modo su fundamento ni su fundamentación.

a) *El pensamiento del habitar desde la noción poético-filosófica de la cuaternidad (das Geviert).*

Se ha hablado reiteradas veces de la oposición entre el “modelo de la vista”, propio de toda la filosofía occidental desde Platón, y el “modelo

⁴⁶HEIDEGGER, M., “Construir, Habitar, Pensar”, en *Conferencias y Artículos*, ob.cit., p. 142.

⁴⁷HEIDEGGER, M., “Poéticamente habita el hombre”, en *Conferencias y Artículos*, ob.cit., p. 165.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 167.

de la escucha”. En efecto, cuando Heidegger afirma que sólo correspondiendo a la interpelación del ser el hombre deviene *Dasein*, está hablando de la necesidad de prestar oídos al ser, de la “escucha” de su interpelación. Las consideraciones sobre la cuaternidad (*Geviert*) introducen también un nuevo “modelo” en el pensamiento del ser, quizá uno de los más oscuros e inexplorados de Heidegger. Sin embargo, las dimensiones que se abren en la región del *Geviert*, tanto las que aparecen en los *Aportes a la Filosofía*, como las que trabaja posteriormente el filósofo en conferencias como “Construir, Habitar, Pensar” y “La Cosa”, siempre han estado presentes en su obra. Con la figura del mundo como cuaternidad (libre juego de divinos, mortales, tierra y cielo) Heidegger retoma los antiguos pensamientos de los griegos. Y es aquí donde su filosofía se entrecruza con la experiencia *mítico-poiética* del mundo para la que el mundo es aún la unión de los cuatro. Aparte de su indudable inspiración hölderliana, Otto Pöggeler señala al respecto un fragmento del *Gorgias* de Platón donde el mundo aparece como conjunción de aquellos cuatro además de otros testimonios que se encuentran en la literatura china. La filosofía de Heidegger siempre está en diálogo con la sabiduría del mito y, sin embargo, esta peculiaridad no convierte a Heidegger en un poeta ni en un místico. Tampoco significa que las descripciones que el filósofo hace de cada uno de los cuatro, posean el carácter de definiciones expresadas en un lenguaje metafórico.

Con respecto al estatuto ontológico de los cuatro, Heidegger sostiene que, si bien los cuatro “son”, no “son”, empero, del mismo modo que los entes. Por eso, de ellos más bien habría que decir que esencian [*wesen*]. El mundo no es susceptible de ser explicado por ningún fundamento externo y tampoco la cuaternidad es fundamento de todo lo demás. “El ocultante salir de lo oculto, que impera en el mundo, sigue siendo un fundar abismático, a favor del cual es imposible ya emplazar con seguridad ningún fundamento último. De

este modo, el mundo es el juego en que se hunde toda fundamentación”.⁴⁹

Lo simple, lo tenue y lo mínimo no pueden indagarse.
Juntos se conjugan en lo uno.
Revelado, no deslumbra.
Oculto, no pierde luz.
Infinito, no puede ser definido.⁵⁰

“Infinito, no puede ser definido” rezan las últimas palabras. Evidentemente, la infinitud de la que se trata aquí no tiene nada que ver con lo interminable, sino que es el movimiento mismo del mundo.

En los *Aportes* la figura del cuadrado tiene por vértices a dioses, hombres, tierra y mundo. En las obras posteriores, el mundo se desplaza al lugar del centro y el cielo toma su ubicación. En esta otra configuración, el Mundo, en tanto zona interior definida por el juego de reciprocidad de los cuatro, es entendido como lugar de las cosas y no ya como lugar de los objetos. Y esto vale tanto como decir que en su ámbito las cosas, en sí mismas y en su interioridad no obligada a nada, son las que son admitidas e identificadas como lo real decisivo.

Los cuatro ya están en el decir de Hölderlin, aunque Heidegger señala que no es la cifra la que está pensada ni dicha propiamente por el poeta. Los cuatro están en su poesía y se muestran desde la “entrañabilidad de su copertenencia”. En “Diótima” (Fragmento I), leemos:

Mira cuánta alegría a nuestro alrededor...
En el aire que se vuelve más fresco flotan
las ramas de los bosques como los rizos en la danza;
y cual gozoso genio que tañera una lira,
el cielo reparte en la tierra la lluvia y el sol.
En su lira se agita un tumulto hormigueante
de sonos fugitivos, en amorosa lucha,
y la sombra y la luz, siguiendo un ritmo melodioso,
trasponen las montañas.⁵¹

⁴⁹ PÖEGGELER, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, ob.cit., p. 302

⁵⁰ *Tao Te Ching*, ob.cit., p. 48.

⁵¹HÖLDERLIN, ob. cit, p. 87.

Y en “El espíritu del siglo”:

(...)
Verdad es que el jugo de las frescas vides
nos llena de una fuerza sagrada.
Y cuando los mortales van silenciosos por el bosque,
en el aire suave encuentran un dios luminoso⁵².
(...)

Que los cuatro ya hayan sido contados es una frase cuyo sentido depende de que consideremos el contar en su sentido original, en el viejo y apenas oído sentido de “copertenecer”. Se trata de un contar que tiene que ver con el Logos, con un pensamiento que reúne, y no con una facultad, no con la *ratio* a la que muchas veces se lo constriñe. Se trata de un contar que integra los dioses huidos evocándolos; aunque son pocos los capaces de recibir e identificar las huellas de los dioses idos. En el poema *Pan y vino*, Hölderlin escribe:

El don supremo, el goce puro y espiritual
todavía es demasiado grande para los hombres del presente
y faltan los fuertes que saboreen esas supremas alegrías,
aunque todavía vive algún oculto reconocimiento.⁵³

Este reconocimiento se da a través del pan y del vino, porque en ellos aún perduran las fuerzas elementales y el milagro de la vida. En el pan y en el vino se “demoran” los cuatro en el decir de Hölderlin.

El pan es el fruto de la tierra, pero la luz lo bendice,
y al dios del trueno debemos la dicha del vino.
Estos bienes nos recuerdan a los inmortales, que antaño
vivieron entre nosotros y vendrán a su tiempo.
Por eso, los poetas dedican al dios del vino graves cantos,
que para el antiguo dios no son vanas quimeras.⁵⁴

En armonía con este pensar, Heidegger afirma que en el obsequio del agua y del vino demoran siempre cielo y tierra y que «cuatro» no nombra ninguna suma calculada, sino la figura por sí única de la in-finita

⁵²HÖLDERLIN, ob.cit., p. 111.

⁵³ *Ibidem*, p. 71

⁵⁴ *Ibidem*.

pertenencia de las voces del destino. Los cuatro no son nada en sí mismos, unos separados de otros, son en su relación pero ¿qué tipo de relación es la que comparten los cuatro? Heidegger escribe:

Ninguno es sin los demás. In-finitos se relacionan unos con otros; son lo que son a partir de la in-finita pertenencia; son esa totalidad misma. tierra y cielo y su relación según eso, forman parte de la más rica pertenencia de los Cuatro.⁵⁵

En otro contexto, pero en el marco de una interpretación espiritualista del espacio, Kandinsky describe de este modo los elementos del cuadrado: “El punto en reposo, ubicado en el centro de un plano cuadrado, ha sido definido como unitonalidad de punto y plano, imagen total y básica de la expresión pictórica (...) Ambas rectas (...) son únicos y solitarios entes vivos, puesto que no conocen repetición. Despliegan un fuerte sonido que jamás se podrá apagar totalmente.”⁵⁶ Un sonido que evoca de algún modo a aquel de las teorías y prácticas del yoga, el *Om*, como sonido primario del Universo. Etimológicamente, la palabra “yoga” posee los sentidos de ligazón y unidad.

Por su parte, los estudiosos de las simbologías explican que el centro del cuadrado expresa la dinámica del cuaternario a partir del que adquieren su ritmo las edades del mundo, la vida humana y el mes lunar. Junto con el centro, el círculo y la cruz, el cuadrado es uno de los cuatro símbolos fundamentales. En la simbólica del cuadrado y del cuatro se encuentra además el signo del desarrollo completo de la manifestación.

A esto podría agregarse que la tierra, medida por sus cuatro horizontes, es cuadrada y que la división efectuada por los dos diámetros perpendiculares es la verdadera cuaternidad del círculo. Resulta sugerente, además, señalar que la forma cuadrado pertenece al tiempo mientras que la eternidad se corporiza en el círculo, pero no

⁵⁵HEIDEGGER, M., “El cielo y la tierra de Hölderlin”, en *Interpretaciones de la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel, 1983.

⁵⁶KANDINSKY, W., *Punto y línea sobre el plano*, Barcelona, Labor, 1995, p. 67.

menos fundamentalmente, el cuadrado pertenece al espacio. Si el cuadrado es la figura básica del espacio; el círculo (particularmente la espiral) lo es del tiempo; si el cielo es generalmente redondo, la tierra es cuadrada; si el círculo expresa lo celeste, el cuadrado lo terrenal. El círculo es entonces al cuadrado lo que el cielo es a la tierra, o la eternidad al tiempo. Que el cuadrado se inscriba en un círculo y la tierra se recorte en el cielo, hace que la asociación círculo-cuadrado copertenezca a la pareja cielo-tierra; lo cuadrangular no es sino la perfección de la esfera sobre un plano terrenal. Por lo demás, es común adoptar la forma cuadrangular en la delimitación de numerosos sitios, como el de las ciudades.

Aunque en la edad moderna, debido al progresivo olvido de las formas tradicionales, “se pierde, se borra o se destruye el límite o muro cuadrado de la ciudad, pero el cuadrado, que no se refleja ya en el contorno de la urbe moderna, perdura sin embargo en su trama, cada vez que el planeamiento clásico o racional extiende su cuadrícula uniforme para agrupar las casas en manzanas o cuadras”.

El ilimitado crecimiento urbano que se patentiza especialmente en las metrópolis, “crecidas como manchas de aceite”, ha sido caracterizado en las ciencias sociales como una pérdida de la identidad o del centro.⁵⁷ Por último, el cuadrado evoca el sentido de lo secreto y del poder oculto en sus estrictos límites, y en la antigüedad, el cuadrado simbolizaba la síntesis de los elementos.

Heidegger ubica al destino en el centro de la cuaternidad. El destino es “lo que retiene reunida en sí a toda la pertenencia, centra en cuanto media a los cuatro en su mutua pertenencia y destinándolos a ésta (...) El destino retoma para sí a los cuatro en su centro, los toma en sí, los capta en la entrañabilidad (...) Como centro de toda la pertenencia, el destino es el comienzo que lo reúne todo. El centro es el gran comienzo en cuanto gran destino que resuena. Pero ¿de qué

⁵⁷ Cfr. CHEVALLIER, J., (1986) *Diccionario de Símbolos*, Barcelona, Herder.

manera es un comienzo?: como presencia que permanece en el venir. El mediar que reúne a los cuatro en el centro de la entrañabilidad es un primer venir. “Todo es entrañable”, escribe Hölderlin.

(...) el destino sería presumiblemente el “medio” que media en la medida en que lo primero que hace es mediar a los cuatro en su mutua pertenencia. O destinarlos y conformarlos a ella. El destino recoge y reúne a los cuatro en su medio, junto a él, los apresa en su intimidad.⁵⁸

b) *Cuaternidad y Mundo*

Para inaugurar el segundo comienzo de la filosofía es preciso atender a la simplicidad de los cuatro en su copertenencia. Pues en el segundo comienzo, mortales, cielo, divinos y tierra pierden las determinaciones de la representación habitual para transformarse en el juego eterno del mundo. Cuatro, para Heidegger, nombra mundo. “ ‘En la tierra’ significa ‘bajo el cielo’. Ambas cosas cosignifican ‘permanecer ante los divinos’ e incluyen un ‘perteneciendo a la comunidad de los hombres’. Desde una unidad originaria pertenecen los cuatro, tierra, cielo, divinos y mortales, a una unidad.”⁵⁹

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

(...)

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

(...)

⁵⁸ *Ibidem*, p. 188.

⁵⁹ HEIDEGGER, M., “Construir, Habitar, Pensar”, en *Conferencias y Artículos*, Barcelona, Odós, 1994, p. 131.

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

(...)

Los mortales son los hombres. Se llaman mortales porque pueden morir (...) Sólo el hombre muere, y además de un modo permanente, mientras está en la tierra, bajo el cielo, ante los divinos. Cuando nombramos a los mortales, estamos pensando en los otros Tres, pero no estamos considerando la simplicidad de los Cuatro.⁶⁰

La unidad de los cuatro es lo que recibe el nombre de *Geviert*. Si, como se dijo más arriba, el habitar tiene que ver con el cuidar, entonces, los mortales habitan en el mismo modo como cuidan de los cuatro. Por eso este cuidar que habita es cuádruple. Los mortales habitan sólo cuando salvan [*retten*] la tierra. “Salvar”, señala Heidegger, debe ser entendido no sólo negativamente con el sentido de evitar un peligro, sino como la acción de franquear la entrada a su propia esencia a algo. La salvación de la tierra no se logra al adueñarse y al servirse como si fuera nuestra súbdita. Los mortales habitan sólo si reciben el cielo como cielo, si esperan a los divinos como divinos y si son capaces de conducirse a la esencia de la muerte. El cuidado de la cuaternidad se lleva a cabo, finalmente, en el habitar junto a las cosas.

La unidad de los cuatro también es la unidad del ser, unidad a la que han rendido homenaje los más sobresalientes poetas japoneses en la historia del *haiku*, esa peculiar poesía japonesa tan breve como penetrante. El referente del haiku está ligado a la naturaleza y, por eso, muchos la denominan como “poesía de las estaciones”. Lo peculiar del haiku es su fuerza sugerente, su capacidad de despertar emociones estéticas con tan pocos elementos, su enorme potencia evocadora que, a semejanza de algunas pinturas, puede sugerir todo un mundo mediante simples y certeros trazos.⁶¹

⁶⁰HEIDEGGER, M., “Construir, Habitar, Pensar”, en ob.cit., p. 131.

⁶¹A.A.V.V., *Haiku*, Buenos Aires, Leviatán, 2000.

Cuando se lee el “diálogo entre un japonés y un inquisidor” que aparece en *De camino al habla*, se hace patente la admiración y la comprensión que ha alcanzado Heidegger respecto de las artes del Japón. Tanto la práctica, como la escritura y la lectura de los haiku constituyen en sí un ejercicio espiritual y muchos coinciden en identificar la experiencia de la lectura de estos poemas con la del *satori* o iluminación. Entre los poetas más representativos de estas composiciones breves y sencillas (se componen de tres versos de 5, 7 y 5 sílabas respectivamente) se encuentra el maestro Basho (1715-1783), que además de poeta fue pintor. Uno de sus haikus dice así:

Ante los crisantemos blancos
las tijeras vacilan
un instante.⁶²

“Este instante revela la unidad del ser”, escribe Octavio Paz en un comentario al poema. Muchos poetas latinoamericanos se han sentido deslumbrados por estas creaciones, tanto que no pocos han escrito haikus: el mismo Octavio Paz, Jorge Luis Borges y el peruano Javier Sologuren. De este último, uno de ellos dice:

¡Oh agua quieta,
qué silencioso el mundo
en ti despierta!⁶³

El habitar cuida la cuaternidad llevando la esencia de ésta a las cosas y las cosas mismas albergan la cuaternidad sólo cuando ellas, en tanto que cosas, son dejadas en su esencia.⁶⁴

⁶² *Haiku*, ob.cit., p. 51

⁶³ *Ibidem*, p. 68

⁶⁴ Cfr. HEIDEGGER, M., “Construir, Habitar, Pensar”, ob.cit., p. 133.

c) *Cuaternidad y Cosa*

Las célebres conferencias “Construir, Habitar, Pensar” y “La Cosa” hablan de las relaciones entre las cosas y la cuaternidad respectivamente. A los fines de esta investigación sólo analizaremos acotados pasajes de las mismas, aquellos que muestran que cielo y tierra no son nada del orden de lo “ente” sino que constituyen “comarcas del mundo”. Heidegger despliega en ellas el arte descriptivo de la fenomenología en un registro ontológico-poético inspirado, sin duda, en Hölderlin. En la interpretación de Gadamer, el concepto de “tierra” es la prueba que muestra una afinidad entre sendos caminos del pensar, el de la poética de Hölderlin y el de Heidegger.

Vimos cómo la ciencia aparece como anuladora de las cosas en la medida en que ella no considera el en sí de la cosa. Muy por el contrario, la ciencia convierte a la cosa en objeto y la despoja de su cuádruple pertenencia y, por eso, enfocada bajo la luz de la ciencia, las cosas jamás pueden ser coligantes de los cuatro. Pero cuando algo tiene su propio sitio [*Selbstand*] no puede ser reducido a objeto [*Gegenstand*] más que obligándolo a comparecer ante nosotros, porque la cosidad de la cosa no descansa ni en el hecho de que sea un objeto representado (ante-puesto), ni en el hecho de que se puede determinar desde la objetualidad del objeto. Y en esto reside fatalmente el procedimiento metódico y por ello Heidegger afirma que la ciencia ya ha aniquilado las cosas como cosas mucho antes incluso de que estallara la bomba atómica.

Lo terrible [*Entsetzende*] consiste en sacar a todo lo que es de su esencia primitiva, y lo más grave es que este desplazamiento y abandono no se tienen por tales. Muy por el contrario, la ciencia considera que alcanza lo real en su realidad, aun independientemente de toda experiencia, y que las cosas pueden seguir siendo cosas al margen de la indagación científica de lo real, como si ellas fueran siempre cosas que esencian. Opuesto a este proceder, el Tao dicta:

Si un hombre quiere darle forma al mundo,
moldearlo a su capricho, difícilmente lo conseguirá.
el mundo es un jarro sagrado que no se puede
manipular ni retocar.
Quien trata de hacerlo, lo deforma.
Quien lo aferra, lo pierde. ⁶⁵

Hölderlin le canta al pan y al vino. Heidegger medita a partir de otras dos cosas tan prodigiosas como simples: un puente y una jarra de vino. Obviamente, la ciencia puede pronunciarse sobre ambas y, por cierto, en términos exactos. Pero jarra y puente no son objetos y se resisten a las conceptualizaciones científicas. Pensadas en su originariedad, puente y jarra, como cosas que son, esencian en la confluencia de los cuatro.

El hacer cosa coliga. Haciendo acaecer la cuaternidad, coliga el morar de ésta en algo que está morando siempre: en esta cosa, en aquella cosa [...] haciendo cosa hace permanecer tierra y cielo, los divinos y los mortales; haciendo permanecer, la cosa acerca unos a otros a los Cuatro en sus lejanías [...] haciendo cosa, la cosa hace permanecer a los Cuatro unidos en la simplicidad de su cuaternidad, una cuaternidad que está unida desde sí misma.⁶⁶

La “entrañabilidad de los cuatro”, esa *Stimmung* primordial, fuera de la cual ninguno es lo que es, vuelve a situar la relación cercanía-lejanía en el marco de una experiencia fundacional. Al respecto, como se dijo en otro lugar, Husserl planteó que la transformación de la tierra en cuerpo-suelo, modifica la experiencia de la oposición originaria entre lejanía y cercanía.⁶⁷ La posibilidad de concebir un espacio homogéneo e infinito es lo que cambia profundamente la experiencia de esta dualidad que se da a la intuición en la habitualidad del espacio terrestre. Si una auténtica experiencia de lejanía exige la posibilidad de convertir lo lejano en cercano, o viceversa, entonces el mundo de los “horizontes copernicanos infinitos” pareciera suprimir toda experiencia primigenia

⁶⁵ *Tao Te Ching*, ob.cit., p. 73.

⁶⁶ HEIDEGGER, M., “La Cosa”, ob.cit., pp.151 y 154.

⁶⁷ Cfr. HUSSERL, E., *La tierra no se mueve*, ob.cit., pp. 32-36.

de lejanía. La confusión entre lejanía y cercanía está en la base de las nociones de tiempo y espacio homogéneos e infinitos.

El tema de la oposición lejanía-cercanía ocupa también a Heidegger. Desde siempre el ser humano ha intentado acortar las distancias, pero en estos tiempos ha llegado a la supresión de toda posible lejanía.⁶⁸ En *Ser y Tiempo*, el fenómeno de la cercanía y su relación con la lejanía aparecen en el análisis de la espacialidad (parágrafos 22, 23 y 24). La espacialidad se entiende allí como des-alejación y la tendencia a la cercanía como un existencial del *Dasein*. El estar lejos y el estar cerca nunca pueden ser comprendidos ni como meras distancias ni desde el punto de vista del cálculo. La distancia [*Entfernung*] es constitutiva de la espacialidad del *Dasein*. Hay un efecto paradójico en este acortamiento de las distancias y en el equívoco sobre el que se asienta el poder de volver todo cercano. Por un lado, no hay que perder de vista que la cercanía no consiste en la pequeñez de la distancia porque una distancia pequeña no es de ningún modo inmediatamente cercanía. Y por otro, ¿qué pasa que, suprimiendo las grandes distancias, todo está igualmente cerca e igualmente lejos? ¿En qué consiste esta uniformidad en la que nada está ni cerca ni lejos, como si no hubiera distancia?⁶⁹ En la objetualización de las comarcas del mundo, en el ponernos frente-a y no junto-a dioses, tierra y cielo, consiste el desarraigo. En última instancia, es la ontología fundada en la distinción radical entre Dios, yo y mundo la condición de posibilidad de una enajenación esencial. El parágrafo 21 de *Ser y Tiempo*, dedicado a la discusión hermenéutica de la ontología cartesiana del mundo, plantea este aspecto con mucha claridad.

El pensamiento del mundo que se encuentra en aquella obra es la transcripción objetiva y el campo unificado de las posibilidades del *Dasein*, el mundo es ese todo de relaciones posibles. En obras posteriores, el mundo es pensado como juego libre de la cuaternidad. El

⁶⁸ Cfr. HEIDEGGER, M., "La cosa", ob.cit., pp. 143 y ss.

⁶⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 143

pensamiento que se interna en la intimidad de los cuatro busca recuperar la experiencia mítica de unicidad del mundo. Como se dijo más arriba, si bien en Platón aparece el mundo como conjunción de cielo, tierra, divinos y mortales (*Gorgias* 507-508), fue indudablemente de Hölderlin de donde provino su pensamiento del mundo como cuaternidad. El arraigo en el mundo pensado desde la cuaternidad implica la entrega al libre juego de espejos de la simplicidad de los cuatro.

“El mundo esencia haciendo mundo” quiere decir que el hacer mundo no puede ser explicado por otra cosa que no sea él mismo, y no porque el pensamiento no sea capaz de explicar o fundamentar con precisión el mundo, sino porque su permanencia y autosuficiencia se deben precisamente a que no busca el por qué. Un pasaje del Tao expresa:

El cielo dura eternamente, la tierra permanece. Eternos y permanentes porque no buscan en sí mismos la razón de su existencia. Por eso perduran (...) ⁷⁰

Lo inexplicable e infundamentable del hacer mundo del mundo radica más bien en el hecho, ya puesto de relieve por Nietzsche, que algo así como causas o fundamentos son algo inadecuado al hacer mundo del mundo. Y si el conocimiento humano reclama una explicación, no traspasará los límites de la esencia del mundo sino que caerá bajo la esencia del mundo.

El querer explicar del ser humano no alcanza en absoluto lo sencillo de la simplicidad del hacer mundo. Los Cuatro, en su unidad, están ya asfixiados en su esencia si nos los representamos sólo como algo real aislado que debe ser fundamentado por los otros y explicado a partir de los otros. ⁷¹

⁷⁰ *Tao Te Ching*, ob.cit. p.39

⁷¹ HEIDEGGER, M., “La cosa”, ob.cit., pp. 156-157.

En la proposición del fundamento, que reza “nada es sin porqué”, algo se muestra como necesario y se enuncia como ineluctable por medio de la doble negación.

Heidegger pregunta por la legitimidad y el fundamento de la proposición misma del fundamento al decir: “lo enigmático de la proposición del fundamento consiste en que la proposición aquí examinada tiene en cuanto proposición, rango y función de principio.”⁷²

La rosa es sin porqué; florece porque florece,
No cuida de sí misma, no pregunta si se la ve.⁷³

“La rosa es sin porqué”. La rosa es un ejemplo de todo lo que florece, de todo lo que brota, de todo tipo de crecimiento. A diferencia del primer porqué, el segundo contiene un apuntar al fundamento. Y aquí esto no es ninguna contradicción. En el primer caso, la referencia al fundamento es la de una búsqueda, en cambio, en el segundo la referencia es la de una aportación. La contradicción aparente de que haya y no haya fundamento se borra cuando se comprende que no se trata del mismo fundamento, que el fundamento que busca el porqué no es idéntico al que aporta el porqué. Según Heidegger, así lo expresa la mística auténtica de Meister Eckhart con nitidez y profundidad extrema.

Quien busca a Dios según un modo toma el modo y olvida a Dios, que se oculta en el modo. Pero, quien busca a Dios sin modo, lo comprende tal como es en sí mismo; y tal hombre vive con el Hijo y él es la vida misma. Quien durante mil años preguntara a la vida: “¿Por qué vives?”, si pudiera responder no diría otra cosa que “vivo porque vivo”. Esto es así porque la vida vive de su propio fondo y brota de lo suyo; por eso vive sin por qué, porque vive de sí misma.⁷⁴

⁷²HEIDEGGER, M., *La Proposición del Fundamento*, ob.cit., p. 41.

⁷³HEIDEGGER, M., cita de Angelus Silesius, “El peregrino querubínico. Descripción sensible de las cuatro postrimerías”, en *La Proposición del Fundamento*, ob.cit., p. 71.

⁷⁴ECKHART, M., *El fruto de la nada*, Madrid, Siruela, 2003, p. 49.

La proposición del fundamento es el elemento en el que las ciencias se mueven porque se despliega en preguntas como: ¿cuándo?, ¿dónde?, ¿cómo?: preguntas que buscan la ley, el tiempo y el lugar de lo que acontece. Precisamente, “el preguntar por los modos de transcurso espacial, temporal y legalmente regulados del movimiento, es la forma en que la investigación científica anda en pos del porqué del ente”.⁷⁵

Veamos el fundamento a través de la palabra del poeta:

(...)
No en vano
los ríos fluyen por lo seco.
¿Cómo? Un signo es necesario,
no más, un signo claro y neto
y que contenga
sol y luna, inseparables,
mientras avanzan
noche y día; y que los Celestiales
se sientan, en esa calidez,
el uno junto al otro ⁷⁶
(...)

Las palabras del poeta son, sobre todo, signos y señas que no deben ser interpretadas como enunciados definitivos sino que tienen que servir de indicación al pensar para que en pos de ellas se acceda a lo digno de ser pensado. Mundo y verdad son acaecimientos propicios en los que se hunde todo fundamento. Verdad y mundo son indisponibles.

⁷⁵HEIDEGGER, M., *ibidem.*, p. 196.

⁷⁶HÖLDERLIN, F., “El Ister”, *ob.cit.*, p. 169.

Capítulo 7

Reflexiones sobre la animalidad y el preservacionismo.

Este capítulo contiene tres apartados que corresponden a tres ensayos sobre el tema de la animalidad: 7.1 *El grito de la naturaleza: Entre el arte y la vida*, 7.2 *La frontera entre los seres humanos y los animales salvajes*, 7.3 *El fenómeno del preservacionismo visto desde la perspectiva del biopoder y en el marco del paradigma inmunitario: una lectura desde M. Foucault y R. Esposito*. El primero ofrece una reflexión acerca de la obra del artista noruego Edvard Munch, particularmente de *El Grito*, en relación con algunos aspectos de la vida y obra de F. Nietzsche, a la que el pintor estuvo de algún modo vinculado. El personaje de la obra de Munch, como el mismo pintor lo afirma, expresa con su grito el grito de la naturaleza. Este grito guarda una íntima relación con Nietzsche, cuya filosofía también se puede interpretar como grito, pero sobre todo guarda relación con la célebre escena en Turín, cuando Nietzsche se abraza al caballo que era maltratado por el cochero –instante en el que se data el despertar de la locura del filósofo. Ese gesto nietzscheano se interpreta aquí como una “puesta en obra” de su filosofía. El segundo apartado se interroga por los límites que deben servir de marco en la relación entre el ser humano y los animales salvajes. Para abordar esta temática se eligió como texto un filme del cineasta alemán Werner Herzog: *Grizzly Man*. En él se retrata la vida y la muerte del documentalista norteamericano Timothy Tradwell junto a los osos Grizzly. No se trata aquí del animal sacrificado por el humano sino precisamente lo contrario, es el ser humano la víctima sacrificial. El tercero desarrolla una lectura del fenómeno del nacimiento de las reservas naturales en términos de las metamorfosis del poder en las

sociedades contemporáneas. Para este análisis se consideran las nociones de “biopoder” y “paradigma inmunitario” trabajadas por Michel Foucault y Roberto Esposito, respectivamente.

7.1 El grito de la naturaleza: Entre el arte y la vida

a) *El animal como problema*

El tema de la animalidad ha sido escasa y colateralmente tratado por la filosofía. Tradicionalmente, ésta ha tomado como punto de partida la diferencia con el ser humano. A distancia de la mera animalidad, el ser humano ha sido definido como el animal que tiene *logos*, razón, lenguaje. Ciertamente, aunque no aceptemos sin más esta caracterización, la pregunta por la animalidad implica una definición esencial del ser humano. El tema es muy vasto; con la cuestión del animal se enlazan planteos éticos, jurídicos, culturales, muy profundos y de difícil demarcación.

La fenomenología es la filosofía que renueva la reflexión sobre la animalidad en el siglo veinte.¹ En este contexto y en el intento por esclarecer la relación entre lo que podría denominarse como “proyecto global de fenomenología de Husserl (la reconstrucción del sujeto racional) y la estructura conceptual de la misma, como filosofía concreta que lo encarna, el fenomenólogo español J. San Martín explora la significación de la palabra trascendental a partir de la reflexión sobre la animalidad. De este modo, se propone extender la fenomenología hacia un terreno poco explorado. Para esta perspectiva, “el animal es principalmente vida, somaticidad, vida somática infraegoica, lo que no

¹ Para un panorama general de la interpretación fenomenológica del fenómeno de la animalidad, véase *Alter, Revue de Phénoménologie*, N° 3/1995, Éditions Alter, groupe de recherche en péénoménologie.

impide que sea un sujeto en el sentido de que es un centro de organización o constitución del mundo alrededor.”² Husserl sostiene que los animales son “como nosotros sujetos de una vida de conciencia, en la que en cierto modo también les es dado “un mundo entorno” como el suyo en certeza de ser”. Incluso se puede hablar de una estructura egoica del animal. Al respecto, San Martín explica que el “yo” animal es “yo” por ser centro de orientación y perspectiva de su mundo, como mi vida infrapersonal también lo es.³

El análisis de la animalidad que Husserl realiza alcanza a la subjetividad trascendental humana y a la subjetividad trascendental animal porque como primera etapa del desarrollo de nuestra vida la animalidad nos pertenece como articulación interna y externa de nuestra propia subjetividad trascendental. El ser humano se desarrolla desde la animalidad para acceder a la humanidad, en sentido estricto, a la hominidad, y ya en ésta, a la última etapa, que consiste en una “*etische Menschentum*”, en una “humanidad ética”, la verdadera humanidad. En ésta, encontramos la vida que se hace responsable de sí misma, hasta tomar una decisión final, el “*festen Entschluss*” “de querer ser efectivamente un hombre”.⁴

Los animales tienen también su mundo finito, su modo de horizonte del mundo, modo que no es el nuestro. Sin embargo, nosotros los entendemos, tenemos experiencia de ellos. Precisamente esto es lo que nos habla de una experiencia a algo común.

La animalidad la llevamos dentro, como la intersubjetividad humana. Del mismo modo que estamos en un *Ineinander*, en un “uno con otros” humano, lo estamos con los animales (...) También los animales tienen su “uno para otros” y su “uno con otros”; como contexto generativo, se entienden específicamente, se conocen unos a otros, etc. Todo este mundo fenomenológicamente amplísimo

² SAN MARTÍN, J., “La subjetividad trascendental animal”, *Ibidem*, p. 397.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, 406.

extiende nuestra subjetividad hasta hacerla la verdadera intersubjetividad del mundo, del mundo unitario para toda la vida.⁵

Por su parte, los autores postnietzscheanos se ocupan del asunto de la animalidad de diversas maneras, a partir del intento de pensar la política y la comunidad. Con el de la animalidad, el tema de la vida se instala en el campo filosófico contemporáneo, en el que la reflexión foucaultiana sobre el fenómeno del “biopoder” cobra renovado vigor.⁶ El interés por problematizar una eticidad que incluya lo no-humano hizo que el análisis filosófico se abriera a la cuestión del animal y se comenzara a pensar, por ejemplo, en el modo en que los animales viven y mueren en las sociedades actuales. Esto se muestra en el diálogo entre Jacques Derrida y Elizabeth Roudinesco, publicado con el título *Y mañana qué*. Entre otros temas, Derrida aborda el tema de la especificidad moderna de la violencia contra los animales. La violencia contra el animal ha existido siempre, pero recién con la tecnologización se convierte en un tema ontológico y ético. Antes del siglo veinte no asistíamos a una lucha impersonal o anónima contra los animales; vale decir, no estábamos ante la muerte industrial, programada, a gran escala, que caracteriza precisamente la práctica que nace en el siglo veinte, con los mataderos o criaderos industriales de animales. Derrida argumenta que las relaciones entre los seres humanos y los animales deben cambiar, y lo deben hacer en el doble registro ético y ontológico, porque el ser humano ya no soportará mirarse en ese espejo.⁷

Como no es posible pensar la comunidad sin pensar al mismo tiempo la alteridad, el problema del animal permite una aproximación novedosa e interesante al tema. ¿Qué tipo de parentesco nos une o nos separa de ese *Alter* que es el animal? ¿Se trata de una alteridad radical o superficial? “Animal” tiene la misma raíz que “ánima”, ¿acaso como

⁵ *Ibidem*, 404.

⁶ Cfr., entre otros, AGAMBEN, G., (2005) *Lo Abierto. El hombre y el animal* (trad. Antonio Gimeno Cuspinera), Valencia, Pre-textos, y DERRIDA, J. y ROUDINESCO, E., (2003) “Violencias contra los animales”, en *Y mañana qué...* (trad. Víctor Goldstein), México, F.C.E, p. 73 y ss.

⁷ Cfr. DERRIDA, J. y ROUDINESCO, E., *ob.cit*, p. 75.

signo de familiaridad? Si el animal no tuviera nada en común con los humanos, nada que sobrepase la identidad de la mera carne, ¿no convendría entonces llamarlos más bien “bestias”?⁸ Evidentemente, se trata de un tema que obliga a revisar la idea de vida y, en consecuencia, pensar a fondo el estatuto que los seres humanos le confieren a los seres vivos. En la historia de la filosofía se han abonado dos perspectivas diferentes, contrapuestas: la continuista, que tiende a reducir las distancias entre ambos y a reinscribir al ser humano en el cosmos, junto a los otros reinos de la naturaleza; y la posición discontinuista, que defiende que entre el animal y el ser humano hay un abismo.⁹ La teoría cartesiana de que el lenguaje animal es un sistema de signos y reacciones y que en el animal no hay respuesta sino sólo reacción, llega incluso hasta Heidegger. Sin embargo -como observa Derrida- no parece haber una frontera, sola e indivisible, entre el ser humano y el animal, sino más bien muchas, tantas como especies de vivientes, y en esto reside la complejidad de un mirada abarcadora.

b) *El Grito: Edvard Munch y Friedrich Nietzsche*

Intentaré leer desde la óptica del arte algunos fragmentos de la obra y de la vida de Nietzsche –más concretamente, desde el expresionismo de fines de siglos diecinueve, y más concretamente aún, desde una obra de Edvard Munch, “El Grito”. ¿Qué puede tener que ver la cuestión de la animalidad con este propósito? Creo que mucho, y en lo que sigue, intentaré que esta estimación pueda manifestarse y justificarse.

⁸ Sobre el desplazamiento del concepto de animal al de bestia, véase “Pauvrement habite l’animal”, de HUILLON, V., en *Alter*, Revue de Phénoménologie, L’animal, N° 3, Editions Alter.

⁹ En términos generales se puede decir que de Leibniz a Husserl, pasando por Bergson, han defendido la primera posición; de Descartes a Heidegger, vía Kant, han sostenido la segunda.

Yo, que vine al mundo enfermo, y en enfermas circunstancias para quien la juventud fue una habitación de enfermo, y la vida una radiante y luminosa ventana con magníficos colores y magníficas alegrías, allí fuera quisiera estar en la danza, la danza de la vida.¹⁰

Edvard Munch

Casi no tiene parangón en la historia de la filosofía occidental, el modo cómo se conjugan en la obra de Nietzsche la filosofía y la poesía, y no sólo en su obra, sobre todo en su vida. Quizás por esto, la cercanía con Hölderlin, su poeta más querido, no se diera tanto por su admiración cuanto por una sensibilidad exquisita, desbordante, abismática, que ambos compartieron y padecieron. Pensamiento y vida no fueron escindibles y acaso fue la apertura a lo tremendo de la existencia, a la que los dos se entregaron indefensos, lo que provocó que sus vidas terminaran a la sombra de la razón.

Nietzsche se refiere en distintos lugares de su obra a los padecimientos de su cuerpo, a esa morbosa complicidad entre la libertad creadora de espíritu y el suplicio de su carne. Y es que su carne lo atormentaba sin tregua; a él, que había asestado golpes terribles contra toda forma de espiritualismo negadora del cuerpo. Cuanto más aumentaba el placer del espíritu, mayor era el sufrimiento corporal: “Mi existencia es un peso terrible; ya me la habría quitado de encima si precisamente en semejante estado de sufrimiento y de renuncia casi absoluta no hiciera las pruebas y los experimentos más instructivos en el ámbito espiritual y moral; esta alegría ávida de conocimiento me traslada a cimas donde yo venzo sobre todo martirio y desesperación. En conjunto soy más feliz que nunca en la vida”.¹¹ El cuerpo-Nietzsche,

¹⁰ Poema citado por URBANEK, W., *Edvard Munch, Der Lebensfries* (trad. de la autora), Seehamer Verlag, Ausstellungskatalog, Berlin, 1987, p. 23. “/Ich, welcher krank in die Welt hineinkam/ in kranker umgebung / welchem die Jugend ein Krankenzimmer und das Leben / ein strahlend beleuchtetes Fenster war / mit herrlichen Farben und herrlichen Freuden und dorthin / draussen / möchte ich gerne im Tanz dabei sein / Tanz des Lebens /”.

¹¹ Fragmento de una carta que Nietzsche escribe a su médico, Otto Eiser, a principios de 1880, citado por SAFRANSKI, R., (2001) *Nietzsche, Biografía de su pensamiento* (trad. Raúl Gabás), Barcelona, Tusquets, p. 189.

un cuerpo expuesto a la verdad, sin corazas ante la crueldad dionisiaca de la vida. De qué modo las ideas y emociones le tomaban el cuerpo nos lo dice su etapa de desilusión de Wagner: Nietzsche enfermaba cada vez con más frecuencia conforme se aproximaba una visita a la casa del músico.¹²

Es probable que la fusión entre pensamiento y vida sea el origen de la peculiar dramaturgia que embarga sus obras y lo que lo vincula al movimiento expresionista en su búsqueda por transformar la propia vida en poesía.¹³ Si alguna filosofía puede ser concebida como una obra teatral, esa es sin duda la de Nietzsche. Pensemos en Zaratustra, en sus personajes, imágenes, escenarios, en la musicalidad del lenguaje, la ironía, el horizonte mítico, estamos frente a todos los componentes de una gran ópera filosófica. La ópera ejercía un gran influjo sobre Nietzsche, porque en ella -dicho en términos heideggerianos- se da una “puesta en obra de la verdad”, un espacio para que el mito viva y los pensamientos estén tan vivos como si fueran individuos (*als wären es Individuen*) con los que se puede luchar (*mit denen man kämpfen*), con los que es posible relacionarse (*an die man sich anschliessen*), a los que es preciso proteger, cuidar, alimentar (*welche man behüten, pflegen, aufnähren müsse*).¹⁴

Si el Zaratustra fuera una pintura, seguramente sería una obra del expresionismo. Junto al Zaratustra, la época vio nacer los textos fundacionales del expresionismo en las obras de Edvard Munch. Ciertamente, el expresionismo ya está en germen en Van Gogh. Él mismo lo describe sin proponérselo, en una carta donde refiere cómo pintó el retrato de un amigo. Escribe Van Gogh: “Exagero el hermoso color de los cabellos, con naranja, cromo, limón, y detrás de la cabeza

¹² Cfr. *Ibidem*, p. 145. Sobre el tema del cuerpo y la escritura, véase “Del cuerpo-escritura. Nietzsche, su “yo” y sus escritos”, en CRAGNOLINI, M., (2006) *Moradas Nietzscheanas...*, Buenos Aires, La Cebra, pp. 43 y ss.

¹³ Sobre la relación de Nietzsche con el expresionismo, véase TAYLOR, S., (1990) *Left wing Nietzscheans: the politics of German expressionism, 1910-1920*, New York.

¹⁴ NIETZSCHE, F., (1980) *Menschliches, Allzumenschliches; Werke I, zweiter Band*, 26, Ullstein GmbH, Frankfurt/M., Berlin, p. 751.

no pinto la pared vulgar de la habitación, sino el infinito. Hago un fondo sencillo con el azul más rico e intenso que la paleta pueda proporcionar. La cabeza, de rubio, destaca contra el fondo de azul fuerte de manera misteriosa, como una estrella en el firmamento”. Y continúa: “¡Ay!, mi querido amigo, el público no verá sino una caricatura en esta exageración, pero ¿qué puede esto importarnos?”.¹⁵ Van Gogh no podía saber que con esa descripción abría un campo de experiencia estética que luego encontraría en la figura de Munch a uno de sus primeros y más sobresalientes exploradores, pero sí era consciente de que un arte que pudiera expresar lo no-convencional iba a ser muy irritante. No obstante, como Nietzsche, siempre fue sincero con su creación y quiso basar su pintura en el perspectivismo. El subtítulo de *Así habló Zaratustra*, “un libro para todos y para nadie” habla de esto. Los colores preferidos de Zaratustra son el amarillo y el rojo, es decir, los colores del sol y de la sangre, considerada esta última por Nietzsche como el peor testigo de la verdad. “El amarillo intenso y el rojo ardiente: eso es lo que mi gusto quiere, -él mezcla sangre con todos los colores.”¹⁶

Impresionismo y expresionismo son en esencia perspectivismo. La percepción de las cosas nos implica; no hay cosas ni representaciones de cosas puras. Nuestro ser es el donante del color y de las formas que vemos, y más aún, de las que recordamos. La perspectiva es también esa tonalidad por la que podemos distinguir las paletas de los diferentes movimientos pictóricos, las líneas fuertes y los colores potentes de las obras de Munch anuncian el fauvismo, la vibración del color, incluso la pintura-música de Kandinsky, una de las estéticas más renovadoras del siglo veinte.

La perspectiva no matemática introduce una distorsión en las figuras, y por eso, entre el expresionismo y la caricatura hay semejanzas; en ambos casos se trata de miradas que lejos de

¹⁵ Citado por GOMBRICH, E., *La historia del Arte*, Buenos Aires, Sudamericana, 1995, p. 564.

¹⁶ NIETZSCHE, F., “Del espíritu de la pesadez”, en *Así habló Zaratustra* (trad. Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 1996, p. 271.

representar las cosas en su apariencia cotidiana, las deforman, las falsean. Este proceso pone en cuestión la frontera entre lo que simultáneamente “es” y “no es”; dicho de otro modo, con el expresionismo se revive el viejo agón entre apariencia y realidad. Los personajes que intervienen en el Zaratustra, comenzando por él mismo, podrían recibir gustosos formato de caricatura, transformarse en una historieta.

Los primeros que supieron ver la proximidad entre lo artístico y lo caricaturesco, la vivieron como un menoscabo del Gran Arte. Mientras la metamorfosis de las cosas no avanzara más allá del campo del humor, la caricatura no despertaba mayores inquietudes. Más aún, el arte humorístico siempre gozó de algunos privilegios generalmente vedados al arte con mayúscula. Pero, frente a lo que podía ser una caricatura seria, es decir, un arte que deliberadamente trastoca el aspecto de las cosas, y no precisamente para mejorarlas, se alzó una crítica generalizada y rotunda, cuya manifestación más grosera la encarnó el nazismo, prohibiendo la exhibición de las obras expresionistas por considerar que se trataba de un arte “degenerado”.

El arte no estaba para afean la apariencia de las cosas, sino por el contrario, debía herosearlas. El público de aquel entonces podía soportar más que la naturaleza fuera trastocada que el hecho de que se prescindiera de la belleza. Contrariamente, para los expresionistas, la relación entre hermosura y verdad era sospechosa y olía a mala conciencia. El movimiento expresionista maduró en Alemania, donde desató de inmediato la cólera y el rechazo por parte del hombre vulgar, del “último-hombre”. Cólera y rechazo que ya habían sido familiares a Nietzsche que, con su primera gran obra, *El origen de la Tragedia*, se atrevió a caricaturizar a Sócrates. Entre los pintores expresionistas que más desprecio despertaron está Oskar Kokoschka (1866-1980), artista austriaco, que osó pintar un par de niños que -a diferencia de los estandarizados por la tradición- no aparecían ni bonitos ni muy alegres, asestando con ello un duro golpe al convencionalismo de la niñez feliz.

Los expresionistas sintieron intensamente lo enigmático de la condición humana, su sufrimiento, la pobreza, y buscaban ser honestos con ese sentir que despreciaba la armonía y la belleza, incluso hasta la exageración de considerar que el arte de los maestros clásicos, de un Rafael o un Corregio, era insincero e hipócrita. Mucho antes que Kokoschka espantara a los cultores del buen gusto burgués, la temprana obra de Munch, “El niño enfermo” (*Das kranke Kind*) iluminaba una realidad que no había sido transitada por el arte y de cuya existencia muchos no querían saber, marcada por la enfermedad, la locura y la muerte, los negros ángeles de la guarda que acompañaban a Munch desde siempre. El friso *El niño enfermo* es la exposición directa y cercana de la muerte.

Munch formó parte del círculo de la Kristiania-Boheme, un grupo de artistas e intelectuales que cultivaban en común el desprecio por los valores de la burguesía y cuyo guía intelectual era el escritor Hans Jaeger. El grupo estaba convencido de que artistas y escritores debían forjar una imagen del tiempo, *Bild der Zeit*, y proclamaba como máxima el deber de escribir la propia vida. Por eso, los artistas debían pintar a hombres vivientes, que respiraran y que sintieran, que amaran y padecieran. Se trataba de dotar de forma a la carne y de vida a los colores.

Entrado ya el siglo veinte, Munch trabó relación con la hermana de Nietzsche en Weimar, y parece que la mujer quedó sorprendida de lo bien que el pintor conocía la obra de su hermano. Algo más tarde, Munch pintó un retrato del filósofo a partir de una fotografía. Nietzsche era el filósofo que más fascinación ejercía sobre él, había leído el *Zaratustra* y sentía veneración por su síntesis entre forma y contenido; además, encontraba en el juego de tensión de las polaridades nietzscheanas las claves para responder a los enigmas del universo. Seguramente también conocía la filosofía de su compatriota escandinavo Kierkegaard, pues hay una *Stimmung* compartida. En el campo de las teorías artísticas, fueron los simbolistas y los

impresionistas quienes ejercieron la influencia más importante en él, ya que en ambos casos prevalecía una subjetivización de la objetividad y nada quedaba como mero objeto representable fielmente.

En mi interpretación, dos acontecimientos, dos gestos anticipadores de futuro, en principio inconexos, pero en los que yo encuentro una profunda correspondencia, casi una transcripción, unen las figuras de Nietzsche y de Munch. Por un lado, una de las obras más importantes de Munch -con la que se lo identifica universalmente-, “El Grito”, una litografía (grabado en piedra) de 1895; por otro lado, apenas unos años antes, el incidente protagonizado por Nietzsche, en Turín, en 1889, cuando el filósofo del Zarathustra presencia cómo un cochero golpea brutalmente a su caballo. El padecimiento del animal mortifica su cuerpo y su alma.

Nietzsche no soporta la escena, se abraza al cuello del pobre animal y, en ese gesto de plena afirmación de su pensamiento, se desapropia de su razón.¹⁷

Cuando observamos *El Grito*, de Munch, vemos que todas las líneas de la litografía se unen en el centro, en el grito. El grito es lanzado por una figura que mira al espectador desde un rostro falseado, caricaturesco, cuyos ojos vibran desorbitados sobre pómulos que se hundan hasta el hueso y forman una mueca de espanto, de estupor infinito, un rostro al que las manos le cubren los oídos, como si la potencia de ese grito no fuera humanamente resistible.

Munch cree escuchar un grito: el grito de la naturaleza. Escribe el pintor con ocasión de la obra: “una tarde iba yo por un camino. De un lado estaba la ciudad, bajo mí el fiordo. Yo estaba cansado y enfermo. Vi hacia fuera del fiordo. El sol caía y las nubes enrojecían como la sangre. Encontré todo como un grito que venía a través de la

¹⁷ Sobre la relación entre la crítica a la subjetividad moderna y los gestos de desapropiación y desasimilación en Nietzsche véase el análisis de Mónica Cragolini en “Nietzsche hospitalario y comunitario: una apuesta extraña”, en CRAGNOLINI, M., (comp.), (2005) *Modos de lo extraño, alteridad y subjetividad en el pensamiento postnietzscheano*, Buenos Aires, Santiago Arcos, pp. 17-18 y “Nombre e Identidad. Del filosofar en nombre propio”, en *Moradas Nietzscheanas*, ob.cit., pp. 51 y ss.

naturaleza. Yo creí escuchar un grito.”¹⁸ Acaso un preanuncio de los miles de rostros que apenas unas décadas más tarde poblarían los campos de exterminio del nazismo.

Munch decía que había sentido un grito enorme a través de la naturaleza, y ciertamente lo había sentido y plasmado como sólo un poeta puede hacerlo. La imagen del grito me remite a Nietzsche, porque su pensamiento también lo fue, un grito contra la expansión del desierto. Nietzsche dotó de palabras e imágenes el grito de la naturaleza, y sólo eso debería convertirlo en una figura paradigmática para el pensamiento ecológico. La escena de Turín es el grito expresionista de Nietzsche; una puesta en obra de los ideales que levantarían mucho después los ecologistas, un gesto que nos introduce, como el área de una ópera trágica, en lo más potente de su pensamiento.

c) *Misceláneas en torno de la comunidad ser humano-animal*

He encontrado más peligros entre los hombres que entre los animales, peligrosos son los caminos que Zaratustra recorre. ¡Qué mis animales me guíen!

Zaratustra

Desde los tiempos más antiguos, el pensamiento simbólico les ha otorgado un lugar preponderante a los animales. El comportamiento y los rasgos distintivos de cada especie fueron elementos determinantes de las variadas mitologías, y, en general, los animales han personificado tanto las fuerzas del universo como las potencias del ser humano. No existe sociedad humana en cuyas narraciones mítico-poéticas fundamentales no estén presentes los animales, encarnando temores o deseos humanos, vicios o virtudes. La sociedad que mejor consideración

¹⁸ Citado por URBANEK, W., ob.cit., pp. 14-15.

dio a sus vecinos animales fue la del Egipto faraónico. Como se dijo al inicio, los animales han estado relegados de la historia de la filosofía y cuando participaron lo hicieron sólo secundariamente. Nietzsche es también excepcional en este respecto. Los animales son figuras esenciales dentro de la gran pintura que es el Zarathustra y forman parte activa de la obra. Aquí nos referiremos sobre todo a los dos animales principales de *Zarathustra*, los que lo acompañan desde el inicio de su misión; a saber, el águila y la serpiente. Si bien no son estos los únicos animales que pueblan los escenarios de la obra (camello, león, asno, gallo, palomas, arañas, cerdos, moscas, vacas, murciélagos, búhos, son otros tantos con protagonismo), sólo el águila y la serpiente son sus “niños” (*Kinder*), sus compañeros, guías y consejeros.

El águila está presente en todas las simbologías de los grandes señores de la tierra y del cielo y es atributo de reyes, dioses y emperadores poderosos: su porte majestuoso, su fuerza asombrosa y la precisión del vuelo cuando se lanza a la caza, son algunos de los elementos que la convierten en una reina en su especie. En la Biblia, simboliza el poder de Dios y en el islamismo conforma la alegoría de la soberanía de Alá. En el arte cristiano, el águila suele emplearse como atributo de los evangelios, que emanan sabiduría divina.¹⁹ Como consecuencia de su parentesco con los dioses, el águila se convierte en un ave solar, identificada frecuentemente con el rayo que cae desde el cielo, como ella cae sobre sus presas. El componente solar del águila provoca que en ocasiones su simbolismo y el del ave fénix se confundan. Cuando esto sucede, las imágenes constituyen alegorías del renacimiento; por ello, la religión cristiana representó la resurrección del Hijo de Dios a través del águila.²⁰ Como ave solar, el águila integra dos elementos fundamentales en la narración nietzscheana: el cielo y el

¹⁹ Una variante de la representación tradicional es el águila bicéfala, símbolo hitita llegado a Europa con las cruzadas, cuya particularidad está dada por su capacidad para mirar hacia ambos lados, lo que le confiere un carácter casi omnisciente.

²⁰ Cfr. PASCUAL CHENEL, A. y SERRANO SIMARRO, A., (2003) *Diccionario de símbolos*, Madrid, Libsa.

sol. El cielo nietzscheano, como espacio de vuelo, es un ámbito inconmensurable. “¡Volar es lo único que mi entera voluntad quiere, volar dentro de ti!”, expresa Zaratustra de cara al cielo.²¹ Aprender a volar es, para Zaratustra, uno de los aprendizajes decisivos, últimos; antes hay que “aprender a tenerse en pie y a caminar y a correr y a trepar y a bailar.” El águila es también el animal más orgulloso. Como define M. Heidegger, “el orgullo es el mantenerse arriba que se define desde la altura, desde el estar arriba, y es esencialmente distinto de la presunción y la arrogancia.”²²

A la serpiente, por su parte, como se sabe, le pertenece una de las más nutridas simbologías del mundo animal: su íntima relación con la tierra (la serpiente no sólo reptaba por ella sino que habita sus agujeros); su apariencia brillante y húmeda, que destaca y se opone a la opacidad de la tierra; su morfología; su piel, lisa y fría, que tiene la particularidad de mudar en ciclos; su capacidad motriz; su fuerza sorprendente; su veneno (en ocasiones, antídoto); los huevos en los que engendra a sus crías, etcétera. La serpiente se identifica con las fuerzas esenciales de la tierra, es decir, con fuerzas amenazantes y desconocidas. Ha sido tomada a veces por una divinidad poderosa, temida y también adorada, capaz de destruir, pero también de proteger, guardiana de casas y recintos sagrados, atributo de dioses y héroes. Sus cambios de piel están emparentados con las interpretaciones respecto de la resurrección y el renacimiento y su morfología con las connotaciones sexuales masculinas y femeninas. El moverse indistintamente por la tierra y por el agua ha sido asociado con las ideas sobre el caos previo a la creación de mundo. La mitología nórdica habló de la serpiente Midgard, un reptil gigantesco y de poderes destructivos que rodea la tierra, un símbolo de las continuas amenazas que se ciernen sobre el orden del cosmos. Otra famosa serpiente, Nidhogg, encarna las fuerzas

²¹ NIETZSCHE, F., “Antes de la salida del sol”, en *Así habló Zaratustra*, ob.cit., p. 234.

²² HEIDEGGER, M., (2000) *Nietzsche I*, (trad. Juan Luis Vermal), Barcelona, Destino, p. 246.

malignas del universo y se representa royendo continuamente el Árbol de la Vida. Es un animal básicamente ambiguo, tan portador de vida como de muerte. En la interpretación cristiana, por su vínculo con el demonio y las tentaciones, predomina el temor, la destrucción, la muerte, el pecado. Es el animal que provoca la expulsión del paraíso. De las interpretaciones egipcias y mesopotámicas, los judíos mantuvieron las más negativas y el cristianismo hereda esta tradición. Quizá la única imagen positiva de la serpiente en el cristianismo lo constituyen las que muestran a las serpientes erguidas junto a la cruz, evocando el simbolismo del renacimiento. La tradición latina la asocia también a divinidades sanadoras de la medicina y la sabiduría, como Minerva, e incluso como símbolo de protección de las casas y las familias.

En el continente americano se encuentra la imagen de la serpiente con plumas, símbolo de la unión de lo terreno con lo celeste, del caos primigenio. La serpiente suele identificarse también con la eternidad, y en muchas ocasiones aparece mediando entre el ser humano y el más allá, generalmente como anunciadora de la muerte. Los toltecas se representaban al dios saliendo de las fauces de la serpiente como alegoría del amanecer, el sol brotando de la tierra. Entre los aztecas fue un atributo de Quetzalcoatl. Cuenta la leyenda que el surgimiento de los humanos se produce a partir de la sangre que derramó la serpiente al verse atrapada por las garras de un águila. Este simbolismo es muy adecuado al espíritu nietzscheano pues está mostrando que el nacimiento del ser humano, originado por el enfrentamiento entre el águila y la serpiente, representa, además, la desgarradura de la unidad original entre cielo y tierra.

Naturalmente, la serpiente tenía que ser rehabilitada por Nietzsche. Como se muestra en “La picadura de la víbora”, la serpiente participa de la aniquilación de la moral cristiana. Del mismo modo que en el culto a Asklepios, donde la serpiente constituye de hecho el primer poder divino telúrico y posee una virtud curativa que ahuyenta el mal y

protege la vida, la imagen nietzscheana aparece asociada a la tierra, al culto de los árboles y los astros. La serpiente de Zaratustra no es más el tentador satánico, la naturaleza diabolizada, la que quiere probar los racimos del árbol de la vida, sino la protectora de los lugares sagrados, y por eso, está junto a él en la caverna. La serpiente es el animal más inteligente. Afirma Heidegger que de la inteligencia del águila, “forma parte la fuerza de disimulación y transformación, no la simple y rastrera falsedad, forma parte el dominio sobre la máscara, el no abandonarse, el mantenerse en el trasfondo al jugar con lo que está en primer plano, el poder sobre el juego de ser y apariencia.”²³ El combate del águila y la serpiente simboliza según Mircea Eliade, la lucha cosmogónica entre la luz y las tinieblas, la oposición inmemorial entre el principio solar y el principio de lo telúrico. Es conocido que el águila y la serpiente son en la obra de Nietzsche las imágenes de la voluntad de poder y el eterno retorno respectivamente. Entre el águila y la serpiente existe una auténtica amistad, que quizás puede interpretarse como anuncio y revelación del eterno combate del bien y del mal, como la danza secreta entre el movimiento ascensional de la vida y su marcha circular. Incluso puede decirse que Zaratustra viene a consumir la enseñanza inaugural del mago Zoroastro, que instituyó inicialmente este combate.²⁴

Hay en todo el Zaratustra un juego de mimetizaciones entre humanos y animales, un juego de semejanzas y diferencias, comenzando por las metamorfosis que ya se presentan en el prólogo, de cómo el camello se convierte en león y éste, el más fiero de todos los animales, finalmente se transforma en niño. Pero el águila y la serpiente no son sólo imágenes en la prosa nietzscheana. Dice Heidegger en su *Nietzsche*: “los símbolos sólo le hablan a quien posee la fuerza formativa para configurar sentido. Apenas se extingue la fuerza poética, es decir,

²³ *Ibidem*.

²⁴ Cfr. HAAR, M., “Du symbolisme animal en général, et notamment du serpent”, en *Alter*, ob.cit., pp. 333 y ss.

la fuerza formativa superior, los símbolos enmudecen: se degradan a la categoría de “fachada” y “adorno”.²⁵ En la misma línea de análisis, Michel Haar sostiene que la fauna nietzscheana constituye mucho más que una alegoría o simples figuraciones. Como en las narraciones míticas, los animales de Nietzsche no están privados de la vida del ser, muy por el contrario, participan activamente en ella; además, pueden estar provistos de poder demoníaco; más aún, pueden ser mensajeros e intérpretes de los dioses. Los animales de Zaratustra se encuentran en una cierta disposición afectiva y aunque son inteligentes y simbolizan el saber de sí inmanente a la vida, no son omniscientes. La común-unidad de Zaratustra con los animales se cimienta en que estos participan de la inocencia del devenir, previa a la distinción entre el bien y el mal; felices en su presente eterno, olvidados irremediabilmente de sí. Animal y niño comparten la inocencia, pero el animal es el más inocente porque sólo él es profundo olvido.

Zaratustra ama a sus animales y habla de ellos como de sus hijos: “*meine Kinder sind nahe, meine Kinder*”.²⁶ Como los niños, los animales de Zaratustra se acurrucan junto a él, lo auxilian, lo interrogan, le “parlotean” (*schwätzen*). Los animales son emisarios de la unidad cósmica que, como hijos, lo instan a salir de su caverna, a entrar al mundo -transformado en un jardín ante él-, para que vea que toda la naturaleza quisiera seguirlo y cuidarlo. Zaratustra descubre que hay algo de la especie de los pájaros en su modo de ser: “un ser que se alimenta con cosas inocentes, y con poco, dispuesto a volar e impaciente de hacerlo, de alejarse volando”.²⁷ “¡Sal fuera, -le gritan-, a las rosas y a las abejas y a las bandadas de palomas! Y, sobre todo, a los pájaros cantores: ¡para que de ellos aprendas a *cantar!*”²⁸ Cantar, bailar, volar, son los anhelos de un espíritu libre, ligero.

²⁵ *Ibidem*, p. 248

²⁶ NIETZSCHE, F., “El signo”, en *Así habló Zaratustra*, ob.cit., p. 432.

²⁷ *Ibidem*, p. 268.

²⁸ *Ibidem*, “El convaleciente”, p. 302.

A través del recorrido por la común-unidad entre Zaratustra y sus animales hemos divisado dos principios fundamentales de la filosofía nietzscheana, el de la superioridad de la música respecto del lenguaje hablado, y el de la idea de una sabiduría natural, cuya potencia creadora es tan poderosa, que pareciera que sólo las existencias nómadas y desasidas pueden corresponderle. El que quiera hacerse ligero y transformarse en pájaro deberá amarse a sí mismo.²⁹ “¡Mira, no hay ni arriba ni abajo! ¡Lánzate de acá para allá, hacia delante, hacia atrás, tú ligero! ¡Canta! ¡No sigas hablando!”³⁰ De este modo, hemos arribado al atalaya desde el cual se divisa cómo la sabiduría del pájaro nos transmite una nueva religación con la tierra, porque “quien algún día enseñe a los hombres a volar, ése habrá cambiado de sitio todos los mojones de piedra; para él estos mismos volarán por el aire y él bautizará de nuevo a la tierra, llamándola “La Ligera”.

²⁹ *Ibidem*, “Del espíritu de la pesadez”, p. 269.

³⁰ *Ibidem*, “Los siete sellos”, p. 318.

7.2 El fenómeno del preservacionismo visto desde la perspectiva del biopoder y en el marco del paradigma inmunitario: una lectura desde M. Foucault y R. Esposito

a) *Aspectos del poder soberano y del biopoder en la relación ser humano-naturaleza y ser humano-animal*

En *La Voluntad de saber*, Michel Foucault presenta dos conceptos clave de poder que simbolizan a su vez dos modalidades posibles de su ejercicio: el “poder soberano” y el “biopoder”. En lo que sigue, por un lado, caracterizaré estas dos prácticas del poder en sus aspectos esenciales y referidos sobre todo a la relación ser humano-naturaleza y ser humano-animal. El “poder soberano” se define como el “derecho de vida y muerte” que posee el monarca respecto de sus súbditos. Se trata de un derecho disimétrico que el soberano ejerce cada vez que “pone en acción” o “retiene” su derecho de matar. Porque el poder se cifra más sobre la vida que en la muerte que puede exigir, puede ser planteado como el derecho de “hacer morir” o el de “dejar vivir”. Es un poder que se ejerce sobre todo como instancia de deducción y de sustracción, como apoderamiento de riquezas, extorsión de productos, bienes, servicios, trabajo, sangre; un derecho soberano de las cosas, del tiempo, de los cuerpos y finalmente de la vida, cuya dinámica “culminaba en el privilegio de apoderarse de ésta para suprimirla.” Si bien el poder soberano tiene sus orígenes en la antigüedad, adquiere la forma que aquí nos interesa reflexionar recién a partir del capitalismo.

Mientras que, como vimos, el poder soberano se cifra en la muerte que puede dar, el biopoder opera, en cambio, sobre el cuidado de la vida. Afirma Foucault que el nuevo poder o “biopoder” está “destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas, más que a obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas”. Esa suerte de estatización de

lo biológico que se produce con este poder es uno de los fenómenos fundamentales del siglo diecinueve. Sobre la naturaleza, ese nuevo poder se ejerce plenamente en el siglo veinte, conforme el ser humano descubre y perfecciona la posibilidad técnica y política de no sólo disponer de la vida, sino de hacerla proliferar, de fabricar lo vivo. También, dirá Foucault, la capacidad de producir incluso “lo monstruoso y, en el límite, virus incontrolables y universalmente destructores”.³¹ Como tecnología al servicio de la vida, de su reproducción y expansión la tendencia del biopoder es hacia la potencia reguladora de la vida más que hacia el disciplinamiento. De cualquier modo, no se excluyen mutuamente. Foucault sitúa la noción de biopolítica junto a la de población, en tanto ésta se constituye en problema científico, a la vez que político y biológico.³²

El preservacionismo puede ser visto como una tecnología aseguradora o reguladora de la vida. Además habría muchos caminos posibles para analogar la noción de población a la de “ambiente” o “ecosistema”. El derecho de muerte cede ahora a las exigencias de “expandir y administrar la vida”. El preservacionismo, como la medicina, sería un saber-poder que se aplica sobre el cuerpo, la población, el organismo y los procesos biológicos y que tiene efectos disciplinarios y regularizadores.

Sostiene Foucault que el biopoder, que toma a su cargo la vida en general, debe ser ubicado en el umbral de pasaje del paradigma de soberanía al de biopolítica (“umbral de modernidad biológica”)³³, es decir, “en el punto en que ya no es el poder el centro de imputación, y también de exclusión de la vida, sino la vida –su protección reproductiva– el criterio último de legitimación del poder”. En cuanto a su dinámica, el biopoder adquiere dos modalidades para nada

³¹ Cfr. FOUCAULT, M. (2000), *Defender la sociedad*, (trad. Horacio Pons), Buenos Aires, FCE, p. 229.

³² Cfr. *Ibidem*, p. 222.

³³ FOUCAULT, M., (2005) *La voluntad de saber*, (trad. Ulises Guiñázu), Buenos Aires, Siglo XXI, p. 173.

excluyentes: la primera se basa en la concepción del cuerpo-máquina. Es preciso educar los cuerpos, disciplinarlos, aumentar sus aptitudes, propiciar el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad a fin de asegurar su integración a sistemas de control eficaces y económicos. Todas estas exigencias fueron aseguradas por las diferentes disciplinas y constituyen lo que Foucault denomina “anatomopolítica del cuerpo humano”. La segunda modalidad, más tardía, de mediados del siglo dieciocho, se centró en el cuerpo viviente o cuerpo-especie que sirve de soporte a los procesos biológicos: natalidad, mortalidad, nivel de salud, duración de la vida; de todo esto se ocupa una serie de controles y regulaciones que constituyen la “biopolítica de la población”. Foucault entiende con esta expresión una tecnología de doble faz: anatómica y biológica, cuya función no es ya matar sino invadir la vida enteramente en función de obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones.

Con el biopoder, el *factum* de la vida se incorpora al campo de control del saber y de intervención del poder y como agente de transformación de la vida humana. Sin embargo, tanto en el esquema del poder soberano como en el horizonte del biopoder, la vida nunca deja de estar amenazada por la muerte. Dice al respecto R. Esposito: “se podría decir que mientras el antiguo derecho soberano se ocupa de la vida desde el punto de vista de la distribución de la muerte, el nuevo orden biopolítico hace también a la muerte funcional para la exigencia de la reproducción de la vida.”³⁴

³⁴ ESPOSITO, R. (2005) *Immunitas. Protección y negación de la vida.*, (trad. Luciano Padilla López), Buenos Aires, Amorrortu, p. 192.

b) *El ejercicio del poder soberano: Una mirada literaria*

Para ilustrar el ejercicio del poder soberano sobre la naturaleza y ver plásticamente los rasgos de la violencia soberana sobre lo natural, particularmente sobre el animal, propongo mirar hacia la obra de autores como J. London, J. Conrad y H. Melville; más precisamente, hacia *El llamado de la Selva*; *El corazón de las Tinieblas* y *Moby Dick*. Como se sabe, las tres narraciones describen encarnizados enfrentamientos entre el ser humano y las fuerzas naturales, luchas y peripecias de héroes que miran y enfrentan lo irracional con ojos bien abiertos, con coraje y firmeza. Se trata aquí de hombres que, decididos a todo, se lanzan a la victoria en el combate contra la fuerza de los elementos, las tempestades, el mar, el hielo, o cualquier otra fuerza ciega proveniente de la naturaleza. La lucha que el ser humano entabla es siempre a muerte y frontal, *vis a vis*. Es decir que hay riesgo y desafío porque el enfrentamiento no es totalmente disimétrico, porque no se da lo que Foucault denomina “saturación del poder”. Son precisamente las connotaciones de duelo a muerte que contiene la lucha del ser humano con lo natural en este horizonte de sentido que configura el poder soberano, las que introducen en él esa cuota de heroísmo de la que el biopoder carece.³⁵ Pensemos en *Moby Dick*. El capitán Ahab está tan convencido del poder malicioso de la naturaleza como de su misión humana liberadora. Su fe en que la ballena blanca simboliza el mal absoluto es incommovible. Todo lo diabólico y monstruoso concebibles están contenidos en esa bestia de las profundidades marinas; tanto, que la tripulación entera jura venganza o muerte contra *Moby Dick*. Pero Ahab no ejerce su poder soberano de

³⁵ También en el plano de la guerra entre hombres, los registros del siglo dieciocho dejan ver que era frecuente que existiera entre los enemigos un grado de mutua estimación y el respeto por ciertos códigos caballerescos. En *Historia del arte de la Guerra* (1969) (trad. de Juan García-Puente), Madrid, Aguilar, sostiene al respecto el mariscal Montgomery: “los generales cambiaban cortesés misivas, cuyo contenido abarcaba desde el canje de prisioneros heridos de igual rango hasta el ofrecimiento de doméstica hospitalidad para comandantes que habían sido capturados. Las guerras napoleónicas ofrecen ejemplos de confraternización...”, p. 548.

dar muerte a través de ningún artificio impersonal; muy por el contrario, Ahab no rehuye el riesgo que hay en todo duelo y, por eso, está siempre al borde del abismo, como ya cayendo en las fauces de lo otro absoluto. En la muerte que da Ahab a la ballena hay mucho más de sacrificio que de asesinato. Aquí se transparenta la indisoluble unidad del doble sentido de “sacrificar”: el de “dar muerte” y el de “hacer sacro”. El sacrificio conlleva una condena a muerte. Respecto del objetivo de dar muerte cito las palabras que Esposito toma de Benveniste: “para volver sacra a la bestia, hace falta excluirla del mundo de los vivos, hace falta que supere el umbral que separa los dos universos”.³⁶

El corazón de las tinieblas (libro reinterpretado por Francis Ford Coppola en la creación de *Apocalipsis Now*) es el relato profundamente crítico y amargo que Conrad hace de los excesos del colonizador occidental en las tierras “primitivas”, más precisamente, en el Congo africano y en el marco de la actividad mercantil que tiene a su cargo la extracción de marfil. Los personajes de Conrad suelen estar enfrentados a la potencia arrolladora del mar y, en este sentido, el poder soberano parece ser ejercido por la naturaleza más que por el ser humano. El que es azotado por una tormenta marina se percata irremediabilmente de su fragilidad frente a una fuerza que lo absorberá en su seno sin que nada en ella haya cambiado.

Finalmente, *El llamado de la Selva*, que retrata la condición humana en su dominio soberano y despótico de la naturaleza, pero desde la óptica del animal. Éste ya no es visto como una otredad absoluta y no domeñable, como la del mar o las ballenas o los elefantes salvajes del África. Aquí se trata de las peripecias y el calvario de Buck, el personaje-perro de quien la historia toma su sentido y a través del cual se muestra la impiedad de la explotación del animal por parte del ser humano o, dicho de otro modo, la enajenación de la animalidad

³⁶ ESPOSITO, R, (2005) *Immunitas...*, ob.cit, p. 84.

producto de su conversión en mero instrumento. El paisaje es el de los hielos extremos, adonde los buscadores de oro de fines de siglo diecinueve y principios del veinte se lanzaban atraídos por la fortuna. Los perros que nos presenta London son considerados como meras herramientas de trabajo, y apenas si merecen más atención y cuidados que otras. La domesticidad, la fidelidad y la entrega hacen finalmente posible el proceso de cosificación al que son sometidos. Sin embargo, en la historia acontece algo del orden de lo maravilloso, que permite vislumbrar en los límites mismos del proceso de domesticación, una línea de fuga. De pronto, Buck “escucha” el llamado de la selva. Quizás porque la vida es irreductible al poder y, en última instancia, siempre triunfa. Buck recibe el grito atávico de su especie que lo restituye a una dimensión más originaria. Algo poderoso, como el acontecimiento de su salvación, se deja oír en el llamado de la selva: su retorno al seno materno de la naturaleza.

c) *El viraje al biopoder*

Basado en el análisis del fenómeno poblacional, Foucault ubica la transformación del poder soberano en la época clásica; más precisamente, mediados del siglo dieciocho, cuando la organización en términos de soberanía ya no era operativa en el manejo de la economía de sociedades que comenzaban a expandirse y a industrializarse a un ritmo creciente. Para afrontar los fenómenos globales de población y todos los que derivan de los procesos biológicos típicos de una sociedad de masas, es necesario que el poder adquiriera otra configuración. Respecto del poder ejercido sobre la naturaleza, pareciera que es recién en el siglo veinte cuando claramente el ser humano conquista un dominio total sobre ella que excede los límites del poder soberano.³⁷ En

³⁷ Cuando la caza de la ballena deja de ser un trabajo artesanal, en el que cuenta ante todo la destreza y el coraje, para convertirse en una tarea industrial organizada y

este contexto, el poder soberano comenzará a metamorfosearse con el despliegue de las tecnologías de precisión, es decir, con los dispositivos adecuados para el cumplimiento de lo que hace posible el capitalismo en su fase hegemónica: velocidad, eficacia, rentabilidad. La caza de ballenas o la extracción de marfil ya no pueden ser contempladas más que en el campo de juego de la lógica empresarial. Tengamos presente que el biopoder no sería comprensible sin el liberalismo que se ajusta a su ley interior de la economía maximal.³⁸ Con la ayuda tecnológica del caso, estas prácticas se convierten en verdaderas empresas de depredación. Antes del siglo veinte no hay una lucha impersonal o anónima contra la naturaleza; vale decir, no estamos ante la muerte industrial, programada, a gran escala. El poder soberano se afirma en una lucha del ser humano contra las fuerzas naturales que en general se muestran irreductibles al poder humano o, al menos, muy difícilmente reductibles, una lucha en la que el ser humano puede perder, en cambio, en el biopoder el poder se despersonaliza.

En el tránsito de un poder a otro, vale decir, en la complementariedad de uno con otro, el derecho del soberano pasó al cuerpo social como derecho de asegurar su vida, mantenerla y desarrollarla. Sin embargo, dice Foucault, nunca antes como en el pleno ejercicio de esta otra modalidad del poder, que ahora opera sobre la vida, las guerras habían sido tan sangrientas ni los regímenes habían llevado a cabo holocaustos sobre sus propias poblaciones. Foucault destaca que las guerras no se hacen en nombre del soberano sino de la existencia de todos. Se educa a poblaciones enteras para que se maten mutuamente en nombre de la necesidad de vivir.

Cabe recordar que durante los años inmediatamente anteriores a la guerra de 1914-1918, solía utilizarse el *slogan*: “si desea la paz,

ejecutada mecánicamente, estamos ya en presencia de un nuevo poder cuyo *modus operandi* es más letal, perverso y de mayor alcance. A fines de siglo diecinueve se enriquecieron los puertos de la costa este de Estados Unidos con la caza industrial del cachalote y en 1868 aparece el cañón lanza arpones.

³⁸ Cfr. FOUCAULT, M., (1999) *Estética, ética y hermenéutica*, Obras Esenciales, Vol. III, (trad. Ángel Gabilondo), Buenos Aires, Paidós, p. 210.

prepárese para la guerra”. El veinte es el siglo donde “las matanzas han llegado a ser vitales”. Más todavía, es “en tanto gerentes de la vida y la supervivencia, de los cuerpos y la raza, como tantos regímenes pudieron hacer tantas guerras, haciendo matar a tantos hombres”.³⁹ Foucault afirma que en el genocidio no hay que ver tanto un retorno del viejo derecho de matar cuanto la plasmación del biopoder, es decir, de aquel poder que “reside y ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población”.⁴⁰ Este poder, que se ejerce entonces “sólo” sobre la vida, se articula en tres momentos: primero, como poder sobre los cuerpos; luego, sobre la población o cuerpo social y; actualmente –más precisamente a partir de la planetarización de la tecnociencia– sobre la vida en su totalidad y sobre el cuerpo por antonomasia que es la Tierra.

A diferencia del poder soberano, el biopoder no posee ningún heroísmo. Es un poder abstracto, ya no hay un ser humano en juego, en riesgo, sino más bien todo un mecanismo de saber-poder que opera por sí solo, de un modo quirúrgico, aséptico y definitivo (como el que se aplica en los mataderos industriales de animales o, en su contracara, los centros productores y reproductores de vida animal). La violencia contra el animal ha existido siempre, pero recién con la tecnologización, sostiene Derrida, se convierte en un tema ontológico y ético. Más que de suprimir la violencia se trata de asumirla de otro modo.⁴¹ Las relaciones entre los seres humanos y los animales deben cambiar y este cambio tiene que afectar las dos dimensiones mencionadas. No está en duda la irreductible singularidad de lo humano, pero sí lo está el que deba traer consigo una explotación sin límite o situaciones de crueldad que podrían ser perfectamente disminuibles.⁴²

³⁹ FOUCAULT, M., *La voluntad de saber*, ob.cit., p. 165.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 166.

⁴¹ Véase la lectura que hace Esposito de las consideraciones de R. Girard acerca de la violencia como necesariamente inherente a la comunidad y de su vínculo con el deseo. Esposito, R., *Immunitas...*, ob.cit., pp. 55 y ss.

⁴² Algunos piensan que convirtiendo a los animales en personas de derecho se resolvería el problema de la violencia, pero no hay que olvidar que el sujeto de

d) *Elementos para comprender el nacimiento de las primeras reservas naturales desde la genealogía del poder*

Esbozaré a continuación el imaginario y las circunstancias que rodean el nacimiento de las primeras reservas y parques nacionales.⁴³ Como fue anticipado en la presentación, la tesis que defenderé en lo que sigue sostiene que el surgimiento del preservacionismo puede ser abordado desde la doble matriz interpretativa conformada por las nociones de biopoder e inmunización.

Aunque el preservacionismo hunde sus raíces en el romanticismo panteísta de origen europeo, los primeros parques nacionales se crearon en Estados Unidos, en la década de 1880. A partir de aquel momento fue tomando forma todo un aparato legal alrededor del tema de la preservación y se fueron creando también diferentes organismos no gubernamentales, como las sociedades protectoras de animales, en Europa y en Estados Unidos.

Por fuera de la motivación poética que también ejerció su influencia en los inicios del paradigma preservacionista, la génesis del proceso de formación de las llamadas “reservas naturales” tuvo lugar en el marco de la actividad cinegética moderna, es decir, de una actividad que maduró al calor de los procesos de colonización y de expansión territorial que el imperio británico llevó a cabo sobre África, Asia y América. En este contexto, la caza no obedecía a razones económicas sino a otras de carácter recreativo. Como actividad deportiva, la caza

derechos se recorta todavía en el horizonte de la subjetividad cartesiana, fuente de la cual surge el concepto moderno de derecho. En este contexto, dice Derrida, “conferir o reconocer derechos a los “animales” es una manera subrepticia o implícita de confirmar cierta interpretación del sujeto humano, que habría sido la palanca misma de la peor violencia respecto de los vivientes no humanos.” Más todavía, el otorgamiento de derechos al animal “reproduciría la máquina filosófica y jurídica gracias a la cual se ejerció (tiránicamente, es decir, por abuso de poder) la explotación del animal en el alimento, el trabajo, la experimentación, etcétera. Cfr. DERRIDA, J. y ROUDINESCO, E. (2002), *Y mañana qué...* (trad. de Víctor Goldstein), Bs. As., FCE.

⁴³ Para bosquejar estas circunstancias sigo la descripción que lleva a cabo el geógrafo argentino REBORATTI, C., (2000) en su libro *Ambiente y sociedad. Conceptos y relaciones*, Buenos Aires, Ariel.

ofrecía muchas ventajas: estatus y control social en las colonias y en las metrópolis (se separaba distintamente a los seres humanos entre “cazadores legítimos”, esto es, aquellos que tenían derecho a ejercer el poder de vida y de muerte sobre las especies animales y “cazadores furtivos”, es decir, los nativos, a los que no les asistía el mismo derecho); enriquecía la dieta, servía de patronazgo (como en el caso africano); etcétera.

Cuando la caza colonial diezma las faunas de África, la India, Malasia e Indonesia, los cazadores advierten que pueden ser víctimas de su propia dialéctica y terminar provocando la desaparición de su principal recreativo y recurso. El temor a que esto ocurriera los llevó entonces a delimitar territorios en los cuales se prohibiera cazar en forma no reglamentada. La actividad debía estar guiada por las propias oficinas coloniales. Así nacieron las primeras “reservas”. En su primer momento, las reservas eran sólo reservas de caza, solamente para algunas especies. Recién avanzado el siglo veinte ampliaron su concepto. Como ocurre con los fenómenos poblacionales de mediados del siglo dieciocho, también aquí el poder exige otra determinación, otro juego de fuerzas, una dinámica más ligada a los mecanismos de control y preservación de la vida. Esta nueva modalidad pronto tomaría la forma un dispositivo de saber-poder de toda una clasificación de las especies: por un lado, las “nobles”, a las que se podía cazar “deportivamente”, y por otro lado, las “plagas”, a las que se podía matar libremente. Como resultado de esta jerarquización de especies, los cazadores no tardaron en desequilibrar todos los ecosistemas incluidos en su práctica -desde cadenas alimenticias alteradas y pirámides de especies invertidas hasta la desaparición de especies nobles por falta de alimento. Por su parte, la condición de noble y de plaga podía variar de acuerdo a si la especie se acercaba a su extinción (el tigre africano, por ejemplo, dejó de ser plaga para convertirse en noble conforme se acercaba su fin).

De ser una actividad recreativa la caza se fue transformando en recurso económico: marfil, cueros, trofeos, excursiones, hacían de ella una empresa que debía ser controlada y optimizada. Contemporáneo de este proceso, alrededor de los años treinta del siglo veinte se inicia la captura industrializada de la ballena. Las ballenas empiezan a ser cazadas de a decenas de miles. La primera Convención Ballenera Internacional, de 1937, tuvo un objetivo puramente económico: mantener el recurso natural con vistas a su aprovechamiento futuro. Las empresas balleneras dependen de que las ballenas no se extingan. Ésta es la base sobre la que se asientan los diferentes acuerdos balleneros hasta el presente. El ecólogo argentino Antonio E. Brailovsky sostiene que “las ballenas están amenazadas de extinción por un enemigo mucho más sutil que el cañón ballenero inventado en el siglo diecinueve”: el criterio económico utilitarista y cortoplacista.⁴⁴

e) *El paradigma inmunitario*

Afirma Roberto Esposito que “el mundo entero aparece cada vez más como un cuerpo unificado por una única amenaza global”, amenaza que, al mismo tiempo que lo mantiene unido, promete hacerlo pedazos. La globalización del peligro ya no permite que se salve sólo una parte del mundo (América, Europa) mientras otra se destruye. “El mundo, el mundo entero, su vida, comparte un mismo destino: o todo junto

⁴⁴ El conservacionismo y el preservacionismo fundaron en 1948 la Unión Internacional para la Protección de la Naturaleza, transformada más tarde, en 1956, en Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza y los Recursos Naturales. Esta institución determina la categoría de especies animales con respecto a las posibilidades de extinción o supervivencia. Luego, en 1960 se fundó una institución paralela, destinada a sanear el déficit de su compañera, el Fondo Mundial para la Vida Silvestre, la más poderosa organización preservacionista de la actualidad. El interés se fue ampliando hasta llegar a la Organización de la Extracción de los Recursos Naturales. En 1980, la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza y los Recursos Naturales (UICN), el Fondo Mundial para la Vida Silvestre (WWF) y el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) diseñaron la Estrategia Mundial para la Conservación, cuyos núcleos eran los procesos ecológicos, la diversidad genética y el desarrollo sostenible.

encontrará el modo de sobrevivir o perecerá todo junto.”⁴⁵ El mecanismo de inmunización se define como la respuesta de protección frente a un peligro; se ha roto un equilibrio y exige ser sustituido. El proceso de inmunización de la naturaleza es doble. Por un lado, está el que ella misma desarrolla; por otro lado, el que se vuelve objeto de la política y que se pone en movimiento cuando las amenazas globales se vuelven inminentes. Por eso, el preservacionismo y lo que antes referimos como ecologismo pueden encontrar en el paradigma inmunitario que trabaja Esposito una óptica de análisis estimulante.

Casi como una ironía de la historia, por lo que hoy representa Estados Unidos en temas de políticas medioambientales, el preservacionismo surgió en América del Norte, de la convicción de que no debe ser la economía la que determine toda la utilización de la Tierra, asociado al romanticismo europeo del siglo XIX y de la pluma de escritores de lengua inglesa como Ralph W. Emerson, Henry D. Thoreau y John Muir. Alarmados por la expansión del industrialismo moderno, estos autores proponen contemplar la naturaleza con ojos desinteresados, estéticos, piadosos. Expresiones como “templos” o “santuarios naturales”, que nos sitúan inmediatamente en un sentimiento religioso de la vida, ingresan de pronto al lenguaje de la época. Y nos dicen que hay lugares que deben protegerse, porque son espacios sagrados, esto es, vírgenes, incontaminados, no contagiados de humanidad. Lo sacro es lo consagrado a otra dimensión que la humana. Los santuarios, donde la naturaleza vuelve a recuperar su procedencia divina, son al mismo tiempo esa frontera que opone lo sagrado a lo profano y también el espacio que ella misma circunscribe y determina como *sacer*; espacios animados por una potencia sacra y, por ello mismo, prohibidos, espacios con los que los humanos no deben tener contacto. La idea de salvación se conjuga aquí con el poder autoinmunitario de la naturaleza, en el sentido biológico y corporal de la salud. En

⁴⁵ ESPOSITO, R., “Biopolítica y Filosofía”, publicado en la ed. Impresa del suplemento Cultura del diario *La Nación*, Buenos Aires, 17 de septiembre de 2006.

consecuencia, la salvación tiene que ver con la protección o restablecimiento respecto de toda clase de enfermedad.⁴⁶ Esposito señala la doble semántica de lo sagrado: la afirmativa y la negativa, entendiendo esta última como la que alude a algo con lo que los seres humanos tienen prohibido el contacto.⁴⁷ Esta dualidad también se expresa en la doble dimensión biológico-jurídica que cobra lo sacro. Es en el entrecruzamiento de cuestiones como éstas que se deja ver el importante rasgo inmunitario del fenómeno preservacionista. El santuario, lo protegido contra toda violación, adquiere una inmunidad “activamente inducida”. Esta inmunidad puede tomar la forma de una dosis atenuada de muerte. Como ocurre con los zoológicos, que destinados a la preservación del animal, deben inocularle un poco de muerte, la muerte que se traduce en el aislamiento, en la separación. Por eso, el zoológico es un buen ejemplo para pensar ese límite débil en el que la inmunidad corre el riesgo de sacrificar la vida en pos de la necesidad de su preservación.

Como dijimos, las políticas de preservación natural estricta sobre áreas naturales libres de toda actividad humana productiva datan de la segunda mitad del siglo diecinueve y su inicio puede fecharse con el nacimiento, en 1872, del Yellowstone National Park, en Estados Unidos. Desde entonces el preservacionismo siguió su camino por Europa y el resto de América. Las primeras designaciones de “parques nacionales” recayeron sobre “lugares bellos”. Durante mucho tiempo se creyó que la función principal de estas instituciones era la de preservar las llamadas “bellezas naturales”. Luego, estos criterios iniciales, elitistas y excluyentes, cedieron paso a un interés más universal. En términos generales, frente a la idea de una naturaleza “salvaje”, llena de peligros y carente de armonía, a la que habría que ordenar y embellecer, el preservacionismo, que ya no hablará de lo salvaje sino de lo *silvestre*, sostiene la idea de que no es necesario que el ser humano mejore ni

⁴⁶ Cfr. Esposito, R., (2005), *Immunitas...*, ob.cit., pp. 79 y ss.

⁴⁷ *Ibidem*.

complete nada en la naturaleza. Muy por el contrario, el ser humano es visto como un agente perturbador, una especie intrusa y violenta de la que hay que proteger a la naturaleza, inmunizarla para que no pierda su sabia estabilidad y autosuficiencia, pues sólo permaneciendo aislada, inalterada e incontaminada, la naturaleza podrá sobrevivir. La geografía moderna no sostiene lo mismo y desmiente esta supuesta estabilidad y equilibrios naturales. El mundo no es algo acabado, tranquilo, inmutable. La geología enseña que la tierra que pisamos es un muy complejo entramado de placas rocosas que se mueven. Sin embargo, esta vida poderosa del interior de la tierra apenas si entra en cuestión para especialistas, como cuando la erupción de un volcán o un terremoto despiertan al ser humano de su sueño apacible.⁴⁸ Los aportes sucesivos del evolucionismo, la termodinámica y la microfísica fueron inclinándose por la idea de una naturaleza contingente, ni ordenada, ni previsible ni necesaria.

En tanto elemento agresor de lo natural, el ser humano se inscribe en una mecánica disolutiva que puede ser vista bajo la figura del “contagio”. Para decirlo en términos de Esposito: “lo que antes era sano, seguro, idéntico a sí mismo (pensemos aquí lo natural), ahora está expuesto a una contaminación que lo pone en riesgo de ser devastado”.⁴⁹ Conforme la deriva contagiosa adquiere un carácter a la vez de aceleración y de generalización, aparece en el horizonte el pensamiento de la “inmunización”. La deriva contagiosa se extiende cada vez más y con más rapidez: “lo que hoy asusta no es la contaminación en cuanto tal..., sino su ramificación descontrolada e incontenible por todos los ganglios productivos de la vida”.⁵⁰

⁴⁸ En la actualidad, la ecología no sostiene el mismo sentido de orden y estabilidad de la naturaleza que en el pasado. Va afirmándose la metáfora de la naturaleza como un conjunto de *probabilidades, como un conjunto de oportunidades*. Las alteraciones en el paisaje son permanentes, y no alcanzan ningún estado final de estabilidad, no hay una tendencia hacia un estado constante de la biomasa, cohesión comunitaria de plantas y animales o hacia el control biótico sobre el medio inorgánico.

⁴⁹ ESPOSITO, R., *Immunitas...*, ob.cit., p. 10.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 11.

En uno de los sentidos de *immunitas* que Esposito despliega, la condición de inmune se identifica con la ausencia de deudas, de obligaciones. Es inmune aquel que no debe nada a nadie. Cuando la naturaleza entra en el paradigma inmunitario, es dispensada de la entrega violenta de sus energías ante los requisitos del ser humano. Un poco como si la naturaleza quedara exenta en parte de la obligación del *munus*. Parte de la naturaleza debe ser salvada para que la otra pueda morir. Recordemos que la inmunidad se configura como la excepción a una regla. Sin embargo, no siempre que la naturaleza entra en el paradigma preservacionista queda eximida respecto de sus obligaciones para con el ser humano. Puede haber también elementos profundamente antropocéntricos en los móviles de la preservación. En efecto, los motivos para preservar se explican la mayor parte de las veces a través de intereses político-económicos (mantener la integridad de ciertos servicios ecosistémicos, en vistas a garantizar la productividad de regiones explotables económicamente).⁵¹ Ciertamente también se encuentran elementos poético-filosóficos (como los que se expresan en el movimiento de la “ecología profunda”, cuyos principios fundamentales fueron propuestos por el naturalista y montañista noruego Arne Naess).⁵²

Como ya se explicó, lo viviente se recorta en el horizonte del saber moderno cuando se pone de manifiesto su relación con aquello que amenaza la vida con la extinción. Podríamos decir que así como la

⁵¹ Piénsese en el ejemplo de la empresa Ledesma, que donó al Estado las tierras que hoy conforman el Parque Nacional Calilegua, en Jujuy, porque éstas le sirven para regular el agua necesaria para mantener sus grandes extensiones de cultivo.

⁵² Recordemos que los principios básicos del movimiento de la ecología profunda, impulsada sobre todo por Arne Naess son: el rechazo al antropocentrismo –y su reemplazo por un ecocentrismo–; la consideración positiva de un valor intrínseco de todas las formas de vida; la identificación entre diversidad natural y diversidad cultural; un ideal de autorrealización –dejar-ser- (el hombre se autorrealiza en el cuidado del medio ambiente); el rechazo a la racionalidad instrumental. Véase al respecto, NAESS, A., (1973) *The Shallow and the Deep: A Long-range Ecology Movement. A Summary*, *Inquiry* 16 y NAESS, A., (1992), *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge, University Press. y de BUGALLO, A. (2002), “Las ideas de naturaleza en la ecología profunda y sus implicancias prácticas”, en *Ludus Vitalis* 10, (17).

enfermedad y la muerte constituyen el otro lado de las ciencias de la vida, la *hybris* del ser humano de las sociedades desarrolladas dibuja el otro rostro del ecologismo. Allí donde se da el proceso de inmunización, hubo antes una amenaza. El lugar donde se sitúa la amenaza, dice Esposito, “es siempre el de la frontera entre el interior y el exterior, lo propio y lo extraño”.⁵³ Precisamente, el límite del parque nacional constituye esa frontera protectora del avance de la actividad predatora humana. En esta puesta de límites se reconocen los arquetipos espaciales de la utopía, la isla, el territorio lejano, inaccesible, su aporética intangibilidad y la oposición entre un mundo urbano, profanado por la técnica y uno silvestre y remoto.⁵⁴

Una de las tesis básicas de la ecología es la que sostiene que la vida se mantiene gracias a la abundancia de organismos de muchas especies y la existencia de un medio apropiado; dicho de otro modo, que la variedad genética de especies o de ecosistemas son indispensables para que la vida pueda darse. La amenaza actual sobre la biodiversidad no tiene precedentes; la extinción está afectando a cada vez mayor cantidad de especies y en un corto período de tiempo. Es preciso reconocer, como en el plano intercultural, que cada elemento de la diversidad natural participa en el funcionamiento de los ecosistemas y en la realización de procesos tan vitales como la producción de fotosíntesis, la regulación del clima o el mantenimiento de los suelos. Este no debe ser un reconocimiento meramente teórico, sino más bien una conversión de carácter existencial.

La progresiva incidencia del concepto de biodiversidad y la complejización del objeto de estudio de la ecología, fueron dando paso a una nueva idea de conservación activa del ambiente que integra protección y uso sostenible y equitativo del medio. En una segunda etapa en el camino del preservacionismo, éste considerará toda diversidad biológica como importante y valiosa, intrínsecamente. El

⁵³ ESPOSITO, R., *Immunitas...*, ob.cit., p. 10.

⁵⁴ Cfr. AINSA, F. (1999) *La reconstrucción de la utopía*, Buenos Aires, Ediciones del Sol.

esfuerzo por conservar y proteger en forma global el ambiente es un fenómeno reciente que nos desafía con muchas preguntas que exigen reflexión: ¿Cómo delimitar lo que debe ser conservado?, ¿Hay que conservarlo todo? ¿Qué no? ¿Con qué fundamentos? Por todo lo que hemos sostenido parece posible ubicar el tránsito de una forma de preservacionismo a otro en el cruce donde se separan el paradigma de la soberanía del de la biopolítica, ya que a partir de ésta última el concepto de lo que debe ser protegido recorre todos los estamentos de la vida. El segundo momento del preservacionismo, además, significa la inclusión de la vida natural en la esfera del biopoder en tanto de aquí en más la política toma la vida a su cargo. Es en este contexto que surge la ecología política, una vertiente del ecologismo donde se parte de la identificación entre preservación y desarrollo sustentable. La dimensión política reclama a su vez el aporte de las ciencias sociales: biólogos y ecólogos de campo, biólogos de la conservación, ecólogos de la restauración, ingenieros forestales, paisajistas, antropólogos, sociólogos, asistentes sociales. La intromisión de la política en la vida natural vino a dotar de mayor realismo los supuestos románticos del preservacionismo.

Esposito pregunta si es imaginable una política no *sobre* la vida, sino *de* la vida, ¿cómo debería o podría configurarse? Acaso la conciencia ecologista sea la condición de posibilidad de esa suerte de biopolítica afirmativa, productiva, “de” la vida y al servicio de evitar “el retorno imparable de la muerte” inducida por la acción humana.

7.3 La frontera entre los seres humanos y los animales salvajes

Grizzly Man, el film del alemán Werner Herzog, constituye sin duda un documento valiosísimo para pensar aspectos de la relación entre los seres humanos y los animales. Para abordar el análisis de la obra me detendré en cuatro temas: a) la herencia romántica en la filmografía de Herzog, b) la mirada de Herzog en *Grizzly Man*, c) el fenómeno del sacrificio y la frontera entre lo mismo y lo otro, y d) matices de la unión entre amor, salvación y conservación.

a) *La herencia romántica en la filmografía de Werner Herzog*

E. H. Gombrich, en su ya clásica *Historia del arte*, refiere que lo característico de la estética del movimiento romántico es su “modalidad fantasmagórica”. Basta con evocar las tempestades marinas de W. Turner o los paisajes desolados y grandiosos de Gaspar David Friedrich para apreciar la justeza de aquella expresión.

La filmografía de Herzog porta sin duda muchos elementos del romanticismo: una concepción sublime de la naturaleza, cuya potencia ingobernable expresa siempre emociones humanas; el sentimiento del infinito natural frente al cual el ser humano se vuelve pequeño e impotente, como la parte frente al todo (el infinito que conciben los románticos –y el cine de Herzog así parece testimoniarlo– nunca está más allá de lo finito, sino en medio de él, en su cercanía, aunque sin perder la distancia); y una síntesis magnífica entre la naturaleza y el arte. El artista es considerado un instrumento al servicio de hacer aparecer el todo en la parte. El artista romántico rechaza ser más importante que la naturaleza y ocupar el primer plano de la escena; se

trata, más bien, de alguien que se sabe partícipe de una experiencia poético-religiosa que lo liga indisolublemente al mundo natural. Así se observa entre los pintores, que exaltan los paisajes, pero de un modo que no tiene nada que ver con la representación de una naturaleza que, como en el renacimiento, sirve de fondo sobre el que se sitúan las figuras humanas.

La poesía romántica, por su parte, se caracteriza por transmitir un tipo de sentimiento vital “cósmico”, por el que la naturaleza toda se convierte en un santuario; un sentimiento que las más de las veces resiste una determinación conceptual. No se trata, sin embargo, de reducir todo a una tendencia emocional. La poesía romántica guarda una relación muy estrecha con la filosofía, como lo testimonian, entre otras y cada una a su modo, las filosofías de Nietzsche y de Heidegger, ambas protectoras del eterno enigma del mundo. El romanticismo otorga un sentido diferente a la vida, a partir del cual ella aparecerá cargada de misterio y de una admiración comparable a la que embarga al monje capuchino que contempla el mar en la obra de Friedrich. Para decirlo en una fórmula, lo romántico podría ser visto como la piedad de lo no humano.

En la obra de Herzog, la naturaleza actúa tanto o más que los personajes: *Aguirre, la ira de Dios*; *Fitzcarraldo*; *Wings of Hope*; *Nosferatu* (en ésta, la travesía de Bruno Ganz a través de los Cárpatos constituye un compendio de imágenes imborrables, que transportan al espectador a una atmósfera inquietante, surcada por desfiladeros vertiginosos y caminos inhóspitos). Es difícil no asociar a Herzog con su compatriota Alexander von Humboldt (1769/1859), ese explorador genial que recorrió a pie miles de kilómetros por las selvas latinoamericanas, documentando paso a paso sus hallazgos, que llegarían a conformar una obra monumental para las ciencias naturales.

En *Grizzly Man*, como antes lo había hecho en *Wings of Hope* –el documental donde recrea el milagro de Juliane Koepcke, la única

sobreviviente de los casi cien pasajeros de un avión que se estrelló contra la jungla, entre Lima y Cuzco–, Herzog une a su fascinación por la naturaleza, su inclinación por las existencias marcadas de un modo determinante por ella. Existencias que entablan una relación con lo salvaje de una intensidad inusitada, que trasciende hacia una dimensión donde el lenguaje debe rendirse a la inmensidad de lo que carece de palabra.

b) *La mirada de Herzog en Grizzly Man*

Grizzly Man testimonia la vida y la pasión de Timothy Treadwell, pero es, ante todo, un sentido homenaje al arte del documentalista que durante trece años compartió extensos períodos de tiempo con los osos grizzly, en la península de Alaska. Con una exquisita selección de las más de cien horas de filmación que había realizado Timothy desde 1999 hasta 2003, año de su muerte, retratando a los osos y retratándose a sí mismo junto a ellos, Herzog confecciona un “documental del documental” en cuya narrativa participan él mismo y personas del entorno de Timothy. De las teorías y la vocación del protagonista, el cineasta comparte poco, y así lo refiere, sin complacencias pero con profundo respeto, basado en el cual tomó la decisión de no introducir en el film el audio que reproduce los gritos de Treadwell y los de Amie Hughenard (su novia y coprotagonista de la tragedia) cuando ambos son despedazados y comidos por uno de los osos. Apenas si el mismo Herzog puede escuchar esa cinta escalofriante. Lo intentará durante los pocos segundos en los que aparece en escena, lateralmente, junto a la amiga del alma de Timothy, Jewel Palovak, a quien el mismo Herzog le sugiere eliminar la grabación del horror, sin intentar escucharla, nunca. Escéptico respecto de las creencias fundamentales de Timothy, a Herzog no lo convence la idea de que exista algo así como el mundo secreto de los osos, creencia que Timothy sostiene hasta sus últimas

consecuencias (o, tal vez, habría que decir, la creencia fundamental que sostiene a Timothy). Al inicio, Timothy puede parecer alguien meramente extravagante, bastante desquiciado y exasperadamente histriónico. Pero conforme van transcurriendo las escenas, sus soliloquios a cámara y los testimonios de quienes lo conocieron, es decir, conforme el mágico montaje comienza a desplegar sus alas y la mirada del talentoso director va mutando lo invisible en visible, la figura de Treadwell empieza a cobrar grandeza y el documental del documental se transforma en una soberbia obra de arte.

c) *El devenir oso o el sacrificio de Timothy.*
La frontera entre lo mismo y lo otro.

Decir que *Grizzly Man* es una película conmovedora sin caer inmediatamente en las fauces de la jerga cinéfila *kitsch* no es nada fácil. Pero el caso es que a *Grizzly Man* le corresponde ese adjetivo. “Conmover” significa estremecer, sacudir, hacer temblar una cosa apoyada pesadamente en su sitio (María Moliner); y *Grizzly Man* lo logra, porque sacude y trastorna una región en la que asoma un problema filosófico fundamental: el de la identidad y la alteridad. La historia de Timothy es la de un juego extremo entre su sí mismo y lo otro, que pone en cuestión si el haber sido devorado por el oso no terminó consumando su deseo más profundo: ser parte de los grizzly, ser un *Grizzly Man*.

Estamos ante un texto formidable para pensar la posibilidad, inquietante y hasta aterradora, de devenir lo totalmente otro. Porque aquí no se trata del otro humano; aquí el otro es lo totalmente otro. Timothy está enemistado con el mundo de los humanos. Su viaje final a la península, de acuerdo a lo que registra en su diario, está ocasionado en gran medida por el altercado que tuvo con el personal de la aerolínea que lo transportaría nuevamente junto a los seres humanos. El tema de

la alteridad ha ocupado a los filósofos desde siempre, pero es curioso que, pocas veces y sólo colateralmente, la filosofía se haya ocupado de pensar la alteridad desde la animalidad. Como ya hemos indicado, el del animal es un problema tratado sólo tangencialmente, más proclive a definirse en términos de derechos y deberes, y en última instancia, en apreciaciones metafísicas y esencialistas, que en términos de una hermenéutica de la relación ser humano–animal que empiece por cuestionarse el estatuto de las definiciones heredadas, como la que tiene al hombre por “animal racional”. ¿Podemos devenir osos? ¿En qué sentido? ¿Más allá o más acá de qué fronteras? La elección de Timothy nos deja pensando, más que sobre su personalidad, sobre la condición humana, sobre si hay finalmente ruptura o continuidad entre el ser humano y la bestia. ¿Cómo pensar esta polaridad sin instaurar un dilema? La literatura, en cambio, ha sabido dar cuenta de esa frontera donde lo humano y lo animal se entrecruzan y confunden, luchan y se atraen, en el juego eterno y cambiante de la vida. Autores como Melville, Conrad, London, Kafka, han inscripto este juego en una dimensión poético-religiosa. No es casual que la literatura se sitúe, de hecho, a continuación de las religiones, a las que hereda. Por eso, se puede afirmar que cuando en *Moby-Dick*, el capitán Ahab busca dar muerte a la ballena blanca, lo que allí está por ocurrir tiene el carácter del sacrificio y no del asesinato. La ballena simboliza la fuerza abrumadora de la naturaleza y, como afirma Georges Bataille, “una violencia tan divinamente violenta eleva a la víctima por encima de un mundo plano, en el que los hombres llevan su vida calculada”. Ahab está más allá del utilitarismo, no es ningún afán de lucro lo que lo obsesiona. Entre la ballena y él habrá un rito sangriento, un sacrificio. El sacrificio, asevera Bataille, es una novela, un cuento ilustrado de manera sangrienta, una representación teatral, un drama reducido al episodio final en el que la víctima se arriesga sola y se arriesga hasta la muerte. *Grizzly Man* es la historia del sacrificio de Timothy, y esto debe ser entendido en el doble sentido, subjetivo y objetivo, del genitivo: subjetivo porque Timothy es

víctima sacrificial de sí mismo (en tanto está dispuesto a entregarse a las garras del animal sin oponer resistencia, “nunca mataría a un oso en mi propia defensa”, sostiene sin ninguna vacilación frente a cámara); y por otro lado, objetivo, porque Timothy es la víctima sacrificial del oso que lo devora. El sacrificio es el acto religioso por excelencia y se ha identificado históricamente con la acción de brindar ofrendas a los dioses.

La inmolación de Timothy invierte la dialéctica tradicional del sacrificio, que las más de las veces han tenido por víctimas a animales y no a humanos. Dicen los estudiosos del tema que es probable que el asesinato del animal inspirara en los humanos un fuerte sentimiento de sacrilegio, y que el sacrificio, entonces, permitiera consagrar la violencia contra ellos. Del mismo modo, las veces en las que el sacrificado y comido es el ser humano, la víctima nunca es considerada mera carne. El deseo de matar distingue a la humanidad, no así el de deseo de comer al prójimo, que repugna a la mayoría de los humanos. De allí que el que consume carne humana, explica Bataille, no ignora jamás que sobre ese consumo pesa una prohibición. Por ello, la carne humana comida en rituales religiosos es tenida por sagrada, y en este sentido, toda ceremonia de canibalismo está muy lejos de la ignorancia animal a las prohibiciones. El deseo no afecta al objeto que codicia el animal indiferente. El “objeto” es interdicto, es sagrado, y es la interdicción, explica Bataille, la que pesa sobre él y la que lo señaló al deseo. El canibalismo sagrado ejemplifica la prohibición creadora de deseo, y es esa prohibición la razón por la que el “piadoso” caníbal come la carne ritual. Pero, a diferencia del ser humano, cuya existencia se estructura en el doble juego de la prohibición y la trasgresión, el animal no conoce esta dialéctica. El animal pertenece sin reservas al juego excesivo de la muerte y la reproducción. No existe en el reino animal prohibición alguna del asesinato de sus semejantes. Por no observar interdicto alguno, los animales tuvieron en la antigüedad un carácter sagrado,

más divino que los humanos, y por eso, muchos de los antiguos dioses eran animales.

d) Aspectos de la relación entre amor, salvación y conservacionismo

Treadwell dice amar a los osos y querer salvarlos de los seres humanos. En verdad, él siente que mucho antes de concretar sus expediciones, los osos lo habían salvado a él, mostrándole otra vida y rescatándolo de la inercia del mundo desarrollado. Por ello, Timothy vive lo que hace con los grizzlis con un gesto de agradecimiento, que proclama que él está ahí gracias a ellos, que está “salvo” en virtud de ellos y que les devolverá algo del bien recibido comprometiéndose enteramente a su cuidado. Es interesante preguntarse por lo que aquí puede significar “salvar”. Timothy intenta salvar a los grizzlis impidiendo el ataque externo al que están potencialmente amenazados. En verdad, esta amenaza es bastante remota, ya que los osos están en un lugar que es un gran parque natural, con su historia y sus reglas, las cuales Timothy se empeñó en desconocer una y otra vez. El museólogo naturalista, uno de los entrevistados de Herzog, se refiere a la desobediencia del expedicionista, a la soberbia de haber desoído la sabiduría nativa de más de cinco mil años. Sabiduría de acuerdo a la cual Timothy no sólo debía salvar a los osos de los cazadores furtivos, sino también de él mismo, de su conducta amigable y de su temeraria cercanía. En todo caso, él no hacía más que mostrarles que podían confiar en él y, por ende, en todos los humanos, y esto nunca se ha tenido por bueno para los osos.

Hemos dicho en los capítulos dedicados a Heidegger que el sentido del verbo “salvar” no debe ser entendido sólo negativamente, es decir, como impedir un mal, sino positivamente, identificando lo que salva con una acción capaz de posibilitarle a algo la entrada en su

propia esencia. En esta línea de interpretación, salvar, entonces, debe ser ante todo un “dejar ir”, un permitir a cada cosa morar en su elemento, dejarla reposar allí donde está; por eso, la salvación no puede eliminar jamás el fluctuante y frágil equilibrio entre la cercanía y la lejanía, porque si esta última es anulada, entonces también la salvación se negará a sí misma. Timothy quiso vencer toda distancia, sin saber, o sabiéndolo pero sin que le importara, que esa victoria coincidiría inevitablemente con su muerte. Timothy no podía soportar la crueldad de los seres humanos que, a diferencia de la violencia de los animales, siempre es premeditada y nunca inocente. Pero sí estuvo preparado para padecer serenamente la violencia ciega del animal. Treadwell amó hasta el sacrificio, hasta el desprendimiento de sí. Amor y salvación parecen ser los dos motores de su existencia, sus dadores de vida y de muerte. En cierto sentido, la actitud de Timothy ilustra las paradojas de un conservacionismo *cuasi* fundamentalista, conservacionismo que implica necesariamente la desintegración de toda alteridad. Porque acaso “conservar”, como “salvar”, también tenga más que ver con “dejar estar” que con intervenir para evitar un peligro. Pareciera que la conservación, como el amor, sólo puede salvar cuando se identifican con la libertad, con el “dejar ser”. *Grizzly Man* es una excelente ocasión para pensar en los lazos que deben mediar entre amor, salvación y conservacionismo y prevenirnos de posiciones dogmáticas que, inadvertidamente y con las mejores intenciones, pueden disolvernó en la nada.

Consideraciones finales

El camino transitado en este trabajo se fue abriendo a partir de la confluencia de dos intereses solidarios: por un lado, el filosófico; por otro, el ético-ciudadano. Para desarrollar ambos encontré un buen campo en el tema de la problemática ecológica

En el recorrido realizado creo haber mostrado muchos e importantes aspectos en los que las filosofías de E. Husserl y de M. Heidegger constituyen referencias obligatorias para orientarse en el pensamiento de la ecología e iluminar su sentido originario.

El aporte valioso de la fenomenología a la ecología se puso de manifiesto no sólo a través de la noción de “mundo de la vida” y las consideraciones husserlianas sobre la tierra, sino también en el plano del análisis de la constitución de la subjetividad. Al mostrar que el objeto de estudio de la ecología científica abarca las acciones de los seres humanos y que estos no sólo participan en su hábitat natural, rural o urbano, sino también en otros y que generan efectos sobre los mismos, se expuso la necesidad de contar con el carácter inevitablemente recíproco de todas las interacciones.

La fenomenología muestra que no hay unilateralidad en el universo. Los científicos y los ecólogos siempre tienen que preguntarse hasta qué punto y en qué aspectos sus investigaciones pueden afectar e incluso alterar los procesos naturales. Y para ello, los ecólogos deben partir del reconocimiento de su pertenencia a un determinado sistema y, a su vez, de la inclusión de éste al sistema global de la biosfera que nos incluye a todos los seres vivos. En términos fenomenológicos, esta inclusión se corresponde con la noción de horizonte. En virtud de la crítica que inicia la fenomenología contra el ideal de objetividad de la ciencia moderna, el investigador se ha convertido en un partícipe necesario del todo. De modo que en el campo de las cuestiones ecológicas, la estrategia newtoniana tradicional tiene una limitada pertinencia y aplicabilidad.

Por su parte, la filosofía de Martin Heidegger constituye una respuesta al llamado del ser en la época actual, es decir, a la voluntad de dominio total e incondicionado, al fundar el poderío tecnológico en la ontología que ha implantado la oposición entre sujeto y objeto, esto es, el enfrentamiento entre ser humano y mundo y entre humano y no-humano. Así, la identificación heideggeriana del problema de la devastación de la tierra con la tecnologización creciente de Occidente marca el rumbo del pensamiento contemporáneo y la retoman, al menos en su tesis principal, los teóricos de la Escuela de Frankfurt al cultivar la idea de que hay algo así como un pecado original en la técnica.

Si por momentos me permití considerar a Heidegger como un precursor del ecologismo es porque, como se mostró, fueron sus meditaciones las que, mucho antes y con mayor hondura que cualquier planteamiento ecologista, se internaron en la búsqueda de las condiciones ontológicas que hicieron posible el proceso de devastación de la tierra y posibilitaron el acontecimiento del nihilismo. En este punto, hay algo que nos parece fundamental. Heidegger le otorga al nihilismo un carácter devastador y al mismo tiempo salvador, o bien, incluye lo salvador en el seno de lo amenazante, y de esta manera abre nuevas perspectivas al planteamiento tradicional de la explotación de la naturaleza y nos pone frente al desafío de pensar la tecnociencia en su rostro dual y en su devenir.

A modo de síntesis y para finalizar, las siguientes doce consideraciones finales que enumero a continuación resumen los puntos nucleares a las que he arribado. A saber:

1) Que el tema de la crisis ecológica es apremiante y necesita de una reflexión más profunda que la que puede provenir de la misma ciencia de la ecología;

2) Que la filosofía, si quiere ser pensamiento de su tiempo, debe dar cuenta de él;

3) Que la fenomenología puede ser vista como la primera filosofía del siglo xx que se ocupa de él, a su modo y no explícitamente, y que con la incorporación de la noción de “mundo de la vida” sienta las bases para pensar la “vida del mundo”;

4) Que la meditación de M. Heidegger sobre la cuestión de la técnica se inscribe en el intento de recuperación de este mundo de la vida y por ello es iluminadora de la cuestión ecológica del presente;

5) Que varios de los principios de la ecología profunda pueden hallarse en la “poética del habitar” que desarrolla el filósofo de la Selva Negra en sus últimos escritos;

6) Que la afinidad entre las tesis de M. Heidegger y las del ecologismo tiene límites importantes y puede ser muy cuestionable, ya que la obra de este filósofo también puede ser interpretada como una poderosa refutación del ecologismo;

7) Que la intención expresada por Heidegger de entrar en diálogo con la tradición filosófica de la Escuela de Kyoto y con el legado del Tao Te King cobra otro relieve en el marco de la crisis ecológica;

8) Que las filosofías del presente, sobre todo la francesa y la italiana, piensan en cuestiones que, en todos los casos, encuentran su equivalente en temas de la ecología: la comunidad, la vida, la fraternidad, la animalidad, la amistad;

9) Que la filosofía también debe aprender de la consideración que la ecología hace de estas nociones;

10) Que la animalidad es una cuestión tratada por la filosofía occidental de manera colateral y sin embargo es una cuestión privilegiada para pensar el tema del encuentro con el otro;

11) Que el análisis fenomenológico, que defiende una posición continuista de la vida, ha roto radicalmente en este punto con el iluminismo incluso más radicalmente que Heidegger y su defensa de la discontinuidad entre humanidad y animalidad;

12) Que la filosofía tiene que volver a pensar una “filosofía de la naturaleza”.

Ninguno de estos puntos pretende constituirse en una afirmación clausurante. Por el contrario, cada una de estas conclusiones busca ser considerada como la puerta de acceso a un debate de ideas que el presente reclama.

Bibliografía

- AA.VV., (1995) *Alter*, Revue de Phénoménologie, L'animal, N° 3, Editions Alter.
- (1977) Shi – Yi Hisao, “Wir treffen uns am Holzmarktplatz”; Chung-Yuan Chang, “Reflections”; H. W. Petzet, “Die Bremer Freunde”, en *Erinnerung an Martin Heidegger*, (ed. G. Neske), Pfullingen.
- (1989) *Japan und Heidegger* (ed., H. Buchner), Sigmaringen.
- (1993) *Ökologie und Ethik*, Verlag Reclam, Tübingen.
- (1997) *Ökophilosophie*, Verlag Reclam, Stuttgart.
- (2000) *Haiku*, Buenos Aires, Leviatán.
- (2006) *La situación ambiental argentina 2005*, Buenos Aires, Fundación Vida Silvestre.
- ACEVEDO GUERRA, J., (1999) *Heidegger y la época técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- AGAMBEN, G., (2005) *Lo abierto, el hombre y el animal*, (trad. Antonio Gimeno Cuspintera), Barcelona, Pre-textos.
- AINSA, F., (1999) *La reconstrucción de la utopía*, Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- ARAUJO, J., (2004) *La Ecología contada con sencillez*, Madrid, Maeva Ediciones.
- BACHELARD, G., (1965) *La Poética del Espacio*, (trad. Ernestina de Champourcin), Buenos Aires, FCE.
- BARROS, Vicente, (2006) *El Cambio Climático Global*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- BERGER, G., (1941) *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier.
- BOFF, L., (1990) *Nueva Evangelización. Desde la perspectiva de los excluidos*, (trad. Lelia Wistak), Buenos Aires, Lumen.
- (1996) *Ecología, grito de la tierra, grito de los pobres*, (trad. Juan Carlos Rodríguez Herranz), Buenos Aires, Lumen.
- BÖHME, G. y H., (1998) *Fuego, Agua, tierra, Aire. Una historia cultural de los elementos*, (trad. Pedro Madrigal), Barcelona, Herder.
- BROWN, L.; FLAVIN, C. y POSTEL, S., (1992) *La salvación del Planeta*, Buenos Aires, Sudamericana.
- BUGALLO, A. (2002) “Las ideas de naturaleza en la ecología profunda y sus implicancias prácticas”, en *Ludus Vitalis* 10, (17).
- BUNGE, M., (1980) *Epistemología*, Barcelona, Ariel.
- CARPIO, A., (1995) *Principios de Filosofía*, Buenos Aires, Clauco.
- CARSON, R., (1980) *Primavera silenciosa*, Barcelona, Grijalbo, 1980.

- CARRASCO PIRARD, E., (2007) *Heidegger y la historia del ser*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- CHEVALLIER, J., (1986) *Diccionario de Símbolos*, Barcelona, Herder.
- CICERON, (1970) *Sobre la naturaleza de los Dioses*, Buenos Aires, Aguilar, II.
- CMMAD (Comisión Mundial sobre el Ambiente y el Desarrollo) (1988), *Nuestro Futuro Común*, Madrid, Alianza Editorial.
- CORVEZ, M., (1975) *La filosofía de Heidegger*, México, F.C.E..
- CRAGNOLINI, M., (2006) *Moradas Nietzscheanas, Del sí mismo, del otro y del "entre"*, Buenos Aires, La Cebra.
- (comp.), (2005) *Modos de lo extraño, alteridad y subjetividad en el pensamiento postnietzscheano*, Buenos Aires, Santiago Arcos.
- CRUZ VELEZ, D., (1970) *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*, Buenos Aires, Sudamericana.
- DERRIDA, J. y ROUDINESCO, E., (2002) *Y mañana qué...*, (trad. de Víctor Goldstein), Buenos Aires, FCE.
- DEVAL, B., (1997) "Die tiefenökologische Bewegung", *Ökophilosophie*, Reclam, Stuttgart.
- DUQUE, F., (1995) *El mundo por de dentro*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- (1991) "La guarda del espíritu. Acerca del 'nacional-socialismo' de Heidegger" en *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*, A.A.V.V., Barcelona, Ediciones del Serbal.
- ECKHART, M., (2003) *El fruto de la nada*, (trad. Amador Vega Esquerra), Madrid, Siruela.
- EHRlich, P. Y EHRlich, A., *Población, recursos y medio ambiente*, Barcelona, Omega, 1975.
- ELIADE, M., (1972) *Tratado de Historia de las Religiones*, México, Era.
- ESPOSITO, R., (2005) *Immunitas. Protección y negación de la vida.*, (trad. Luciano Padilla López), Buenos Aires, Amorrortu.
- (2006) *Bíos. Biopolítica y filosofía*, (trad. Carlo R. Molinari Marotto) Buenos Aires, Amorrortu.
- FARIAS, V., (1989) *Heidegger y el Nazismo*, Barcelona, Muchnik.
- FAYE, E., (2005) *Heidegger l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Bibliothèque Albin Michel Idées.
- FIGAL, G., (2003) *Martin Heidegger, zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg.
- FINK, E., (1998) *Autres Redactios des Méditations Cartésiennes*, Paris, Jérôme Millon.
- (1998) VI. *Cartesianische Meditation, Husserliana Dokumente II*, Dordrecht, Boston, London.
- FOUCAULT, M., (2000) *Defender la sociedad*, (trad. Horacio Pons), Buenos Aires, FCE.

- (1999) *Estética, ética y hermenéutica, Obras Esenciales*, Vol. III, (trad. Ángel Gabilondo), Buenos Aires, Paidós.
 - (2005) *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, (trad. Ulises Guiñazú), Buenos Aires, Siglo veintiuno.
- FRAIJÓ, M., (1997) “Del catolicismo al cristianismo. Reflexión sobre el itinerario religioso de José L. L. Aranguren”, en *Isegoría*/15.
- (1994) “De la sobriedad ética a la esperanza religiosa”, en *Isegoría*/10.
- GADAMER, H.G., (1996) *El estado oculto de la salud*, (trad. Nélica Machain), Barcelona, Gedisa.
- (1997) *Mito y Razón*, (trad. José Francisco Zúñiga García), Buenos Aires, Paidós.
 - (1997) *Verdad y Método*, (trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito), Salamanca, Sígueme.
 - (2002) *Los caminos de Heidegger* (trad. Angela Ackermann Pilári), Barcelona, Herder.
- GOMBRICH, E., (1995) *La historia del Arte*, Buenos Aires, Sudamericana.
- GORE, A., (1993) *La tierra en juego, Ecología y conciencia humana*, Buenos Aires, Emecé Editores.
- (2007) *Una verdad incómoda*, Barcelona, Gedisa.
- GUATTARI, F., (2000) *Las tres Ecologías*, (trad. J. Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta), Valencia, Pre-Textos.
- HAAR, M., (1985) *Le chant de la terre*, París, L’Herne.
- HECHT, S. y COCKBURN, A., (1993) *La suerte de la selva, colonizadores, destructores y defensores del Amazonas*, Santafé de Bogotá, Ediciones Uniandes y Tercer Mundo Editores.
- HEGEL, G.W.F., (1977) *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, (trad. Wenceslao Roces), México, F.C.E..
- HEIDEGGER, M., *Die Frage nach dem ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, (semestre de invierno 1935/36), (GA, T. 41). En español, (1992) *La pregunta por la cosa*, (trad. Eduardo García Belsunce y Zoltan Szankay), Buenos Aires, Memphis.
- (1969) *Zum 80. Geburtstag, von seiner Heimatstadt Messkirch*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
 - (1983) *Aus der Erfahrung des Denkes*, GA, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 13, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
 - (1991) *Lógica, Lecciones de M. Heidegger*, (semestre verano 1934), ed. Bilingüe, (trad. Víctor Fariás), Barcelona, Antrophos.
 - (1992) *Was heisst Denken?*, Stuttgart, Reclam jun.
 - (1993) *Ciencia y Técnica*, (trad. Francisco Soler), Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
 - (1996) *¿Qué es Metafísica?*, (trad. Xavier Zubiri), Buenos Aires, Fausto.

- (2000) *Nietzsche I/II*, (trad. Juan Luis Verma1), Barcelona, Destino.
- (1936-1938) (GA. T. 65) *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. En español, (2003) *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*, (trad. Dina Picotti), Buenos Aires, Biblos.
- (1938-1939) (GA. T. 66) *Besinnung*. En español, (2006) *Meditación*, (trad. Dina Picotti), Buenos Aires, Biblioteca Internacional Martin Heidegger y Fundación Centro Psicoanalítico Argentino-Biblos.
- (1976) *Brief über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. En español, (2000) *Carta sobre el humanismo*, (trad. H. Cortés y A. Leyte), Madrid, Alianza.
- (1955-1957) (GA, T. 10) *Der Satz vom Grund*. En español, (1991) *La Proposición del Fundamento*, (trad. Félix Duque y Jorge Pérez De Tudela), Barcelona, Odós.
- *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (semestre de invierno 1929-1930) (GA. T. 29/30). En español, (2007) *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, (trad. de Alberto Ciria), Madrid, Alianza Editorial.
- *Einführung in die Metaphysik* (semestre de verano 1935), (GA. T. 40). En español, (1977) *Introducción a la Metafísica* (trad. Emilio Estiú), Buenos Aires, Nova.
- *Einleitung in die Philosophie*, (semestre de invierno 1928-29), (GA. T. 27). En español, (1996) *Introducción a la filosofía*, (trad. Manuel Jiménez Redondo), Valencia, Frónesis.
- (1936-1968), (GA. T. 4) *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. En español, (2005) *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, (trad. H. Cortés y A. Leyte), Madrid, Alianza.
- (2001) *Gelassenheit*, Klett-Cotta, Stuttgart, 12ª ed. En español, (1994) *Serenidad*, (trad. Yves Zimmermann) Barcelona, Odós.
- *Grundbegriffe* (Semestre de verano 1941), (GA, T. 51). En español, (1989) *Conceptos fundamentales*, (trad. Manuel E. Vázquez García), Madrid, Alianza.
- (1935-1946) (GA. T.5) *Holzwege*. En español, (1997) *Caminos de Bosque*, (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid, Alianza.
- (1990) *Identidad y Diferencia*, (Ed. Bilingüe. Trad. Arturo Leyte y Helena Cortés), Barcelona, Antrophos.
- (1927) (GA, T. 2) *Sein und Zeit*. En español, (1951) *El ser y el tiempo*, (trad. José Gaos), México, F.C.E. y (1993) *Ser y Tiempo* (trad. J.E. Rivera C.), Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- *Über die Linie y Zur Seinsfrage*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart y Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, (1956,1977 respectivamente). En español, (1994) *Acerca del nihilismo*, (trad. José Luis Molinuevo), Buenos Aires, Paidós.
- (1959-1959) (GA, T. 12) *Unterwegs zur Sprache*. En español, (1990) *De camino al habla*, (trad. Yves Zimmermann), Barcelona, Odós.

- (1936-1953) (GA, T. 7) *Vorträge und Aufsätze*. En español, (1994) *Conferencias y Artículos*, (trad. Yves Zimmermann), Barcelona, Odós.
 - (1951-1952) (GA, T. 8) *Was heisst Denken?*. En español, (1972) *¿Qué significa Pensar?*, (trad. Haraldo Kahnemann), Buenos Aires, Nova.
 - (1919-1961) *Wegmarken, Gesamtausgabe* (GA T. 9). En español (1958) *Doctrina de la verdad según Platón*, (trad. D. García Belsunce y A. Waner de Reyna), Santiago de Chile.
 - (1988) *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen. En español, (1999) *Tiempo y Ser* (trad. Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque), Madrid, Tecnos.
- HELD, K., (1998) “Mundo de la vida y naturaleza. Bases de una fenomenología de la interculturalidad”, en *ARETÉ* revista de Filosofía, Vol X, N° 1.
- (1998) “Sky and Earth as invariants of the natural Life-world”, en *Phenomenology of interculturality and life-world*, Ernst W. Ort y Chan-Fai Cheung (eds), Freiburg/München, K. Alber.
- HERRIGEL, E., (2003) *Zen en el arte de tiro con arco*, (trad. Juan Jorge Thomas), Buenos Aires, Kier.
- HÖLDERLIN, F., (1984) *Poesía completa*, Barcelona, Río Nuevo, Tomo I y II.
- HUSSERL, E., (1979) *Meditaciones cartesianas*, (trad. Mario A. Presas) Madrid, Ediciones Paulinas.
- (1984) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, (trad. Hugo Steinberg), México, Folios Ediciones.
 - (1995) *La tierra no se mueve*, (trad. Agustín Serrano de Haro) Madrid, Universidad Complutense.
- IRIBARNE, J., (2002) *Edmund Husserl, La fenomenología como monadología*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
- JONAS, J., (1995) *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para una civilización tecnológica*, (trad. Andrés Sánchez Pascual), Barcelona, Herder.
- KANDINSKY, W., (1995) *Punto y línea sobre el plano*, Barcelona, Labor.
- KLIKSBERG, B., (comp.) (2002), *Ética y Desarrollo, La relación marginada*, Buenos Aires, El Ateneo.
- KOYRE, A., (1978) *Estudios de historia del pensamiento científico*, México, siglo XXI.
- (1994) *Pensar la ciencia*, (trad. Antonio Beltrán Marí), Barcelona, Paidós.
- KUHN, T., (1990) *La estructura de las revoluciones científicas*, Buenos Aires, FCE.
- KUNDERA, M., (1995) *La Lentitud*, Barcelona, Tusquets.
- LANDGREBE, L., (1969) *Filosofía contemporánea*, Caracas, Monte Avila.
- LAO TSE, (1976) *Tao Te Ching*, (trad. Juan Fernández Oviedo), Buenos Aires, Andrómeda.

- LEOPOLD, A., (1992) *Am anfang war die Erde, Mit einer Einführung von Horst Stern*, München.
- LIPIETZ, A., (2002) *¿Qué es la ecología Política? La gran transformación del siglo XXI*, (trad. de Cristina Hurtado G. y Pedro Miras C.), Buenos Aires, Editores Independientes.
- LUCRECIO, (1995) *De la naturaleza de las cosas*, Barcelona, Altaya, Libro I.
- MALTHUS, R., (1993) *Primer ensayo sobre la población*, Barcelona, Altaya.
- MARZOA, F.M., (1995) *Historia de la Filosofía Antigua*, Madrid, Akal.
- MEADOWS, D. et al., *Los límites del crecimiento*, FCE, México, 1972.
- MERLEAU-PONTY, M., (1968-1995) *La Nature, Notes. Cours du College de France*, Paris, Gallimard - Du Seuil.
- (1960) *Signes*, “Le philosophe et son ombre”, Paris, Gallimard.
- (1968) *Résumés de cours, Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard.
- MORIN, E., (2002) *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, (contribución a la reflexión internacional sobre cómo educar para un futuro sostenible), (trad. Mercedes Vallejo-Gomez), Buenos Aires, Nueva Visión.
- (2004) *Tierra Patria*, (trad. Ricardo Figueira), Buenos Aires, Nueva Visión.
- NAESS, A., (1973) *The Shallow and the Deep: A Long-range Ecology Movement. A Summary*, *Inquiry* 16.
- (1989) *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge, University Press.
- NIETZSCHE, F., (1980) *Menschliches, Allzumenschliches; Werke I*, zweiter Band, 26, Ullstein GmbH, Frankfurt am Main, Berlin.
- (1996) *Así habló Zaratustra* (trad. Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza.
- (1996) *Verdad y mentira en sentido extramoral*, (trad. Luis M.L. Valdés y Teresa Orduña), Madrid, Tecnos.
- NOVOTNY, F., (1994) *Pintura y escultura en Europa 1780/1870*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- ORTEGA Y GASSET, J., (1957) *Meditación de la Técnica*, Revista de Occidente, Madrid.
- *En torno a Galileo. Esquema de las crisis*, Tomo V, (1933) Madrid, Revista de Occidente.
- *La idea de principio en Leibniz.*, Tomo VIII, (1958) Madrid, Revista de Occidente.
- *El espectador*, VII, *Intimidaciones ... “La pampa, promesas”* (1929). Madrid, Revista de Occidente.
- OTT, K., (1993) *Ökologie und Ethik*, Verlag P. Reclam, Stuttgart.
- PASCUAL CHENEL, A. y SERRANO SIMARRO, A., (2003) *Diccionario de símbolos*, Madrid, Libsa.

- PATOCKA, J., (1988) *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Phaenomenologica 110, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers.
- PETZET, H. W., (1983) "Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit M. Heidegger", 1929-1976, Frankfurt am Main.
- PÖGGELER, O., (1992) *Neue Wege mit Heidegger*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
- (1993) *El camino del pensar de Martin Heidegger* (trad. Félix Duque), Madrid, Alianza.
- (1999) *Filosofía y Política en Martin Heidegger*, (trad. Juan de la Colina), Barcelona, Alfa.
- REBORATTI, C., (1999) *Ambiente y sociedad*, Buenos Aires, Ariel.
- (2006) *La naturaleza y nosotros*, Buenos Aires, Capital Intelectual.
- REINHARD, M., (1989) *Ex Oriente Lux, Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*, Verlag Wiesbaden GMBH, Stuttgart.
- RICOEUR, P., (1986) *Al'ecole de la phenomenologie*, Paris.
- RODRÍGUEZ-RIDEAU, C., (2005) *Heidegger y la Ecología*, Universidad de Chile, Ediciones Logos Latreya.
- RORTY, R., (1991) *Contingencia, ironía y solidaridad*, (trad. Alfredo Eduardo Sinnot), Buenos Aires, Paidós.
- SAFRANSKY, R., (2001) *Nietzsche, Biografía de su pensamiento*, (trad. Raúl Gabás), Barcelona, Tusquets.
- (1997) *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, (trad. Raúl Gabás), Barcelona, Tusquets.
- SAN MARTIN SALA, J., (1987) *La Fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Madrid, Antrophos, 2da. Edición, Biblioteca Nueva, Madrid 2008.
- (1995) "La subjetividad trascendental animal" en *Alter, Revue de Phénoménologie*, N° 3/1995, Éditions Alter, groupe de recherche en phénoménologie, actualmente en Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, Cap. II.
- (1997) *Fenomenología y Antropología*, Buenos Aires, Almagesto.
- (1999) *Teoría de la Cultura*, Madrid, Síntesis.
- (2002) "Epojé y ensimismamiento. El comienzo de la filosofía", Conferencia dictada en Praga en el marco de *The Organization of Phenomenological Organizations*.
- SARTORI, G., (2003) *La Tierra Explota*, (trad. Miguel Ángel Ruiz de Azúa), Buenos Aires, Taurus.
- SARTRE, J.P., (2007) *¿Qué es la literatura?*, Buenos Aires, Losada.
- SAVIANI, C., (2004) *El oriente de Heidegger*, (trad. Raquel Bouso García) Barcelona, Herder.
- SCHÉRER, R. y KELKEL, A.L., (1981) *Heidegger*, Madrid, Edaf.

- SCHÜRMAN, R. y CAPUTO, J., (1995) *Heidegger y la mística*, (trad. Carolina Scotto y Sergio Sánchez) Buenos Aires, Paideia.
- SCHÜRMAN, R; y JANICAUD, D., *Heidegger y la filosofía práctica*, Buenos Aires, Edición preparada por Diego Tatián.
- SEN, A., (2000) *Desarrollo y Libertad*, (trad. Esther Rabasco y Luis Tohaira), Buenos Aires, Planeta.
- SIMONNET, D., (1980) *El Ecologismo*, (trad. Pilar Sentís), Barcelona, Gedisa.
- STEINER, G., (1999) *Heidegger*, México, F.C.E.
- TAYLOR, S., (1990) *Left wing Nietzscheans: the politics of German expressionism, 1910-1920*, New York.
- TORRETI, R., (1998) *Filosofía de la naturaleza*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- TOULMIN, S., (1989) “La cosmología como ciencia y como religión”, en *Sobre la Naturaleza*, de Rouner L. S. (comp.), México, F.C.E.
- URBANEK, W., (1987) *Edvard Munch, Der Lebensfries*, (trad. de la autora), Seehamer Verlag, Ausstellungskatalog, Berlin.
- VATTIMO, G., (1986) *Introducción a Heidegger*, (trad. Alfredo Báez), Barcelona, Gedisa.
- (1988) *Le avventure della differenza*, Milano, Garzanti.
- (1991) *Ética de la interpretación*, (trad. Teresa Oñate), Buenos Aires, Paidós.
- (2004) *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. (trad. Carmen Revillia), Buenos Aires, Paidós.
- (comp.) (1995) *Mas allá de la interpretación*, (trad. Pedro Aragón Rincón), Barcelona, Paidós.
- (comp.), (1994) *La secularización de la Filosofía*, (trad. Carlos Cattropi y Margarita N. Mizraji), Barcelona, Gedisa.
- (1996) *Creer que se cree*, (trad. Carmen Revilla), Buenos Aires, Paidós.
- VILLARROEL, R., (2006), *La naturaleza como texto. Hermenéutica y crisis medioambiental*, Santiago de Chile, Eitorial Universitaria.
- VOLPI, F., (ed.) (2005) *Enciclopedia de obras de filosofía*, Barcelona, Herder.
- VYCHINAS, V., (1961) *Earth and Gods*, Martinus Nijhoff, The Hague.
- WAEHLENS, A., (1945) *La filosofía de Martin Heidegger*, Madrid, Consejo
- (1955) *Heidegger*, Buenos Aires, Losange.
- WALTON, R., (1993) *Husserl, mundo, conciencia y temporalidad*, Buenos Aires, Almagesto.
- WARD, B., y DUBOS, R., (1972) *Una sola Tierra*, México, FCE.
- WATSUJI, T., (2006) *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*, Salamanca, Sigueme.
- *El hombre y su ambiente*, Madrid, Ed. Castellote.

WIENER, N., (1985) *Cibernética o el control y comunicación en animales y máquinas*, Barcelona, Tusquets.