

Tópicos en Educación Ambiental 4 (10), 75-86 (2002)

# CANCIONES DE LA TIERRA: ECOPOÉTICA, HEIDEGGER Y EL HABITAR<sup>1</sup>

MICHAEL PETERS Y RUTH IRWIN \*

*En la naturaleza y el lenguaje del sentido,  
El ancla de mis más puros pensamientos,  
la enfermera,  
El guía, el guardián de mi corazón y alma,  
De todo mi ser moral  
William Wordsworth<sup>2</sup>*

*Lleno de mérito, y aún así poéticamente,  
el hombre  
Habita en esta tierra  
Hölderlin<sup>3</sup>*

*It is through a discussion of ecopoetics, Heidegger and dwelling that we intend to respond to the question: "What frame of mind could bring about sustainability – and how might we develop it?", which is to serve as the basis for the seminar at the University of Bath and the special issue of *The Trumpeter: journal of ecosophy*. In the first part of the paper, we comment on Jonathan Bate's (2000) notion of ecopoetics and his discussion of Heidegger. Crucial here is the question of whether we can ever approach Nature in a non-ideological way or are all attempts to capture Nature, theoretically or poetically or narratively, nothing more than our own peculiar appropriation of it? Ecopoetics might be conceived as a response to this question, although we dispute Bate's view. In the second part of the paper, following Michael Haar's excellent account, we elaborate the four senses that Heidegger gives to Nature, and in the third section, we make some concluding comments about the notion of sustainability that might be explicated in relation to Heidegger's four senses of Nature.*

## Introducción

A través de la discusión de la eco-poética, Heidegger y el habitar intentamos responder a la pregunta: "¿qué marco de pensamiento puede hacernos pensar en la sustentabilidad y cómo la desarrollaremos?". Ésta servirá de base para

nuestro seminario en la Universidad de Bath y al tema especial de *The Trumpeter: journal of ecosophy*.

En la primera parte del escrito comentamos la noción de eco-poética de Jonathan Bate (2000) y su discusión sobre Heidegger. Aquí es crucial la cuestión de si podemos aproximarnos a la Naturaleza en forma no ideológica o si todos los

<sup>1</sup> Traducción: Rosa Nidia Buenfil, Departamento de Investigaciones Educativas, Instituto Politécnico Nacional, México.

\* Universidad de Auckland, Nueva Zelanda. Correos electrónicos: <ma.peters@auckland.ac.nz> y <fr.irwin@auckland.ac.nz>.

<sup>2</sup> Líneas compuestas algunas millas arriba de *Tintern Abbey*, al regresar los *Banks del Wye* durante un *tour*, en julio de 1798, *The Works of William Wordsworth*, Hertfordshire, Wordsworth Editions Ltd., 1994, p. 207.

<sup>3</sup> Como aparece citado en "...Poetically Man Dwells..." Heidegger, 1975.

intentos por capturar la Naturaleza, poética, teórica o narrativamente, no son otra cosa que nuestra propia y peculiar apropiación de ella.<sup>4</sup> La eco-poética podría concebirse como una respuesta a esta cuestión, si bien discrepamos de la visión de Bate. En la segunda parte del escrito, siguiendo el excelente recuento de Michael Haar, elaboramos los cuatro sentidos que Heidegger da a la Naturaleza y, en la tercera sección, hacemos comentarios concluyentes sobre la noción de sustentabilidad que podría explicarse en relación con los cuatro sentidos de Naturaleza en Heidegger.

### 1. La eco-poética: ¿es sustentable?

*The Song of the Earth* de Jonathan Bate (2000),<sup>5</sup> dice él, es un libro sobre “por qué la poesía sigue interesando al entrar al nuevo milenio que será regido por la tecnología”. Continúa diciendo “Es un libro sobre la alienación del hombre occidental moderno de la naturaleza. Es sobre la capacidad del escritor de regresarnos a la tierra que es nuestro hogar” (ix). Llevarnos de regreso a la tierra es lo que la buena eco-poesía puede hacer y la eco-poética (más que el ecocentrismo) es no sólo el tema idílico, que Bate sostiene, siguiendo a De Man, puede ser “de hecho, el único tema poético”, es *poesía él mismo* (75).

La eco-poética es más fenomenológica que política y su fuerza no depende de la versificación o forma métrica, constituye el retorno más directo al lugar en que se habita. Bate (2000: 75) explica: La eco-poética pregunta en qué aspecto puede un poema ser la hechura (la *poiesis* griega) del

lugar donde se habita —el prefijo eco se deriva del *oikos* griego—, “el hogar o lugar donde se habita”.

### Y dice en otra parte:

Creo que este libro es un ‘experimento en eco-poética’. El experimento es este: ver qué pasa cuando miramos los poemas como parques imaginarios en los que podemos respirar un aire que no es tóxico y acomodarnos en un modo de habitar que no está alienado (p. 64).

Cuando Bate usa el concepto ‘habitar’ está conscientemente apoyándose en su comprensión anterior de Wordsworth (ver la *Romantic Ecology: Wordsworth and the Environmental Tradition* de Bate, 1991) —ya que Wordsworth “sigue siendo el padre fundador de una idea de poesía en relación con el lugar, con nuestro habitar en la tierra” (p. 205)<sup>6</sup>— y llevando este sentido paralelo al sentido especial que Heidegger (1975) otorga al término en dos ensayos basados en conferencias que impartió a inicios de los años cincuenta (*Building Dwelling Thinking*, 1950 y *...Poetically Man Dwells...*, 1951).

Por cierto, hay un conjunto peculiar de relaciones entre lugar, poesía y biorregión. En la escuela muchos niños neozelandeses encontraron a Wordsworth extravagante, aunque fueron obligados a leer y memorizar su poesía como parte del currículo. No entendieron su poesía porque no apreciaban el paisaje y la topografía local del *Lake District*, que es mucho menos natural y más artificial, domesticado, hecho por la mano humana por muchas

<sup>4</sup> Desde luego las mayúsculas en Naturaleza son ellas mismas, parte de esta apropiación. N. de la T. Se respetarán las mayúsculas, no siempre constantes, del escritor o los escritores citados por el autor dado que están cargadas de significaciones particulares.

<sup>5</sup> Bate le atribuye a Heidegger la frase “canción de la tierra”. Michael Haar (1992) en su libro sobre Heidegger, se la atribuye a Heráclito.

<sup>6</sup> Bate sostiene que: “antes de Wordsworth, la poesía de lugar tendía a estar inspirada (incidental u) *ocasionalmente* ... mientras que con Wordsworth la poesía de lugar comenzó a estar inspirada en el lugar mismo” (p. 205).

generaciones, comparado con los relativamente salvajes e inhabitados paisajes de tierra y mar de Nueva Zelanda.<sup>7</sup>

Claramente, el conjunto de relaciones entre lugar, poesía y región genera una nueva serie de preguntas sobre la construcción del canon y el currículo, el rol y la representación de la Naturaleza en la formación de la identidad nacional y cultural —al definir a un pueblo a través de representar su relación con la tierra (patria)— y la pedagogía.<sup>8</sup> Dentro de este conjunto de relaciones es fácil ver cómo una representación particular de la Naturaleza se hizo dominante. El romanticismo depende de la asunción occidental de separar naturaleza y cultura, ya que antes de que pueda contemplar alguna unión espiritual o reunificación sagrada, se requiere de la separación.

Así, el romanticismo desarrolló, mediante una serie de asociaciones —intuición sobre la racionalidad, sentimientos sobre las creencias, con un sentido de misticismo y unicidad con la Naturaleza— como si fuera posible superar la alienación y cosificación que han emergido con el capitalismo, la industrialización y la

urbanización. Con frecuencia la Naturaleza fue retratada por los románticos como el jardín, el paisaje, el poblado o la tierra que conjuraba un espacio pastoral idílico (un Edén paradisíaco) que constituía el hábitat natural para el alma.

En el Prefacio a la *Lyrical Ballads*, Wordsworth sugiere que la poesía es “el desbordamiento espontáneo de sentimientos poderosos” (p. 143); pero también “las emociones cosechadas en la tranquilidad” que conducen a la creación de una nueva emoción en la mente (p. 151). A la habilidad de ser afectado por “cosas ausentes como si estuvieran presentes” y de expresar “pensamientos y sentimientos” que surgen “sin estimulación externa inmediata” (p. 147) se le nombra la naturaleza creativa del acto poético. Sin embargo, lo que realmente distinguió a Wordsworth de otros poetas pertenecientes al movimiento romántico fue su “visión de la naturaleza como poseedora de significancia moral palpable” (Till, 1994: vi, el hincapié es nuestro).<sup>9</sup>

No obstante, como sostiene David S. Miall (2000) las lecturas historicistas de *Tintern Abbey* al enfocarse en las locaciones precisas del

<sup>7</sup> N.del E. La crítica de los autores a este contenido educativo es debida a que el Distrito del Lago (*Lake District*) es una región inglesa donde los niños neozelandeses deben aprender como parte de su currículo escolar; de la misma forma que muchos niños latinoamericanos deben aprender los nombres de los ríos de España o de las cordilleras de la Unión Americana.

<sup>8</sup> Basamos este comentario en la experiencia de uno de los autores, Michael Peters, quien enseñó inglés en escuelas secundarias de Nueva Zelanda durante siete años. Esta también fue su experiencia al leer y ser forzado a leer a Wordsworth como alumno en Nueva Zelanda, aunque con su primera visita al *Lake District* anteriormente en este año, su prejuicio de lectura se alejó después de visitar *Royal Mount* y *Dove Cottage*, de escuchar algunas de las grabaciones de los poemas leídos en voz alta, de leer algunas de sus cartas y de mirar retratos de Wordsworth y su familia, y pinturas de paisajes del *Lake District*, le motivaron a releer la poesía de Wordsworth y a apreciarla por vez primera como un efecto del lugar o la locación. En su visita a *Lake District* quiere agradecer la amabilidad y hospitalidad de la *professor* Maria Slowey.

<sup>9</sup> La significancia moral de la naturaleza es evidente en muchos poemas de Wordsworth. Como él dice, condensando su filosofía moral de la Naturaleza en un solo pasaje: “Un impulso de un bosque venal / Puede enseñarte más del hombre / Del mal moral y del bien / Que lo que puedan todos los sabios. La relación entre humanidad y naturaleza, concebida como ‘la tierra’, ‘los árboles’, o ‘bosques’, ‘el mar’ y ‘el cielo’, está frecuentemente imbuida de significancia moral en las religiones mitológicas de los pueblos nativos (como sucede por ejemplo, con los maori, nativos de Aotearoa, Nueva Zelanda) y recuperados posteriormente por los poetas y artistas (como es el caso, por ejemplo, del pintor modernista neozelandés Colin McCann).

poema revelan que Wordsworth estratégicamente suprimió una apreciación de aspectos del *Wye Valley* que contaminaban su visión idealizada de la Naturaleza, incluyendo escenas de actividad industrial (hornos de hierro), el agitado tráfico del río y los mendigos disimulados entre las ruinas. Estas lecturas historicistas confirman nuestras sensibilidades posmodernas de la construcción social e ideológica de nuestras representaciones. Miall cita a Anthony Easthope (1993: 13) “La naturaleza existe en tanto nos la apropiemos”.

Como el mismo Miall argumenta: “La naturaleza nunca puede ser conocida directamente” y “Así Wordsworth se engaña a sí mismo [y a sus lectores] al sostener que sintió un espíritu que circula a través de todo”. El mismo Miall argumenta que la locación precisa para el poema es central para las intenciones de Wordsworth y ofrece una contribución específica a la visión de Wordsworth de nuestra comunión con la naturaleza.<sup>10</sup>

Bate (2000: 25-6), como romántico verde trasnochado, explica que lo que él llama “el enverdecimiento de la cultura”, se ha rezagado de otras revoluciones culturales que sucedieron desde los tardíos años sesenta, incluyendo el crecimiento del feminismo, derechos de mujeres, *gays* y grupos étnicos.

Mientras tenemos historia feminista, filosofía y teoría literaria no hay equivalencia en la promoción del ambientalismo, no hay crítica ecológica (*ecocrítica*) o eco-poética. En los años setenta y “ochenta no había texto de literatura

ecológica crítica y ciertamente, nada que pareciera una tradición”. Y sostiene el caso de la teoría (en contra del activismo exclusivamente) sugiriendo que “antes de que puedas cambiar las políticas debes cambiar las actitudes” (Bate, 2001: 26). Escribe que: “una lectura verde de la historia —e historia literaria y filosofía y cualquier otro campo humanístico— es una precondition necesaria para una comprensión más profunda de nuestra crisis ambiental” (p. 26).

Los estudios culturales verdes fueron lentos en su desarrollo porque “el ambientalismo no se conforma de acuerdo con el modelo de ‘identidades políticas’”. En otras palabras, “El proyecto ecocrítico siempre implica *hablar por* el sujeto, más que *hablar como* el sujeto: un crítico puede hablar como mujer, como persona de color, pero no puede hablar como árbol” (Bate, 2000: 72). Los ambientalistas deben hablar de parte de otro no-humano, del cual somos parte. Cuando Bate (2000: 27) critica la “autoindulgencia posmoderna de los gurús parisinos en contra del fundamentado trabajo de Raymond Williams y otros, regresa sin embargo a Heidegger (podríamos decir, uno de los padres ancestrales del post estructuralismo) para explicar el postulado de que la “Poesía es la canción de la tierra” (2000: 251). En este sentido, traza las interconexiones de tres asuntos que ocuparon a Heidegger en sus años tardíos: ¿para qué están los poetas?, ¿qué significa habitar la tierra?, y ¿cuál es la esencia de la tecnología?

<sup>10</sup> Maill investiga tres asuntos interpretativos representativos destacados por el poema (el estilo de describir un paisaje de Wordsworth, su relación con la tradición pintoresca, y el rol icónico del paisaje y las figuras humanas en el poema), antes de sugerir una locación precisa en *Symonds Yat*, donde la configuración particular del paisaje (“el río une tanto las granjas idílicas como los precipicios y cataratas”) forzaron a Wordsworth a “un tropo para lo que es natural en la mente humana”. Como anota, “Una lectura verde de *Tintern Abbey* sostiene que la mente está arraigada en y formada por los mismos procesos subyacentes que se identifican en la naturaleza”.

Bate da una explicación, algo truncada pero ampliamente precisa, del punto de vista de Heidegger sobre la tecnología como un modo de revelar y la forma distintiva que adquiere en la era moderna, donde la compartimentación (*enframing*, y en alemán *Gestell*)<sup>11</sup> esconde la verdad de las cosas. Al referirse a la discusión de Heidegger sobre el sentido griego original de *techne* y la *poiesis* como un traer al frente la verdad en la belleza, Bate llega a la proposición de que “la poesía es nuestra forma de salir del marco de lo tecnológico, una forma de despertar de nuevo la maravilla momentánea del desvelamiento” (p. 258).

La poesía, cuando le permitimos actuar sobre nosotros, puede “conjurar condiciones tales como el habitar y la alienación *en su esencia misma*, no sólo en sus particulares lingüísticos (p. 260). Así, la poesía es la admisión original del habitar” (Heidegger citado por Bate, p. 261) y el habitar es una forma auténtica de ser que evita el dualismo cartesiano y el idealismo subjetivo. Éstas son las conexiones conceptuales que hace Bate para llegar a su concepción de eco-poética.

En términos de Bate, la eco-poética es *experiencial* más que descriptiva, basada como está en la articulación que el poeta hace de las relaciones entre ambiente y humanidad. Un poema Verde (mayúscula en el original) es una *revelación del habitar* más que una narrativa del habitar; es “fenomenológica antes de ser política” (p. 266). La eco-poética es prepolítica en el sentido en que es una “historia rousseauiana sobre el imaginar un estado de naturaleza previo a la caída en la propiedad, en

la desigualdad y en la ciudad” (*idem*). Por esta razón “la eco-poética debe involucrarse con la conciencia” y cuando se trata de política o de práctica tenemos que hablar en otros discursos (*idem*).

Bate sostiene: “El dilema de la lectura Verde es que tiene que, aunque no puede, separar la eco-poética de la ecopolítica” (el problema mismo que preocupa a Martin Heidegger y tipifica las conexiones entre ecología profunda y fascismo). Uno no puede derivar consistentemente una política Verde de la eco-poética, de la misma manera en que uno no puede derivar una política Verde de la ecología científica.

Bate consolida esta posición argumentando que “lo Verde no tiene lugar en el espectro político tradicional” (p. 267) y “la Naturaleza es tan variada que no hay principios políticos consistentes que se puedan derivar de ella” (pp. 266-267). Así, para Bate “la concepción misma de una “política de la naturaleza” es contradictoria en sí misma: la política es lo que tienes cuando caes de la naturaleza. Éste es el punto del segundo *Discurso* de Rousseau” (p. 267).

Supuestamente él evita el ‘dilema heideggeriano’ (si es que podemos usar esta reducción para sostener el problema de si el nazismo de Heidegger surge de su filosofía) insistiendo en la separación radical de los discursos (teórico/práctico, poético/político) y sugiriendo que mientras “las [h]istorias, teorías, sistemas políticos son todos *compartimentos*” (p. 268), “[l]a eco-poética renuncia al dominio del conocimiento compartimentador y en vez de eso

<sup>11</sup> N de la T. Por la importancia del concepto *Gestell* cabe aclarar que Heidegger lo asocia con ‘estantería de libros’, ‘esqueleto’, ‘armazón’ y la actividad que se realiza con mercancías que se guardan en compartimentos separados y claramente diferenciables, que se encasillan y que al extraer dichas mercancías puede verse la estructura en la que estaban dispuestas y acomodadas.

escucha la voz del arte” (p. 269).

Según él sugiere: “Leer eco-poéticamente es [...] encontrar ‘claridades’ o ‘develamientos’ ” (p. 268). Esto le permite la conclusión heideggeriana: “Si los mortales habitan en aquello que salvan de la tierra y si la poesía es la admisión original del habitar, entonces la poesía es el lugar donde salvamos la tierra” (p. 283).

Leer a Heidegger de esta manera (no-eco-poéticamente) es aislar lo que Heidegger tenía que decir sobre la poesía y la tecnología, de la expresión de su política nazi; es también, desde el punto de vista de Bate, lo que permite tomar prestada la ecofilosofía de Heidegger sin su ecopolítica. Sin embargo, es claro que esto no funciona. No funciona por una variedad de razones que ahora abordaremos brevemente.

Primero, la explicación de Bate depende de una teoría del lenguaje como discurso que aísla y limpia exclusivamente un juego de lenguaje de otro, por ejemplo, la poesía de la política y de la narrativa. No obstante, no existe una lógica que prescriba géneros o formas literarias o discursos; éstos son simplemente desarrollos contingentes que están abiertos al cambio, y formas individuales pueden aún llegar a existir, mutar o desaparecer. ¿No hay (acaso) política de la eco-poética o poética de la ecopolítica?

Segundo, insistir en la separación, especialmente en relación con Heidegger, es ignorar la organicidad (un buen concepto ecológico) de su pensamiento y su relación con su ambiente. En particular, es ignorar el ‘ambiente

de ideas’ que da cuenta de la política heideggeriana y el lado reaccionario de su ecología, y malentender las fuentes de su antimodernismo.<sup>12</sup>

Tercero, la explicación de Bate malinterpreta la naturaleza de la política y la política de la naturaleza: basa una separación espuria en Rousseau y la esencia de la *polis* (de la ciudad). Aun así podemos hablar de la ‘primera naturaleza’, ‘segunda naturaleza’ y ‘tercera naturaleza’ (ver Mackenzie Wark), y claramente, hay un sentido en el que podemos hablar sin ambigüedad de una política de la naturaleza que llega a ser el punto en que los seres humanos se percatan simultáneamente de los ecoefectos adversos de las prácticas capitalistas e industriales y, colectivamente, de su poder potencial para revertir esos efectos.

Cuarto, eso es tomar a Heidegger por su palabra, por así decirlo, aceptando su ontología y las postulaciones de *esencias*, más que decir con Foucault, naturalizando o mejor, *historizando* las cuestiones de la ontología.<sup>13</sup>

## 2. Cuatro sentidos de Naturaleza

Hay un sentido en el que ya nos movemos a partir del asunto de la sustentabilidad. Se puede sostener que ya ha llegado a ser integral al carácter compartimentado de la tecnología y ha dejado de ser una noción en el borde de la política y la conciencia radical.

El asunto de cómo cambiar la conciencia de la gente con vistas a la sustentabilidad es casi un tema histórico. Siempre ha tenido un elemento de

<sup>12</sup> Ver Peters (2001) donde se argumenta que las fuentes del antimodernismo de Heidegger son el catolicismo y las “ideas de 1914” (*Volkish ideology*) —ambas fuentes reaccionarias— y, posteriormente, Nietzsche, cuya influencia puede ser considerada genuinamente progresista y la base de una crítica filosófica de la modernidad, especialmente de su metanarrativa de progreso y crecimiento continuo.

<sup>13</sup> Peters (2001), en otro escrito inspirado en las preguntas de ese mismo seminario, investiga la perspectiva ecosófica de Guattari como un medio para entender las recientes llamadas protestas antiglobalización.

cálculo histórico. La cuestión invocada por Heidegger y sus comentaristas de la Canción de la Tierra (Bate y Haar) es si ha habido o puede haber algún agente involucrado o si los cambios de conciencia pública surgen 'por sus propios medios'.

De cualquier forma, la proyección de la sustentabilidad en el futuro puede tener algunas direcciones sorprendentes. Obviamente 'la sustentabilidad' se ha hecho un asunto de consumismo y un tópico que el capitalismo tiene que abordar. Mucha gente ha confiado más bien con flojera, en la posibilidad del 'arreglo tecnológico' a los problemas ambientales. Sin duda la tecnología puede 'arreglar' la sustentabilidad pero no en el sentido de 'curarla', sino en el sentido de suspender, retener, posicionar, conservar, regenerar y alentar el recurso base del capitalismo.

Ésta es la trayectoria teleológica del compartimentado tecnológico. El 'fin de la historia' con la tecnicidad calculable de racionalidad suprema y el relegar la Tierra a un recurso reciclable, renovable y, en última instancia, reemplazable. Ya no es más un asunto de cómo convencer a la gente a aceptar y promover la sustentabilidad, sino de si el control humano, frecuentemente a manera del racionalismo liberal, llega a ser capaz de reafirmar una maravilla terrenal promovida por última vez por los románticos. O si el descrédito del romanticismo en la proliferación de trilladas pinturas y películas de la última frontera, sólo serán refundadas en nuevas fronteras, nuevos

planetas, nuevos sistemas solares en forma de tierra, a cambio del 'terruño', aunque gastado, de ésta.

### Tierra

La Tierra ha sido asociada tradicionalmente con la fuente o subestructura fisiológica del animal humano. La Biología, como el sustrato sobre el cual los animales humanos construyen una 'superestructura' de relaciones sociales, conocimientos, políticas y tecnología.

### Equipamiento

En el texto *Being and Time*<sup>14</sup> de Heidegger, el sustrato de la Naturaleza no se invierte exactamente sino que su concepto de ser-en-el-mundo pone el mayor hincapié en el equipamiento más que en la fisiología. La relación inicial entre humanidad y ambiente está en la relación de utilidad y recurso potencial. Se instrumentaliza a la Naturaleza. El bosque es un lugar para ejercitarse y una reserva de materiales de construcción y de papel, más que un paisaje sublime y autónomo.

De hecho, él sostiene que la presencia de la 'naturaleza pura' se deriva como abstracción del ser-a-la-mano (*Zuhandenheit*)<sup>15</sup> del campo relacional del equipamiento. El presente-a-la-mano (*Vorhandenheit*) es un concepto secundario más que un 'fundamento' metafísico.

Ambas relaciones con la naturaleza descuidan su poder crudo o fuerza autónoma. La naturaleza (romántica) "que nos sobrecoge y

<sup>14</sup> N de la T: *Ser y Tiempo* fue traducida al español por primera vez en 1951 por José Gaos (México: Fondo de Cultura Económica), sin reducir en lo más mínimo lo valioso de dicha versión. Se recomienda sin embargo la traducción más reciente de Jorge E. Rivera publicada en 1998 (Santiago de Chile: Editorial Universitaria).

<sup>15</sup> Se recupera la traducción clásica, que se ubica en la oposición de Heidegger entre *Zuhandenheit* (la instrumentalidad, según Heidegger, más próxima) y *Vorhandenheit* (lo subsistente, lo dado, lo ante-los ojos).

nos captura como paisaje” (Heidegger, 1962: 70) no es derivativa ni reducible al *Zuhandenheit* ni al *Vorhandenheit*. Este aspecto oculto de la naturaleza está presente pero inexplorado en el primer Heidegger.

A Heidegger le interesa dónde se impone la separación idealista entre subjetividad y naturaleza, y si se transgrede, dónde y cómo. El ‘mundo’ es una red de relaciones interdependientes en una variedad de niveles; equipamiento, moralidad, y así sucesivamente. El ‘mundo’ de relaciones conceptualizadas en términos humanos limita nuestra habilidad para comprender la terrenalidad natural. O puesto en palabras de Heidegger: “Todo lo que seremos capaces de decir, pensar, experimentar de los fenómenos supuestamente ‘naturales’, está necesariamente situado dentro del mundo”. De alguna manera, a pesar de humanos ‘seres-en-el-mundo’ que disuelve la separación entre sujeto y objeto propuesta por Descartes, Heidegger retiene un sentido de la separación idealista entre naturaleza y humanidad. El mundo es un espacio conceptual distinto a la ‘tierra’.

### *Physis y aletheia*

Durante los años treinta, el pensamiento de Heidegger tuvo un aclamado ‘giro’ a lo largo del cual desarrolló otro abordaje a la naturaleza. En *An Introduction to Metaphysics* y *The Origin of the Work of Art*<sup>16</sup> recuperó dos términos griegos relacionados, *physis* y *aletheia*. Esta nueva conceptualización reinstala la independencia de la naturaleza, “(¿qué significa *physis*? Significa aquello que emerge *por sí mismo*) (EM 11 en Haar, 1993: 11)”, pero también lucha para transgredir la

ruptura establecida por el idealismo. “El mundo está fundado sobre la Tierra y la Tierra se abre paso en el mundo (Heidegger *Holzwege*, 1979: 37 in Haar, 1993: 13).

*Physis* comenzó a entenderse como ‘Tierra’ unas veces, como ‘Naturaleza’ otras y, en ocasiones, como ‘Ser’. En una variedad de textos, Heidegger escribió, “Este aparecer y emerger en sí mismo y por completo fue inicialmente llamado *physis* por los griegos. De un solo golpe este nombre clarifica aquello sobre lo cual y en lo cual el hombre funda su habitación. La llamamos *Tierra*. (HW 31) “*Physis* es el Ser mismo” (EM 11) y también “El surgimiento inaugural de lo que está presente en todo ser, pero también se deforma y llega a descuidarse: la Naturaleza (*physis*)” (Heidegger *Hölderlin*, 1951: 64-65 in Haar, 1993: 12).

Surge un conjunto complejo de relaciones y distinciones importantes entre Ser, *aletheia*, *physis* y Tierra. Si bien a veces *Physis* adquiere el título de Tierra o Naturaleza o Ser, cada una es diferente. Para Haar:

[...] si la Tierra aparece, se manifiesta a sí misma en el mundo, tiene que entrar en [formar parte de] el ser. Pero no proviene del Ser. Si la Tierra no es la apariencia del Ser ni, como Heidegger aclarará, el nombre de su retirada, entonces su poder propio y autónomo ¿no permanece impensado? (Haar, 1993: 12).

Crucialmente la *physis* no se apoya en la materialidad del planeta, sino más bien en su dinámica de oscuridad y emergencia a la luz de la verdad, *aletheia*. *Physis* es a la vez, aspectos de la tierra que se hacen visibles y al mismo tiempo necesariamente, que retienen un elemento

<sup>16</sup> En español.



oculto. Explica Haar: “Más precisamente, la Tierra pertenece a las dimensiones de retirada, ocultamiento (*lethe*) que rige en el descubrimiento, [des-ocultamiento], en *a-letheia*” (p. 57). La Tierra no es exclusivamente un secreto o un ocultamiento, ni siquiera lo ‘impensado’. Es siempre *tanto* impenetrable, ocultando elementos de sí, *como* lo que permite que se manifiesten aspectos de su ser. Disecar una flor y mapeando sus venas, células, y procesos fotoquímicos minuciosamente no confirma la textura, delicadeza, aroma, imperfecciones de su ser flor [*flowerness*]. La flor *es*. Heidegger explica “La Tierra es el surgimiento espontáneo de lo que continuamente se autoexcluye”. Para comprender el Ser de la flor nos sirve mejor la poesía que la racionalidad. *Aletheia* es el proceso de la *physis*. El ocultar o revelar se dirige hacia una audiencia (aquellos que se ocupan, *Dasein*).

Estaríamos exagerando si dijéramos que *aletheia* y *physis* clausuran el rompimiento del idealismo. El surgimiento de la tierra en el mundo y su proyección constituye una conmoción que nunca es satisfactoria. Movimiento no es precisamente la palabra correcta, pero Haar está detrás de algo porque la Tierra guarda ocultas sus propias profundidades, “[...] al ser este movimiento esencialmente el de recuperar y regresar a sí mismo, hace que este ocultamiento emerja y aparezca visiblemente en el centro del mundo” (Haar, 1993: 57). La Tierra exuda con familiaridad fundamental, algo que es indescubrible e incalculable en términos racionales o aun mundanos. Pero Heidegger quiere decir algo más, y es que la “Tierra no puede renunciar la Apertura del mundo si es que quiere él mismo aparecer como Tierra” (EHD 38, en Haar, 1993: 57).

La poesía es una de las mejores maneras que la gente tiene para traer lo Terrenal al lenguaje. Esto no ocurre mediante una representación ‘aparente’, sino a través de un factor de verdad que es irreductible al cálculo de la ciencia o a la gobernabilidad. La poesía no es apolítica, sino un principio de la política. Esto significa que tiene que ser asumida y contestada por un espectro político variado. Se argumenta, por ejemplo, si sostener el capitalismo es ecológico auténtica y, en última instancia, fiel a la *ecopoiesis*.

Heidegger coloca juntas la naturaleza, la verdad y la agencia humana en un todo integral:

La tierra no puede carecer de la Apertura del mundo si va a aparecer él mismo como Tierra en la caída libre de su auto-ocultamiento. Por otra parte, el mundo no puede elevarse por encima de la Tierra si, como el aliento y el curso prevaletentes de todo lo que tiene el carácter esencial de *Geschick* [destino] ha de fundamentarse en algo decisivo (HW 38 in Haar, 1993: 8).

La decisión —¿éste es el punto de interés para los educadores!— es el principio de la acción, es la guía y punto de referencia de todas nuestras interacciones, tanto entre unos y otros como en relación con la naturaleza. La decisión es lo que motiva el activismo político y trabaja por el cambio. Es hacia lo que se dirige la enseñanza. Es la ‘razón’ por la que los escoceses objetan expresamente ‘el colarse en las filas’, pero casualmente ignoran el no tirar basura. La conciencia Verde es una decisión.

Los conceptos *physis* y *aletheia* cambian radicalmente la metafísica y los principios rectores de la modernidad y la Ilustración. La verdad y el conocimiento no son un añadido superlativo a la estructura fundamental de la

fisiología material, sino esenciales a la naturaleza misma. Entender a la Naturaleza vía una premisa primera como la del equipamiento o la instrumentalidad ya no es el foco inicial.

### 3. Animalidad: el *status* de la humanidad

*Physis* y *aletheia* integran la necesidad humana de buscar la verdad en la base del Ser. La poesía es una fuerza potente para alcanzar los principios idealistas que han separado la sociedad humana de la Naturaleza. Las canciones de la tierra (*Earthsongs*) que promueven Bate y Haar conducen a un principio posmoderno que disuelve las distinciones modernas e ilustradas entre sujeto y objeto y debían democratizar la Gran Cadena del Ser (*Great Chain of Being*). Pero cuando se trata del *status* de la humanidad en relación con otras formas de vida, Heidegger mantiene los prejuicios de su época. Aunque nadie quiere asociarse a esta política, este prejuicio basado en la jerarquía cristiana es aceptado por la mayoría de los heideggerianos, incluyendo a Bate y Haar. Los humanos son superiores porque tienen sentido poético. Los animales, por su parte, están restringidos a la absorción irreflexiva en su ambiente.

Los animales son incapaces de discernir los seres como seres. Están completamente inmersos en su forma ambiental.<sup>17</sup> Podría uno decir —aunque Heidegger nunca lo haría— que los animales están completamente inmersos en su mundo de suministro “sólo como elementos no aislables de su ambiente” (Haar, 1993: 25).

Heidegger acepta y reconoce que la humanidad tiene poco sentido de la propia

‘esencia de la vida’. Esto “no significa que la vida tenga menos valor o un grado inferior al compararla con la existencia humana. Más bien, la vida es un ámbito que posee una rica apertura (*Offensein*) cuyas características el humano quizá no conoce para nada” (GA 29/30: GBM, 371-2 en Haar, 1993: 25).

No se ve a los animales en términos honorables de mundos alternativos a los que tenemos poco acceso, sino en términos de un mundo *empobrecido* (GA 29/30, 274, 275 en Haar, 1993: 12). Aún más, visualizar un mundo animal ‘rico’ es antropocéntrico. Haar concuerda con la posición de Heidegger de que: “Con mucha rapidez transferimos a los animales a un mundo genuino, olvidando que un animal vive en el espacio limitado de un ambiente (Haar, 1993: 26).<sup>18</sup> Los animales son primero organismos, de los cuales la raíz ‘organ’ describe los medios fisiológicos para llevar a cabo la voluntad de las facultades, *i.e.* una herramienta.

Heidegger también hace una distinción entre *comportamiento* animal y *conducta* humana. Comportamiento se limita a operar en un ambiente en forma autorreferencial e inmersa. La sola absorción en el ambiente en que se vive (frecuentemente llamada ‘instinto’) es una necesidad que excluye el discernimiento y la agencia. Heidegger la considera encerrada y capturada por la existencia. La conducta, por otra parte, es la apertura a la experiencia manifiesta de las cosas en lo ‘Abierto del mundo’. Sin embargo, por supuesto, en una escala más amplia, la noción de Heidegger de época y la compartimentación de la tecnología es precisamente un sistema tan finito y totalizante

<sup>17</sup> Heidegger hace una distinción entre ‘ambiente’ y ‘mundo’. El término alemán del siglo XIX para ambiente es *Dasein*, término que él ocupa para referirse al ser que está abierto al Ser. ‘Ambiente’ queda degradado a mera existencia, apenas separado de la nada, *cfr.* F. R. Irwin.

<sup>18</sup> Heidegger cree que hay un *abismo* entre los animales y los humanos más profundo que aquél entre nosotros y lo divino. *Cfr.* “*Humanismusbrief*” p. 313.

que subsume a la agencia de la misma manera.

La tercera diferencia vital que Heidegger quiere establecer entre humanos y animales son sus actitudes diferentes ante la muerte. La ansiedad ante la muerte es una parte crucial de la filosofía de Heidegger en *Ser y Tiempo*. Constituye el marco de su concepto de tiempo e historia. Los humanos siempre conciben su vida como finita y así es posible que el instante del momento presente contenga la totalidad del pasado y una proyección en el conocimiento de este futuro, punto final inevitable. Tener junta esta totalidad ofrece una perspectiva en la vida que llevamos, esto es, sostendría él, imposible en los animales. Él escribe:

Y así, precisamente como sigue siendo cuestionable hablar de un organismo como un ser histórico (geschichtlich) o aún historiológico, es cuestionable si la muerte para el hombre y la muerte para el animal son lo mismo, aunque se puedan asegurar correlaciones fisicoquímicas y fisiológicas” (GA 29/30: GBM 388 en Haar 1993: 8).

#### 4. Historia

De nuevo volviendo atrás sobre la pista de la tradición de la filosofía que asume que un proceso teleológico guía la historia, Heidegger propone que hay leyes subyacentes y un *telos* o destino de la historia. Haar considera la teoría de Heidegger como una inversión del *telos* del hegelianismo. Aunque Haar no está diciendo que el destino del Ser es en sentido alguno un proceso dialéctico. El destino (*Geschick*) tiene consigo todas las posibilidades potenciales de la historia. En resonancia, digamos no con Hegel, sino con la noción de Aristóteles de esencia como ‘semilla’ que define el modelo potencial de crecimiento. Por esto, el *commencement* es tan importante para Heidegger. El envío del

destino (*Geschick*) está comprendido en su *commencement* [comienzo]. Sólo notamos aspectos de la esencia que ya se ha desdoblado.

La teleología de Heidegger no llega hacia otro mundo celestial (*otherworldliness*) o a una utopía tecnológica y social. Él caracteriza pesimistamente la evolución del mundo como una creciente ‘caída’ de la gracia. “La Historia del Ser es la historia del creciente olvido del Ser” (ZSD 56 en Haar, 1993: 72) Este proceso no es de inevitabilidad lógica, ni obedece a una ley causal que, siguiendo a Nietzsche en alguna medida, Heidegger rechaza. Éste explica que:

Entre la metamorfosis epocal del ser y la retirada uno puede percibir una relación que de todos modos nada tiene que ver con una relación de causalidad. Puede decirse que mientras más lejos esté uno de la aurora del pensamiento occidental y de la aletheia, mayor será el olvido en que éste cae, más clara será la manera en la que el conocimiento y la conciencia se despejan el camino hacia lo abierto y la manera en que el ser así se retira (ZSD 56 en Haar, 1993: 73).

Heidegger cree que cada manifestación epocal del Ser tiene una finitud que lo excluye de ser capaz de comprender otras dimensiones de su propio descubrimiento. El destino del Ser ha alcanzado su clausura con la aprensión tecnológica de todo como un recurso. Pero Haar dice:

La finalización total no significa que la Historia es un develamiento total. Que significaría el término *Geschick* si no que el ser se da a sí mismo, se ‘envía a sí mismo’ (*schicken*), se recoge a sí mismo en cada momento en un dominio de unidad (*Ge-*)? Esta unidad es la de una época. Pero cada época está completamente cerrada y ciega a lo que no entra en ella. Hay una finitud radical en una época y en todas

las épocas. Cada época de la Historia es *epoché*, que significa un 'regresarse atrás', 'auto-suspenderse' o 'retirada' del ser que va de la mano con su manifestación. Lo epocal o histórico, como tal, se despliega sobre la base de una emergencia libre cerrada en sí misma (Haar, 1993: 2).

Los (no buscados) principios definitorios hacen un período epocal finito cerrado y los habitantes de cualquier época no están en posición de ser capaces de activar caminos o aún 'ver' fuera de éste. La oclusión o compartimentación, en nuestro caso de la tecnología, limita el campo de la agencia.

La apertura a los seres como Ser, el rol de la agencia, la conciencia creativa y la responsabilidad parecen formar las diferencias críticas entre animales y humanos, entre existencia y *Dasein*. Nuestro mundo de equipamiento es más abarcativo y tiene consigo una mayor responsabilidad por el control de los daños. La época, sin embargo, es un ejemplo de 'mundanidad' peculiarmente humano y mientras imaginemos que es superior a los mundos de otros animales o seres, seremos incapaces de convocar, en poesía o de otra manera, a una decisión para el cuidado de <sup>19</sup> — (que es el motivo mismo del *Dasein*) de forma que guíe la política y la ciencia más allá de la mera racionalidad de cálculo, hacia un Ser honroso y revelador en su forma primaria—.

Asociado al 'Giro' de los años treinta, Heidegger comenzó a pensar que la tecnología era tanto el 'peligro' en términos de descuido/olvido humano del Ser como el 'poder de salvación'. El destino del Ser se ha

metamorfoseado en una época inescapablemente compartimentada por la tecnología. La chispa de la vida que es la humanidad, está comenzando a vislumbrarse más positivamente que como un contaminador de la Tierra. En la trilogía de *Marte* de Kim Stanley Robinson, *terrafonar* a otros planetas era tanto la posibilidad como el resultado del desorden político y ecológico producido por el capitalismo consumista y la tecnología. En la serie televisada de Sam Neil sobre astronomía, es posible imaginar la *terra-forming* (¿formación terráquea?), porque el sistema solar madurará y gradualmente se calentará, haciendo innatural la tierra.<sup>20</sup> La creatividad tecnológica hace posible el que *todas* las otras vidas en otra parte se tomen en versión acelerada al futuro (*fast forward*) de la evolución. La chispa de la vida, sostiene Neil, es muy posible que sólo exista en este planeta, en los billones de estrellas y sistemas solares del universo. Salvaguardarla, nutrirla y regenerarla es el potencial y la responsabilidad de la tecnología y la humanidad. □

## Referencias

- Bate, J. (2000) *The Song of the Earth*. Londres, Picador.
- (2000) "Out of the Twilight". *New Statesman*. Special Green Issue, 16 de julio, pp. 25-27.
- Haar, Michael (1993) *The Song of the Earth: Heidegger and the Grounds of the History of Being*. Translated by Reginald Lilly; foreword

<sup>19</sup> Cuidar de, ocuparse de, es el sentido de la palabra *Sorge* que en inglés se ha traducido como *care* (ocuparse de algo, *take care*, cuidar de algo) y que ha sido traducida al español inicialmente como 'cura'.

<sup>20</sup> N. de la T. El autor hace aquí un juego de palabras intraducible: "making Earth unearthly".