

La ecología como reapropiación (*Verwindung*) del humanismo

Nicola Pairetti*
Instituto Superior n°23 Elisa Damiano

Recibido: 03/10/2020
Aceptado: 03/11/2020

Resumen: Este ensayo a través de un recorrido sucinto por las nociones más relevantes del Heidegger posterior a la *Kehre*, contrastadas con teorías de autores como Augusto Comte y Herbert Marcuse, busca evidenciar las contribuciones que el pensar meditativo heideggeriano tiene para ofrecer al hombre de hoy, con la mirada puesta en la esperanza de perfilar un estilo poético, y, por tanto, más humano de habitar la tierra. En este orden de cosas, el problema ecológico es tratado de un modo amplio, toda vez que este artículo no se aboca a recabar datos específicos asociados a este asunto, sino que antes bien intenta favorecer el desarrollo, en la vida individual y colectiva, de un pensamiento que no sea exclusivamente cálculo, de acuerdo al modo en que Heidegger lo sugiere.

En cualquier caso, si se prefiere, la pretensión perseguida por este escrito no es otra que mostrar, señalar, y por supuesto, asumir un compromiso concreto con la difusión de una original manera de reflexión, propuesta por Heidegger, en función de la cual, dicho sea de paso, podemos hacer cuentas, no sin problemas, con el evento científico técnico que impera en el mundo actual.

Palabras clave: Ecología, humanismo, *Verwindung*, *Geviert*, pensar meditativo, *physis*, naturaleza, poesía.

Ecology as a reappropriation (*Verwindung*) of humanism

Abstract: Through a brief revision of the most relevant notions of the post-*Kehre* Heidegger, compared to theories of authors like Augusto Comte and Herbert Marcuse, this essay attempts to point out the contributions that Heidegger's meditative thinking has to offer to the modern man, thus hoping to outline a more poetic and hence more human way of inhabiting life. In this context, the ecological problem is addressed in a wide way, since this article is not meant to gather specific data associated to this subject, but rather to promote the development –both privately and collectively– of a kind of thought not exclusively based on calculus, as Heidegger suggests.

In any case, the purpose of this writing is merely to show, point out and of course make a concrete commitment to the diffusion of an original way of reflection proposed by Heidegger, based on which we can settle accounts –not without some difficulties– with the technical-scientific event that prevails in the current world.

Keywords: Ecology, humanism, *Verwindung*, *Geviert*, meditative thinking, *physis*, nature, poetry.

* nicofilo23@hotmail.com

Entre los principios rectores de la ecología profunda se encuentran el rechazo del antropocentrismo y su reemplazo por el ecocentrismo, un ideal que puede sintetizarse en el lema *dejar-ser*. Sendos principios, distinguidos, pero sin ser separados, condensan una aguda crítica a la subjetividad moderna caracterizada por su poder sometedor, hoy encarnado en el tecnocapitalismo. En efecto, la ecología, después de varias conceptualizaciones que fue asumiendo a lo largo de su historia, y que no puedo remitir *in extenso* en este lugar, no es otra cosa que crítica al capitalismo salvaje, donde la naturaleza, como señala Heidegger, “se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas” (Heidegger, 1994, p. 5). Expresado de otro modo, “actualmente, la ecología comprende simultáneamente cuestiones de todo tipo, sin embargo, el capitalismo está en el corazón de estas transformaciones” (Vattimo/Giardina/Pobierzym, 2015, p.31). Pues bien, en esta dirección se inscriben las meditaciones antimodernas de Heidegger, reclamadas por el movimiento ecologista contemporáneo, entre las que cuentan: *Introducción a la metafísica*, “El origen de la obra de arte”, “La superación de la metafísica”, “La época de la imagen del mundo” y *Serenidad, Identidad y diferencia*, entre otras.

Teniendo presente el carácter programático de los mencionados principios rectores de la ecología, este ensayo se propone pensar la problemática reapropiación (*Verwindung*) de aquel *humanismo* iniciado por Descartes que, de acuerdo con la interpretación defendida por Heidegger en su brillante conferencia “La época de la imagen del mundo”, se caracteriza fundamentalmente por la dominación total del hombre sobre lo ente. En otras palabras, esta reapropiación (*Verwindung*) implica hacer cuentas con el emplazamiento científico técnico sin pretender aniquilar definitivamente aquello que lo configura, esto es, la razón instrumental vinculada principalmente a la noción de cálculo, sobre cuya base, entre otras cosas, se desarrolla la técnica moderna. Lo cierto, entonces, es que más allá de lo que se pueda esperar, Heidegger, no reniega de este tipo de pensamiento, sino que más bien lo asume y le contrapone aquel que ha bautizado como meditativo, cuya función es acompañar y reorientar el uso del cálculo con arreglo a evitar que su desarrollo a escala global desemboque en un mundo sin nosotros, esto es, en la destrucción del planeta. A este respecto, en su conferencia *Serenidad*, distingue ambos pensamientos: “cada uno de los cuales es, a su vez y a su manera, justificado y necesario: el pensar calculador y la reflexión meditativa” (Heidegger, 1994, p.3). A la luz de lo indicado, es menester indagar si y hasta qué punto el pensar calculador es necesario y qué tipo de justificación encuentra en la reflexión de Heidegger.

Mientras tanto cabe preguntarse: ¿Hasta dónde es válida la sugerencia, realizada por Rene Sherer, de señalar al Maestro de Friburgo como el primer pensador de la lucha ecológica? (Cfr. Vattimo, Giardina, Pobierzym, 2015, p.71). Sin lugar a dudas este interrogante es pertinente, pero lo es en la medida en que todavía no ha ido más allá del carácter instrumental de la técnica, vinculado al pensar calculador, puesto que, en rigor de verdad, para Heidegger “la técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica” (Heidegger, 2003b, p.139). En efecto, Heidegger no se dejará guiar por el prejuicio habitual sobre la técnica, aquel según el cual ella no es otra cosa que un medio y un hacer del hombre, lo cual implica siempre una visión instrumental y antropológica de la técnica. Antes bien, en virtud del emplazamiento *Gestell*, esto es, la configuración científico técnica del mundo, sostendrá que es posible pensar en un modo de superación de la metafísica que escapa de alguna manera a la voluntad del sujeto y que depende (¿exclusivamente?) de un *Ereignis* (evento) del ser. El *Gestell*, como es sabido, no es

todo el evento, sino su destello, que anuncia la posibilidad de que por fin los caracteres de sujeto-objeto que la metafísica prestó al hombre y al ser, sean transpropiados. Huelga aclarar que este último aspecto vinculado a la transpropiación permanece abierto a múltiples lecturas, ninguna concluyente, por cierto. Con todo, a pesar del carácter ambiguo de las observaciones heideggerianas sobre la técnica, a primera vista más a favor que en contra e incluso aparentemente irreconciliables con las pretensiones de la ecología, resulta estimulante aventurarse a ensayar lo que de buen grado podemos denominar la autonomía relativa del sujeto, la otra cara de la reapropiación (*Verwindung*), en esta constelación *Gestell*.

Hablamos de autonomía relativa del sujeto porque si, para Heidegger, la historia es historia del ser y el ser es *Ereignis* (evento), entonces, la actitud del hombre pareciera quedar reducida a la espera, preparación y acompañamiento de un evento que de alguna manera controla y no controla. Esta cuestión es la que da qué pensar, puesto que, según la conferencia “La época de la imagen del mundo”, el *humanismo* implica la dominación total del hombre sobre lo ente, pero también el olvido total, por parte del hombre, del ser. De modo que la teoría que orienta la posibilidad de una praxis ecologista, a la luz de las meditaciones de Heidegger, se constituiría en primera instancia como un reconocimiento de la diferencia ontológica, consistente en no tomar por obvio lo que existe. Y en este punto, la reapropiación (*Verwindung*) del *humanismo* juega un rol esencial, porque, de un lado, el sujeto que manipula contantemente el objeto queda él mismo irremediamente preso del mismo juego que ha estimulado; y del otro, se pone en evidencia que esta maniobra, que en apariencia es producto exclusivo del sujeto, no es otra cosa más que evento del ser.

Por otra parte, y con arreglo a colocar la reflexión de Heidegger en el contexto del problema ecológico, es sabido que el Maestro de Friburgo no habla estrictamente de muerte de la naturaleza. Para él se trata ante todo de hacer cuentas con la imagen del mundo que es la esencia de la modernidad. Por imagen del mundo entiende no tanto una imagen del mundo sino concebir el mundo como imagen. Se trata de una decisión del hombre de darse a sí mismo la imagen del mundo, vale decir, que el hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo. No obstante, el concepto de mundo subsume dentro de sí al concepto de naturaleza, por tanto, la naturaleza nunca consigue agotar el mundo. (Cfr. Heidegger, 2001, pp.73-75). La expresión “muerte o fin de la naturaleza”, según apunta Ricardo Pobierzym en su estudio sobre *Heidegger y la cuestión ecológica*, fue introducida por el autor Bill McKibben en el libro *El fin de la naturaleza* (1990). McKibben entiende por muerte de la naturaleza la pérdida de su autonomía y su esencial independencia, puesto que no hay sitio de la tierra que no haya sido cooptado por la mano del hombre. Ahora bien, entretanto, aquí el asunto, a mi juicio, llega a ser el siguiente: para Heidegger, estrictamente hablando, no muere la naturaleza sino la *physis*. En *Introducción a la metafísica* Heidegger aclara a este respecto que en los albores de la filosofía griega al ente se lo llamó *physis*. Más tarde, la traducción de esta palabra por el vocablo latino *natura* marginó el significado original de la palabra *physis*, anulando así su fuerza nominativa propiamente filosófica (Cfr. Heidegger, 2003a, p.22). En efecto, según Heidegger, toda traducción del griego al latín no es un proceso inocuo, antes bien ha resultado ser muy dañino, toda vez que implicó un aislamiento y alienación de la esencia originaria de la filosofía griega. Este no es un problema menor, “porque sólo en la palabra y en el lenguaje las cosas devienen y son” (*Ibidem*). De lo que se sigue que *physis* y naturaleza no son términos intercambiables. Porque en el contexto de reflexión en que nos movemos, no es lo mismo un sujeto contrapuesto a un objeto naturaleza que habitar el círculo del desocultamiento libre de toda posibilidad de representación, típica

de la actitud griega antigua. Entre las varias precisiones referidas a la diferencia entre *physis* y naturaleza, Heidegger advierte que no debe dejar de entenderse por *physis* fuerza imperante que brota y permanece, caso contrario, a partir de su posterior y actual significación como naturaleza, se convierte la filosofía originaria de los griegos en filosofía de la naturaleza, esto es, en una representación material de todas las cosas (Cfr. *Ídem*, p. 24).

Esta diferenciación entre *physis* y naturaleza es fundamental para Heidegger toda vez que, en función de ella, aunque no exclusivamente, desarrolla su pensar meditativo como reapropiación (*Verwindung*), esto es, intentar traer a la reflexión y a la praxis del presente, de manera distorsionada, aquella percepción griega entendida no tanto como un estar frente a la naturaleza, sino dentro de la *physis*. A su vez, esta reapropiación (*Verwindung*) no puede hacer caso omiso o, mejor dicho, ha de completarse con otras nociones caras a Heidegger, como son: el *Andenken* (pensamiento rememorante) que involucra asimismo las nociones de *Sprung* (salto) y de *Schrittzurück* (paso hacia atrás) que caracterizan este pensamiento. Toda genuina meditación en torno a la *physis* debe ir hacia atrás saltando por sobre y más allá de la tradición moderna, porque nosotros estamos imbuidos de modernidad y humanismo y no podemos “pensar el ser que se abría a los antiguos griegos en lo que tiene de propio y extraño” (Heidegger, 2001, p. 83). En este sentido el *Andenken* (pensar rememorante) no es un ejercicio de pensamiento movido simplemente por la nostalgia de un mundo perdido, sino que, antes bien, implica un particular modo de apropiación de lo sido, de lo pasado, encaminado esencialmente a militar contra la tendencia actual a una integración completa dentro del imperar del sistema de la técnica moderna. Frente a la deshistorización tecnológica, el *Andenken* le devuelve al ser su sentido histórico. Como se dijo más arriba, la técnica para Heidegger goza de una valoración positiva con vistas a la superación de la metafísica, pero, a su vez, el *Andenken* anuncia que tal superación no puede producirse pretendiendo liquidar la memoria.

En relación con el concepto de *physis*, Heidegger, no satisfecho con lo desarrollado dentro del cuerpo principal del texto – al menos eso creo – intentará en la conferencia “La época de la imagen del mundo” un ajuste de cuentas con la comprensión fundamental de lo ente propia del mundo griego. Así, en el punto 8 de los *Apéndices* de esta conferencia, vuelve a cargar las tintas con una explicación en torno a la famosa sentencia de Protágoras: el hombre es la medida de todas las cosas. Inmediatamente establece una comparación entre Protágoras y Descartes, para dejar sentado que, si bien esta frase parece salida de la boca de este último, no puede verse en Protágoras ningún subjetivismo a lo Descartes al momento de presentar al hombre como medida de todas las cosas. Lo decisivo de esta elucidación que estoy remitiendo es la interpretación que atañe al concepto de medida. El yo del hombre limita el círculo de desocultamiento, de esa manera, “reconoce el ocultamiento de lo ente y la imposibilidad de decisión respecto a su presencia o ausencia o también respecto a la apariencia de esa presencia y ausencia” (Heidegger, 2001, p. 85). Todo pareciera desenvolverse en esta posición metafísica fundamental, como una constante abstención por parte del hombre de la voluntad de intervenir o modificar la medida de lo que se le presenta. Aquí “el ser es presencia, dice Heidegger, y la verdad desocultamiento” (*Idem*, p. 86). A instancias de Protágoras y su frase, queda así más profundamente esclarecida la relación del hombre con lo ente, tan cara a Heidegger. ¿Se puede retornar al mundo de Protágoras, a esta posición fundamental del hombre griego? De alguna manera sí, a través del pensamiento *Andenken*, rememorando lo sido; pero desde otro lugar no, porque el hombre de la relación fundamental griega con lo ente no es otra cosa que un acontecimiento del ser, esto es, una figura dentro de la historia del ser, puesto que, como

dirá Heidegger, la historia no es historia del hombre, sino del ser. Con todo, como veremos luego, Heidegger intentará repensar una aproximación a las cosas que se asemeja mucho a la percepción griega a través del concepto *Geviert* y toda la batería de nociones que lo circundan, articuladas en palabras poéticas, las cuales buscan sustraerse a una clarificación íntegra y conceptual.

Comoquiera que sea, lo cierto es que en la actualidad estamos en el vórtice de un pensamiento calculador, enunciado con la jerga de Marcuse, *unidimensional*, afanoso de controlar y de estabilizar la realidad en la presencia. Vale decir, estamos arrojados en un mundo de la “administración total”, según la expresión de Adorno. En este emplazamiento, a mi juicio, es muy difícil, aunque no imposible, experimentar la fuerza original del pensar meditativo rememorante. Primero, porque de Descartes en adelante, como explica Heidegger, “el conocimiento, en tanto investigación, le pide cuentas a lo ente acerca de cómo y hasta qué punto está a disposición de la representación” (Heidegger, 2001, p. 71). Así, pues, nada debe escapar a la voluntad de comprensión del sujeto, quien coloca todo lo ente ante sí para tener certeza de él a través del cálculo. Todo esto constituye otro momento de la historia del ser, podríamos decir, un evento iniciado con Descartes, pero preanunciado ya en Platón y Aristóteles, como señala Heidegger. Más precisamente, se trata de un momento donde “el ser se ha destinado como esencia de la técnica en lo *Gestell*” (Heidegger, 2008, p. 17). Lo que resta seguir indagando es la problemática cuestión de que la técnica nunca se deja superar mediante lo humano. Parafraseando a Heidegger, lo verdaderamente inquietante es que cada vez estamos menos preparados para enfrentar meditativamente lo que propiamente, diríamos nosotros, se está desarrollando en nuestra época: el mundo enteramente tecnificado.

A esta luz, la pregunta es si el hombre contemporáneo, configurado por este pensar calculador, donde todo es dato, donde el conocimiento es fundamentalmente dominio, lograría relacionarse con lo ente en función de aquello que los posmodernos, tras la huella del segundo Heidegger, llaman “lo otro de la razón”. Esta denominación implica un adelgazamiento de la racionalidad, una puesta en juego de la afectividad, de las pasiones, las emociones, una aproximación casi estética a la realidad. En efecto, con vistas a la superación de la metafísica, existe la tentación constante del abandono definitivo de ese pensamiento calculador. Con todo, suplantarlo por el meditativo no es otra cosa más que una recaída en un juego metafísico del cual Heidegger intenta salir, precisamente a través de la *Verwindung*, aunque en rigor de verdad aquí sería más apropiado decir que la metafísica se supera como *überwinden*, expresión que indica que la metafísica ha aprendido a “saltar sobre sí misma” y adquirir la capacidad de ver las mismas cosas desde otra perspectiva. (*Ídem*, p. 67). Un ejemplo de esta superación (*Überwindung*) puede observarse en la conferencia *Serenidad*, donde se nos propone hacer frente al mundo de la técnica con una actitud un tanto vacilante: “sí” y “no”. Debemos dejar entrar a los objetos técnicos en nuestra vida cotidiana y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera. Hasta aquí todo hace pensar en una sugerencia asociada a una actitud de moderación, que por cierto no es tan sencillo practicarla, puesto que la tecnología ya está integrada en nuestra vida diaria, incluso determinando el sentido profundo de la existencia. Pero, Heidegger añade a lo anterior algo relevante sobre los objetos técnicos: “los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior” (Heidegger, 1994, p. 8). Aquí palpita la noción de diferencia ontológica, a la cual Heidegger, sin decirlo explícitamente, invita a tener muy presente, a no perder de vista. Ese es el sentido, desde mi punto de vista, de “sí” y “no”, de tomar y soltar, de asir y desasir. Esta actitud simultánea frente al mundo técnico, no es ni más ni menos que la serenidad (*Gelassenheit*) para con las cosas (Cfr. *Ibidem*).

¿Qué es ese algo superior del que las cosas dependen? Todo hace pensar que se trata del ser que se sustrae al tiempo en que se dona, pero que rehúye toda identificación con la presencia. Heidegger lo denomina misterio. Más precisamente, este misterio no es otra cosa que un modo de aludir a la esencia de la técnica que se oculta, frente a la cual hay que mantener una actitud de apertura. En este orden de cosas, Mónica Giardina subraya que en la disposición de ánimo de “serenidad” o “desasimiento” se pueden encontrar afinidades “entre el pensamiento heideggeriano y las tradiciones taoísta y budista del pensamiento asiático, al menos en las consideraciones sobre el vacío y la no acción” (Vattimo, Giardina, Pobierzym, 2015, p. 60). La autora también hace referencia a la pedagogía de la pasividad de Hugo Mujica, quien defiende la idea de abrirse receptivamente a lo que viene hacia nosotros con un obrar activo o responder creador (Cfr. *Ibidem*). De alguna manera en esta respuesta creadora está contenido el problema de la fundación poética de la cual habla Heidegger en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Los poetas fundan lo que permanece, y lo que permanece es, en esta constelación *Gestell*, pasajero. El acto creador puede pensarse como la capacidad que tiene el poeta de decir la palabra esencial y así nombrar por vez primera lo que es (Cfr. Heidegger, 2009, p. 46). Si el ser no es reductible a la presencia, y si lo presente no quiere identificarse más con el carácter perentorio, entonces es necesario un nombrar que no sea reflejo de algo estable. Efectivamente, esta es la manera más adecuada de escapar a un nombrar que ya no sea, para usar el vocabulario de Saussure, tiranía del significante, por tanto, según Heidegger, la fundación es libre ofrecimiento “en que el ser y esencia de las cosas nunca se pueden alcanzar ni conseguir a partir de lo que está presente, por eso tienen que ser creados, situados y ofrecidos libremente” (*Ibidem*).

Todas estas consideraciones vinculadas a la disposición de ánimo, *prima face*, pueden dejar la sensación de que todo se resuelve al fin y al cabo en una inerte pasividad, como quien se dispone a esperar abiertamente lo que el misterio, consecuencia del *Ereignis* del ser, tiene para ofrecernos en términos de reordenamiento de los parámetros de la realidad. De todos modos, veremos que nada más alejado de la teoría heideggeriana, aunque perfilar la actitud de un sujeto que ya no puede inscribirse completamente en la tradición del *humanismo* no resulte aquí una empresa sencilla. Entretanto, mientras aguardamos una mayor elucidación en el transcurso de este ensayo, debemos medir este aspecto del pensar poetizante con observaciones como las siguientes: ¿esta tecnificación total del mundo es susceptible de ser enfrentada casi exclusivamente en virtud de esta disposición anímica propiciada por el pensamiento meditativo? ¿No se reduce así el pensamiento heideggeriano a la más pura irracionalidad? ¿Existe el riesgo de sucumbir en una resignación, como aquella que Marcuse le imputaba al pensamiento de Comte, bajo otro contexto de discusión, pero totalmente reconducible al estilo con el cual Heidegger asume el orden configurado por la ciencia técnica?

A propósito de este último interrogante reconstruiremos una parte de la crítica realizada por Marcuse al positivismo de Comte que, en cierta forma, es factible de ser dirigida a los resultados del pensar meditativo heideggeriano. Como se señaló más arriba, la actitud característica del pensar meditativo poetizante es sospechable de positivismo. No pretendo homologar el pensamiento de Heidegger posterior a la *Kehre* con Comte, pero tampoco puedo dejar de observar similitudes con la actitud que defiende el padre del positivismo a la hora de acompañar el desarrollo y progreso científico, así como su incidencia sobre la organización social. Se señaló de buen grado, anteriormente, que Heidegger invita a tener una actitud serena, expectante, que aguarda el advenimiento de un evento del ser, del misterio, sin poder señalar a priori la posibilidad de un orden diferente hacia el que dirigirse, a riesgo de convertirse en un

cultor de un *humanismo* irracionalista. Pues bien, *mutatis mutandis*, Comte alienta análoga actitud, según la aguda crítica Marcuse. En efecto, a instancias de la crítica de Marcuse al positivismo comteano, podemos observar que existe una conexión entre la filosofía positiva y el irracionalismo. “Comte liberó la teoría social de sus conexiones con la filosofía negativa y la colocó en la órbita del positivismo” (Marcuse, 1972, p. 331). De este modo el positivismo reemplazó poco a poco la libre espontaneidad del pensamiento con funciones puramente receptoras. Comte consideraba que la sociedad estaba regida por leyes racionales movidas por una necesidad natural, así igualó el estudio de la sociedad con el estudio de la naturaleza. Si todo está regido por leyes naturales invariables desaparece la posibilidad de algún tipo de voluntad humana para cambiar el rumbo de las cosas. El rechazo positivista de la metafísica, señala Marcuse, implica un rechazo del derecho del hombre a alterar y reorganizar sus instituciones sociales de acuerdo a su voluntad racional. En consecuencia, si se acepta que la sociedad está regida por leyes invariables, el hombre debe limitarse a obedecer a través del cultivo de una “sabia resignación” (Cfr. *Ídem*, pp. 333-336). Como se ve, se trata, entre otras cosas, de una crítica a la sustitución de la especulación por la observación orientada a consolidar el orden en lugar de romperlo. Este orden debe ser contemplado para, a la sazón, corregirlo convenientemente, pero de ningún modo crearlo. La filosofía positiva tiende a reconciliar orden y progreso, de esta forma logra mostrar “que el progreso en sí es orden; no revolución, sino evolución” (*Ídem*, p. 342).

Pues bien, sin proponernos reproducir parte por parte todas las semejanzas y diferencias entre Comte y Heidegger, respectivamente, a la hora de asumir y acompañar el fenómeno de la tecnociencia y su progreso, basten estas referencias para poner de relieve los riesgos que acarrea la disposición irracional de permitir sólo el grado de orden que se establece por sí mismo. Por consiguiente, tanto en la teoría de Comte como en la de Heidegger, el individuo juega un papel muy reducido a la hora de producir una modificación en la configuración de la existencia, puesto que en ambos autores no existe una teoría negativa de la sociedad, como aquella que reclama Marcuse desde un enfoque neomarxista. Comte sofoca todo impulso que se levante contra el orden existente, por consiguiente, el resultado deseado de su teoría no es otro que el interés apologético y justificador del orden social imperante. Sin embargo, a Heidegger no se lo puede catalogar como un autor que defiende y justifique de manera concluyente el orden social que tiene ante sí. En cualquier caso, si existe defensa y justificación de este orden, sus razones se encuentran en la idea de *Geschick*, (destino) del ser, el modo en que el ser se da en la esencia de la técnica. Incluso más, sin poder dar razones de este destino, puesto que se trata de la historia del ser, visto como juego simultáneo de darse y denegarse, sin razón, sin por qué, sin fundamento, como absoluta gratuidad (Cfr. Heidegger, 2008, p. 63). En línea de continuidad con lo apuntado, hay que subrayar enfáticamente que Heidegger, a diferencia del padre del positivismo, no considera que la ciencia se identifique con un estadio de superación de la humanidad que dejó tras de sí a la teología y a la metafísica, definitivamente. Todo lo contrario, antes bien encontramos en Heidegger una reflexión que se encamina en la dirección de una reapropiación (*Verwindung*) de los mentados estadios.

Así, pues, para Heidegger, la imposición científico-técnica, el *Gestell*, lejos de implicar, como en Comte, el último estadio para la humanidad, es más bien concebido como el último momento de la metafísica y el primer paso para su superación. Incluso más, siguiendo los versos de Hölderlin, dice que el *Gestell* es el peligro que salva. Por tanto, con las miras puestas en las inquietudes ecológicas de este tiempo asociadas a los desastres producidos por mor de la técnica, y para los cuales se anhelan teorías que cristalicen en determinadas soluciones susceptibles de ser puestas en práctica, cabe

elucidar el sentido que Heidegger otorga a la noción de salvación contenida en aquellos versos. En el texto *La pregunta por la técnica*, Heidegger advierte que “lo esencial de la técnica alberga en sí el posible emerger de lo que salva” (Heidegger, 2003b, p. 166). Pero también añade que “mientras representemos la técnica como un instrumento, seguiremos pendientes de la voluntad de adueñarnos de ella” (*Ibidem*). Esta anotación da a entender que no se da salvación alguna omitiendo una preparación previa. En efecto, Heidegger insiste en que debemos mirar, vislumbrar el peligro y descubrir con la mirada el crecimiento de lo que salva. No obstante, con ello todavía no estamos salvados. Preguntamos, entonces, ¿en qué radica lo que salva? Pues bien, la salvación, dice, es habitar poéticamente la tierra. Heidegger ve en esta región del arte algo que está emparentado con la esencia de la técnica que a su vez no es nada técnico, y, no obstante, es fundamentalmente distinto de ella. Se trata, pues, de un retorno a aquel sentido prístino del término *τέχνη*, entendido como un hacer salir de lo oculto, como traer lo verdadero ahí delante en lo bello. También *τέχνη* se llamaba a la *ποίησις* de las bellas artes, una vez más, en el sentido de hacer salir de lo oculto y traer ahí delante (Cfr. Ídem, p. 168). Ahora bien, la estructura de emplazamiento *Gestell* ha desfigurado la *ποίησις*, toda vez que esta ya no se concibe como aquel salir de lo oculto de un modo inexplicable para el pensar, sino que, por el contrario, se identifica con un hacer del hombre que comporta dominio, lo cual hace que el salir de lo oculto no aparezca como tal.

En suma, Heidegger cifra las esperanzas de salvación de acuerdo al sentido ambiguo que hemos elucidado sobre la *τέχνη* en la poesía – o en el arte poético, si se prefiere –. No obstante, juzgo conveniente adentrarme ahora en un análisis del lenguaje poético con arreglo a extraer de este una clarificación ulterior para el problema de la reapropiación (*Verwindung*) que es el eje de nuestro ensayo, actitud que dista mucho, según dilucidaremos, de aquella desarrollada por Marcuse, quien en el lenguaje poético busca una superación (*Aufhebung*) de la configuración técnica del mundo.

Heidegger afirma lo siguiente en *Carta sobre el humanismo*: “si el hombre quiere volver a encontrarse alguna vez en la vecindad del ser, tiene que aprender previamente a existir prescindiendo de nombres” (Heidegger, 2004, p. 20). Antes de esta contundente afirmación, había denunciado la devastación del lenguaje que se extiende por doquier, lo cual conlleva una amenaza para la esencia del hombre. Para detener de alguna manera esta ruina del lenguaje, debemos ser capaces de abstenernos de hacer un uso metafísico del mismo, solo así estaremos en camino de restituirle “a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser” (*Ibidem*). En este orden de cosas, Marcuse, por su parte, ofrece una aguda crítica a la descomposición del lenguaje; pero se diferenciará de la reflexión heideggeriana en la impostación de cuño marxista teñido de superación dialéctica en virtud de la cual, en todo caso, pretende restablecer el sentido metafísico del lenguaje.

Recordemos, una vez más, que Marcuse es uno de los representantes de una actitud que concibe la tarea del pensamiento del siglo XX articulada, fundamentalmente, en una concepción de la subjetividad y autoconciencia que todavía permanece dentro de los cánones de la metafísica. Ello significa que en lo *Gestell* no puede ver otra cosa que el fruto más logrado de la racionalidad tecnológica alcanzado por la voluntad del sujeto, al tiempo en que es una expresión del absoluto extrañamiento respecto del mundo que ya no es reductible al sujeto. Por consiguiente, ahí dónde en el *Gestell* Heidegger ve el relampaguear de un *Ereignis* del ser, que debe ser asumido hasta el fondo con una actitud serena; Marcuse, por su parte, como buen frankfurtiano, buscará una superación dialéctica, gobernada por un movimiento *Aufhebung*, con todos los matices propios de su pensamiento. En relación con el tema que nos atañe, Marcuse apunta que la

deshumanización que la técnica favorece arrebatada al lenguaje su capacidad transitiva, inscribiéndolo en un razonamiento tecnológico que tiende a identificar la cosa y su función. En el capítulo IV “*El cierre del universo del discurso*” de su famoso libro *El hombre unidimensional*, acusa al lenguaje de la “administración total” de la tendencia a “expresar y auspiciar la inmediata identificación entre razón y hecho, verdad y verdad establecida, esencia y existencia” (Marcuse, 2010, p. 114). Luego agrega que esta dramática identificación tropieza con un obstáculo vinculado al *cliché*, esto es, la coincidencia entre concepto y palabra, lo cual impide el desarrollo genuino del significado en la comunicación (Cfr. *Ídem*, p. 118). En efecto, este lenguaje es calificado por Marcuse como antidialéctico y antihistórico, es, en otras palabras, *unidimensional*. Es menester, entonces, devolverle la tensión entre “ser y deber ser”, entre “esencia y apariencia”, por ende, continuando en esta dirección intentará rehabilitar la trascendencia del significado, en un sentido más bien descriptivo reflejante.

A la luz del pensar poetizante heideggeriano, el hecho de que el lenguaje haya perdido su trascendencia, su capacidad crítica, como asimismo su carácter de superación dialéctica, no puede dejar de verse como la manifestación de un centelleo de un evento que, entre otras cosas, produce una dislocación del nexo lenguaje y realidad, logrando que la racionalidad metafísico-dialéctica se revele como insuficiente para responder a esta excepcional configuración del mundo por obra de la técnica. Forzando un poco la interpretación, aunque no sabría decir hasta qué punto, el *cliché*, como reducción del concepto a la palabra y, en el caso extremo, de esta a la imagen, del que Marcuse se escandaliza, podría entenderse en este contexto *Gestell* como un debilitamiento progresivo e interminable del lenguaje. Aquí bien podría señalarse, con todos los reparos del caso, que el *cliché* expresa el agotamiento de un lenguaje que ha intentado apresar el ser en su diferencia, y que, como tal, ahora es asediado por el advenimiento de un *Ereignis* del ser que liquida los caracteres que la metafísica había prestado al hombre y al ser, obligándolo al primero a dar el paso hacia otro modo de decir la nueva época que se avecina. Todo ello, entonces, no pareciera posible experimentarse si no somos capaces de “romper la palabra”. En términos de Heidegger, quien glosa un verso de Stefan George, la enunciación reza: “Un ser se da donde una palabra se quebranta”.

Este es el sentido en que Heidegger asume la esencia de lo *Gestell* en la poesía, en franca contraposición a Marcuse. Para este último la poesía, dentro del ámbito de la “administración total”, tiene un compromiso inevitable con la negación, en donde lo ausente de lo que ella habla se dirige contra el universo del discurso establecido. Así, pues, todas las esperanzas de reconciliación entre lo actual y lo posible, se cifran en la obra como *forma*: la belleza como la *promesse de bonheur*. Gracias a la belleza de la obra las circunstancias actuales son colocadas en otra dimensión en la que la realidad dada se muestra como lo que es (Cfr. Marcuse, 2010, p. 94). Subrayando el talante subversivo de la poesía, Marcuse ratifica lo siguiente: “En su función cognoscitiva, la poesía realiza la gran tarea del pensamiento. El trabajo que hace vivir en nosotros aquello que no existe” (*Ídem*, p. 99). Como se ve, la pretensión emancipadora marcuseana siempre se articula invocando la misma lógica de superación, a saber: romper el encanto de las cosas que son e introducir un orden diferente, de antemano en cierta forma conocido, en el establecido. Diríamos que el carácter inaugural de la obra poética y su puesta en acción, invariablemente corre por cuenta de la voluntad racional del sujeto, en la medida en que debería hacer presente ese mundo que todavía no es. Para Marcuse, entonces, la salida de la alienación está regida por la puesta en peligro de la realidad en función de la obra poética, en vista a alcanzar la experiencia de un sujeto reconciliado consigo mismo y su mundo entorno. Sin embargo, el arte queda totalmente

integrado en la sociedad en el desarrollo tecnológico, perdiendo así la capacidad de protestar contra el estado de negatividad que debe ser negado. Vale decir que desaparecen las esferas antagónicas, esto es, la alta cultura, que siempre estuvo en contradicción con la realidad social, pierde su función de Gran Rechazo, disolviéndose en la cultura de masas. En otras palabras, la racionalidad tecnológica anula los elementos de oposición contenidos en la alta cultura, de modo que toda la cultura, ahora, es sobrepasada por la realidad.

Esta especie de desencanto de Marcuse respecto a la función del arte en general y de la poesía en particular, se asocia al hecho de que su modo de concebir la poesía todavía paga tributo a la esclavitud del referente. En Heidegger, por el contrario, se encuentran las premisas para liberar a la poesía de su sujeción a un concepto puramente figurativo de signo que ha dominado la mentalidad de la tradición metafísico-representativa. En efecto, podemos decir que Marcuse, entonces, es deudor de las estéticas tradicionales, dentro de las cuales la relación lenguaje-realidad exige calificar el lenguaje poético en función de contenidos, emociones, o, en virtud de caracteres puramente formales, el verso. Mientras que, por su parte, las poéticas del siglo XX se han liberado definitivamente de estas perspectivas, asociadas a la mentalidad representativa de la metafísica.

Ahí donde Marcuse declara la derrota del arte frente a la racionalidad tecnológica; Heidegger se atreve a explorar la fuerza inaugural de la poesía, toda vez que reconoce que: el evento del ser y del lenguaje es uno sólo. Contra Marcuse, Heidegger afirma que “la poesía es el fondo que sustenta la historia y por eso mismo tampoco es manifestación de la cultura y muchísimo menos la mera expresión de un alma cultural” (Heidegger, 2009, p. 47). De lo dicho se deduce, entonces, que la cuestión que fustiga a Marcuse, vinculada a esperar que en la poesía se vislumbre algún tipo de mundo ejemplar hacia el cual debería encaminarse la sociedad, carece de sentido para Heidegger.

La sugerencia realizada en reiteradas ocasiones por Heidegger, aquella de habitar poéticamente la tierra, encuentra su zenit, a mi criterio, en uno de los conceptos más complejos y fascinantes, si se nos permite la expresión, de la reflexión heideggeriana posterior a la *Kehre*, esto es, el *Geviert*, que generalmente se traduce como cuadratura. Repasaré *grosso modo* y a título de cierre al núcleo de esta noción, en torno a la cual uno debería volver con frecuencia si, efectivamente, aguarda el advenimiento de una humanidad diferente. Los cuatro de la cuadratura, decía, son: la tierra y el cielo, mortales y divinos. En estas palabras poéticas se da la verdad en un sentido más radical. De acuerdo a la interpretación general, no conclusiva de esta noción, cabe decir que no son entes intramundanos, sino que, antes bien, son dimensiones de la apertura del mundo en que están los entes intramundanos. Esta indicación es de total relevancia para la reapropiación (*Verwindung*) del *humanismo*, y en consecuencia para la tarea del pensar la dirección de su propia praxis, por parte de la ecología profunda. Quizá el rasgo más significativo del *humanismo* que se inicia con Descartes sea, sobre todo, aquel donde “el hombre se asegura lo verdadero como aquello sabido por su propio saber” (Heidegger, 2001, p. 86). Con esta frase, Heidegger quiere decir, entre otras cosas, que se dejó atrás la relación que los antiguos tenían con sus dioses, y también la experiencia de pertenencia a un determinado orden creado por un dios creador personal en su calidad de causa suprema, propio de la Edad Media, que concebía lo ente como el *ens creatum*. A través de la noción *Geviert*, el Maestro de Friburgo, intentará salir del reduccionismo moderno que concibe la relación con las cosas exclusivamente como producto de la representación del sujeto. De allí que, concebir los cuatro de la cuadratura como dimensiones de la apertura del mundo sea la interpretación más

plausible para despedirse a un tiempo del reduccionismo moderno y del sujeto cartesiano. Heidegger explica en la conferencia “La época de la imagen del mundo” la íntima relación que existe entre pérdida de los dioses y cristianismo en sentido moderno. La pérdida de los dioses se produce en el momento en que se coloca el fundamento del mundo en lo incondicionado, lo absoluto, así, pues, la imagen del mundo se cristianiza. Pero una imagen del mundo que se cristianiza no es otra cosa que cristiandad, esto es, concepción cristiana del mundo, emplazamiento de dominio, teología como ontología, vale decir, una enésima versión de la imagen representativa de la modernidad. De modo que la relación con los dioses por mor de la cristiandad deviene pura religiosidad (Cfr. Heidegger, 2001, p. 64). Por consiguiente, a la vista de estas dificultades y con arreglo a superarlas, podemos entender la cuadratura *Geviert* como un modo de fluidificación y expansión de la apertura del mundo que nos capacite para experimentar súbitamente y desde los fundamentos la vecindad de la nada en el ser del ente (Cfr. Heidegger, 2014, p. 368). Este es el reto que Heidegger le plantea a quien se considere filósofo, y con una actualidad incontestable afirma: “Aquel a quien esto se le rehúsa está definitivamente y sin esperanzas fuera de la filosofía” (*Ibidem*).

Con la mirada puesta en la reapropiación (*Verwindung*) del *humanismo*, no podemos pasar por alto la importancia que Heidegger otorga al cristianismo. De allí aquella referencia que evocamos anteriormente, donde su preocupación, en el contexto de la meditación sobre el advenimiento de la modernidad, radicaba en evitar que no desemboque en cristiandad, vale decir, en una imagen rígida y metafísica de Dios. La tradición judeo-cristiana es, se quiera o no, la doctrina que durante siglos ostentó la hegemonía – y no parece haber abandonado tal postura en la actualidad – en lo tocante a la dominación de la naturaleza. Nada más diametralmente opuesto a la noción *Geviert* que ofrece el pensamiento de Heidegger, del cual nos estamos ocupando. Existe un nexo muy estrecho entre cristianismo protestante, por ejemplo, y el progreso del capitalismo, esta es una tesis muy atendible desarrollada por Max Weber en su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), enfoque con el cual Heidegger estaría de acuerdo, con ciertos reparos, claro está.

Comoquiera que sea, a la luz del *Geviert*, el cristianismo debería perder paulatinamente su relación hegemónica con la tierra y abrirse de esta forma a una nueva cosmología más indiferenciada, en todo caso, más próxima a la *physis* y menos cercana a la noción de naturaleza derivada de la concepción moderna de lo ente. Para la conquista de semejante actitud, la exégesis cristiana, tiene ante sí el desafío de asumir una lectura de la Sagrada Escritura menos literal y más espiritual. Como es sabido, en el *Geviert* la fundación poética se realiza al precio de una desfundamentación que el poeta experimenta y que confiere fuerza inaugural a su poesía. De igual manera, el intérprete o exégeta de la Biblia debería identificarse con el poeta para no constreñir un decir originario, a una fórmula dogmática que habla más de la huida de Dios que de su manifestación. En atención, nuevamente, a la cuadratura *Geviert*, donde cada cosa es reflejo de las demás, se ve mejor la posibilidad de la reapropiación del *humanismo* identificado con el antropocentrismo cristiano. Más claramente, si Dios ya no es el *ipsum esse subsistens* de la teología metafísico-naturalista, y gracias a la fuerza del *Geviert*, se sustrae rehuendo toda descripción, hay razones para sostener que la posición antropocéntrica del hombre también queda afectada, disolviéndose así en un todo que bordea el panteísmo, pero que, sin embargo, nos permite pensar mejor la reapropiación (*Verwindung*) del *humanismo*, como pérdida del rol hegemónico sobre lo ente. En efecto, el hombre deja de ser aquel que posee una representación de lo ente ante sí, y se transforma, como quiere Heidegger, en el pastor del ser. Un ser que es lo más próximo, pero una proximidad que está muy lejos del hombre (Cfr. Heidegger,

1949, p. 39). De esta forma, entonces, declina toda voluntad de dominio sobre lo ente, y se puede experimentar, no sin complicaciones teóricas y prácticas, aquel lema ecologista: dejar-ser. Como, asimismo, la espera de una irrupción del dios, en el vórtice de esta constelación *Gestell*, de la que habla Heidegger en su última entrevista a Der Spiegel, a mi criterio sin pesimismo: “Sólo un dios podrá salvarnos”.

Para concluir quisiera reclamar la atención sobre algunos puntos de este artículo. La reapropiación (*Verwindung*), según el modo en que lo explicitamos aquí, encuentra su justificación intrínseca dentro del corpus del pensar meditativo poetizante del segundo Heidegger, esto está fuera de discusión, a mi juicio. Por otra parte, en relación a su sentido etimológico amplio, esto es, “abrirse a un camino que retorne a lo inicial”, pero que también mire con cuidado lo contemporáneo, para posteriormente asumirlo de modo distorsionado, y proyectarse hacia el futuro, evidencia un pensamiento de una actualidad tal, que aún resta explorar su alcance para diversas áreas de la cultura filosófica, pero, fundamentalmente, para la estimulación de la mentalidad ecologista con arreglo al cuidado del planeta, cuestión de la que nadie, dicho sea de paso, puede escapar sin ser tachado de irresponsable.

Creo que el aporte más significativo de esta reflexión en torno al concepto de *Verwindung*, muestra su riqueza y agudeza filosófica toda vez que es capaz de medirse con el evento científico técnico (el *Gestell*), con el cual logra hacer cuentas sin concederle un asentimiento total y evitando a un tiempo rechazarlo como un fenómeno demoníaco. Es digno de ser destacado este equilibrio en la reflexión de Heidegger, pero, también y, sobre todo, el ingenio para atinar, en el mismo peligro que la técnica comporta, la salvación que mora agazapada dentro de aquel. Aquí, según mi opinión, la reapropiación (*Verwindung*) toca su zenit, precisamente, en la torsión que Heidegger hace del concepto de la técnica para vincularlo con lo que ella oculta, esto es, la técnica como arte de la poesía que permite una mirada sobre el hacer que ya no sea exclusivamente instrumento, sino el advenimiento de una actitud serena, sin perder de vista que la faena poética no es reductible al goce estético, sino un modo de fundar un mundo, de construir un mundo verdadero y más humano.

Referencias

- Heidegger, M. (2006). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2006). *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Biblos.
- Heidegger, M. (2001). *Caminos de bosque*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2004). *Carta sobre el humanismo*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2004). *De camino al habla*. Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2008). *Die Kehre*. Alción Editora.
- Heidegger, M. (2004). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1990). *Identidad y diferencia*. Anthropos.
- Heidegger, M. (2003a). *Introducción a la metafísica*. Gedisa.
- Heidegger, M. (2003b). *La pregunta por la técnica y otros textos*. Editorial Nacional.
- Heidegger, M. (2014). *Nietzsche*. Editorial Ariel.
- Heidegger, M. (1994). *Serenidad*, Ediciones del Serbal.
- Marcuse, H. (2010). *El hombre unidimensional*. Editorial Ariel.
- Marcuse, H. (1972). *Razón y revolución*. Alianza Editorial.
- Pairetti, C. (2013). *El sentido débil-irónico de la interpretación*. Ciudad Gótica.
- Pairetti, C. (2017). *Hermenéutica de la disolución en Gianni Vattimo*. Ciudad Gótica.
- Sotelo, L. (2009). *Ideas sobre la historia: la Escuela de Frankfurt: Adorno, Horkheimer y Marcuse*. Prometeo Libros.

- Vattimo, G. (2004). *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa.
- Vattimo, G. (2015). *Heidegger y la cuestión ecológica*. Gianni Vattimo; Mónica Giardina; Ricardo Pobierzym; Prefacio de Dina V. Picotti, Prometeo Libros.
- Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Gedisa.
- Vattimo, G. (1999). *Las aventuras de la diferencia*. Altaya.
- Vattimo, G. (1992). *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Paidós.