

TRADUÇÃO

Habitar la tierra:
¿Puede escapar la ecología al reino de la técnica?¹

Habiter la terre :
L'écologie peut-elle échapper au règne de la technique ?

Pascal David²

Tradutor
Jorge Acevedo Guerra³
Universidad de Chile

194

*En memoria de
Nathanaël Esteban Octavio David Agraz*

RESUMEN

El término "ecología" designó primeramente a la ciencia de las interacciones entre los organismos y su "medio"; después asumió el sentido militante de una protección de la Tierra, es decir, de la naturaleza entendida como medio ambiente y de la habitación entendida como hábitat.

¹ Éditions Manicius, Paris, 2019. Edición de Didier Laroque. Conferencia pronunciada en la Escuela Superior de Arte y Diseño de Orleans el 14 de febrero de 2018, invitado por Didier Laroque. Lo que va entre corchetes [] es del traductor. Cuando los usa el autor, se reemplazan por llaves { }.

² Graduado de la Escuela Normal Superior, catedrático de filosofía y profesor emérito de la Universidad de Bretaña Occidental, Pascal David es traductor de Schelling, Nietzsche, Brentano, Heidegger, Jaspers, Reinhardt, Gadamer, Lohmann, Walter F. Otto, Hannah Arendt, Medard Boss, entre otros. Es autor de *Schelling. De l'absolu à l'histoire*, (PUF, 1998), *Heidegger et le judaïsme : Le nom et le nombre* (Le Cerf, 2015) y traductor de Heidegger, *Réflexions VII-XI (Cahiers noirs, Gallimard, 2018)*. Ha participado en el *Vocabulaire européen des philosophies* (Éd. du Seuil/Le Robert).

³ E-mail: joaceved@u.uchile.cl; Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2634-4368>.

Tradutor
Jorge Acevedo Guerra
Toledo, v. 8, n.º 2 (2025) p. 194-219

El pensamiento actual de la ecología juzga que el desarrollo incontrolado de la técnica es la causa de las desgracias del mundo, pero no contempla, en el fondo, otro remedio que un nuevo uso de esta misma técnica. En otras palabras, una encubierta obstinación en defender lo que pretende combatir.

En este ensayo se trata de cuestionar los presupuestos de la ecología, particularmente a la luz de los análisis de Marx y Heidegger. Preguntamos: ¿Es la Tierra reducible a un planeta, la naturaleza a un medio ambiente, la habitación a un hábitat?

Esta conferencia tiene como punto de partida el seminario que dirigí en el Colegio de Morelos de Cuernavaca en México, en octubre de 2017, sobre el tema del habitar poéticamente esta tierra, aunque profundamente modificada ahora, en la versión francesa, con numerosos nuevos desarrollos y considerablemente ampliada para la presente edición.

INTRODUCCIÓN

Se trata de poner en perspectiva la ecología, considerada ahora, de una manera que no se acostumbra, desde el punto de vista de la filosofía.

Nuestro propósito tiene la modesta ambición de *comenzar* a estudiar una cuestión raramente abordada, por no decir nunca abordada: ¿Escapa la ecología a la técnica? ¿Puede escaparse del reino [règne] de la técnica? O: ¿en qué medida la ecología, tan presente hoy día, y con razón, permite evitar verdaderamente el reinado de la técnica (moderna), pretendiendo al menos “limitar los daños”, teniendo por objetivo declarado la “salvación del planeta” y también, de esta manera, algo más que accesoriamente, la sobrevivencia de una especie que resulta ser precisamente la nuestra. A menos que haya que decir, más prudentemente – pero eso también muestra la magnitud del desastre no solamente anunciado sino en curso o ya sobrevenido – que se tiene por objetivo el menor deterioro de éste, “el planeta”, o de lo que queda de él.

Nuestra ambición se considera modesta en esto: no aborda, ciertamente, la cuestión de la ecología sino bajo cierto enfoque, a saber, el de los *presupuestos* filosóficos, que siguen siendo siempre o la mayoría de las veces no interrogados y, más aún, sin dilucidar. O, para plantear la misma cuestión en otros términos: ¿en qué medida la ecología no permanece tributaria, aunque fuera sin su conocimiento, de una concepción del mundo que comparte con su adversario o enemigo jurado: el reino ciego, incondicional y devastador, tecnocrático de la técnica o de lo que se llama aún hoy las tecno-ciencias, a saber, precisamente una concepción técnica del mundo, esa concepción mecánica del universo que se impone a partir de 1600 (para redondear) con Galileo, Descartes y Huygens, como lo ha subrayado felizmente el filósofo español Ortega y Gasset en sus lecciones dadas en 1933 en la Universidad de Salamanca sobre la técnica.

Bajo el título *¿Qué es la técnica?*, esas conferencias fueron publicadas en 1935 con el título *Meditación de la técnica*⁴. En su juventud, Ortega y Gasset estudió en Marburgo y en Berlín. Mucho más tarde, en agosto de 1951, tendrá lugar su primer encuentro con Heidegger, del cual éste ha dejado un testimonio conmovedor en 1955⁵. La *Meditación de la técnica* de Ortega y Gasset no debe pues estrictamente nada, si no al pensamiento de Heidegger que tenía en muy alta estima y que contribuyó grandemente a difundir en el mundo de habla hispana, sí al menos a la famosa conferencia de 1953 de Heidegger traducida al francés con el título “La question de la technique”⁶.

Aviso preliminar al lector: todo lo que se encuentre dicho aquí acerca de la ecología, inclusive con una distancia crítica, nunca está dicho *contra* ella sino siempre en *pro* de ella, o en su favor.

Comencemos, pues, por decir algunas palabras en homenaje al filósofo español.

La tesis mayor, inclusive monumental de Ortega y Gasset, es la siguiente: no hay hombre sin técnica. Pero va en contra de la tendencia de nuestra época que considera que “todo lo demás” {= anterior a la técnica moderna, anterior, pues, a 1600} “fue sólo torpe rudimento y balbuceo”⁷; dicho de otra manera, un vago prelude todavía pobremente esbozado. Se esfuerza en “destacar lo que la técnica actual {= moderna} tiene de peculiar”⁸, tal como ella “enlaza con Galileo, Descartes, Huygens; en suma, con los creadores de la interpretación mecánica del universo”⁹. Subraya mucho antes que Heidegger, en una observación hecha como al pasar pero que es no es menor sino de una importancia decisiva, la dimensión propiamente *especulativa* de la técnica en lo que tiene de específicamente moderna: “Galileo joven no está en la Universidad, sino en los arsenales de Venecia, entre grúas y cabrestantes. *Allí se forma su mente*”¹⁰. Comprendamos, pues, que los arsenales de Venecia fueron la verdadera universidad de Galileo.

196

⁴ Traducción francesa de David Uzal, *Méditation sur la technique*, Allia, 2017. [*Meditación de la técnica. Obras Completas* vol. V, Fundación J.O.G. / Ed. Taurus, Madrid, 2006, p. 551-605. / Otra versión: “*Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración*”, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015. Ed. crítica de Antonio Diéguez Lucena y Javier Zamora Bonilla. Contiene “En torno al ‘Coloquio de Darmstadt, 1951’, donde hay referencias a Heidegger].

⁵ Cf. M. Heidegger, “*Begegnungen mit Ortega y Gasset*”; en *Edición integral (Gesamtausgabe)*, tomo 13, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt, Klostermann, 1983, p. 127-129. La traducción francesa, *Rencontres avec Ortega y Gasset*, debida a Hubert Carron, se encuentra en la revista *Commentaire* n° 128, invierno de 2009-2010, p. 918 [“Encuentros con Ortega y Gasset”; *Revista de Filosofía* vol. 21, Santiago de Chile, 1983, p. 141-142].

⁶ En: M. Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958; p. 9-48; trad. de André Préau [“Die Frage nach der Technik”; en *Edición integral (Gesamtausgabe)*, tomo 7, *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt, Klostermann, 2000, p. 5-36. / “La pregunta por la técnica”; en *Filosofía, ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2019; trad. de Francisco Soler Grima].

⁷ [O.C. V, 587] Trad. fr., p. 91.

⁸ [Ibid.] Trad. fr., p. 92.

⁹ [Ibid., p. 574] Trad. fr., p. 63.

¹⁰ [Ibid., p. 602]. Trad. fr., p. 118. La cursiva es nuestra.

Traductor

Jorge Acevedo Guerra

Toledo, v. 8, n°2 (2025) p. 194-219

Mutatis mutandis, los arsenales de Venecia fueron respecto de Galileo lo que pronto será para Descartes la *Kalverstraat* de Ámsterdam, o “rue des Bouchers”, donde podrá obtener en la carnicería de la esquina el material necesario para sus disecciones. De ahí su carta a Mersenne del 13 de noviembre de 1639:

He estado un invierno en Ámsterdam, donde iba casi cada día a la casa de un carnicero para verlo matar los animales, y hacía traer de allí a mi casa las partes que quería diseccionar con más detenimiento [...]¹¹.

Como los arsenales de Venecia a Galileo, el corazón o las vísceras de los becerros parecen haber dejado pensativo a Descartes en su albergue. Y como lo escribirá Jean de La Fontaine en la segunda mitad del mismo siglo, en el que Descartes muere en Estocolmo el 11 de febrero de 1650, apenas habrá cruzado el umbral:

*Meditaba una liebre en su madriguera
(Porque ¿qué hacer en una madriguera, a menos que se medite?)¹²*

La ciencia matemática de la naturaleza, o física moderna, tronco común de diversas ciencias que Descartes pretende fundar, no ha nacido, pues, en los bancos de la universidad, sino que ha nacido en lo que en francés se ha denominado tan bien como *école buissonnière* [escuela de vida], gracias a caminatas, paseos, avistamientos, “lecciones prácticas” [“leçons de choses”], ensoñaciones tal vez.

“Lo que la técnica actual tiene de particular”, que busca lealmente despejar en su especificidad, Ortega lo llama, para mayor claridad, “tecnicismo”. Pero es más bien el colmo de la oscuridad lo que alcanza cuando escribe: “El tecnicismo moderno es totalmente distinto del {sic!} que ha actuado en todas las técnicas pretéritas”¹³. En otros términos, “tecnicismo” aspira a subrayar toda la *especificidad* de la técnica propia de la Era moderna [Temps nouveaux], pero ese mismo tecnicismo habría sido ya operante desde la noche de los tiempos o, al menos, desde el alba de la humanidad. Por tanto, *¿nihil novum sub sole*, nada nuevo bajo el sol? Eso se llama esquivar la cuestión.

Evidentemente, una contradicción tan tosca no se ha podido escapar a un autor de la envergadura de Ortega y Gasset. Ahí donde se encierra a sí mismo de esa manera en un atolladero, en una vía muerta, lo que se llamaría en castellano *un callejón sin salida*, intenta afrontar una cuestión de una dificultad formidable, a saber: ¿en qué la técnica [la technique] – que, por lo demás, no se llama así sino desde el siglo XVIII bajo la pluma de

¹¹ R. Descartes, edición Adam-Tannery {en lo que sigue, A.-T}, II, p. 621.

¹² J. de La Fontaine: “Le lièvre et les Grenouilles”, “La liebre y las ranas”, Fábula XIV del Segundo Libro de las *Fábulas*. En : *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1991, p. 89.

¹³ [O.C. V, p. 599]. Trad. fr., p. 114.

Diderot¹⁴ — constituye una *ruptura* con todo el saber-hacer, las habilidades, las artes, en el sentido de las “artes y oficios” de los que la humanidad ha dado muestras previamente? De manera más específica, me refiero a esa ruptura que Heidegger tematizará como tránsito de la *revelación, develamiento, desocultamiento* [révélateur] que era la *tékhnē* de los Antiguos¹⁵ — el arte de la navegación *haciendo aparecer* el ámbito sombrío e inquietante de Poseidón que es el mar como navegable — al *funcionamiento* [opératoire] en toda su eficiencia; del tránsito, digo, de la *producción* entendida como mostración o exhibición — “producir un documento”, “actuar sobre el escenario” [“se produire sur scène”], la “presentación del camello” [“production du chameau”] en Rabelais¹⁶ — a la misma *producción* pero entendida esta vez como fabricación, producción de mercancías, “modos de producción” (*Produktionsweisen*) analizados en *El Capital* de Marx. Tránsito de una producción a otra. En efecto, sin recubrir lo que los Antiguos llamaban con el nombre de *tékhnē*, la técnica moderna sigue siendo, no obstante, impensable sin ella, inclusive si pertenece a su esencia velar u ocultar tal proveniencia. La puesta en evidencia de la *tékhnē* antigua como modo de develamiento [dévoilement], como “reveladora” [“révélatrice”] se funda en la conferencia de 1953, “La pregunta por la técnica”, donde Heidegger, ni tecnólatra ni tecnófobo, interroga la técnica (moderna) en su relación con la antigua *tékhnē*, a la vez en su continuidad y en su ruptura, como tránsito de un modo de develamiento del ente a otro modo de develamiento que viene a eclipsar aquél que le precede. Para resumir: desde la revelación al funcionamiento, o desde un *saber-hacer* a que es esencialmente un saber a un *saber-hacer* que se quiere esencialmente un hacer.

Si la técnica es sólo un conjunto de medios al servicio de ciertos fines y la aplicación práctica de descubrimientos teóricos, dicho de otro modo, si se reduce en el fondo a algo “neutro” que el hombre tendría bajo control y del que podría hacer buen o mal uso — se habrá reconocido ahí la concepción de la técnica que Heidegger llama “instrumental” —, entonces “la pregunta por la técnica” ha sido resuelta antes inclusive de haber sido planteada. Resuelta, o más bien, descartada, e inclusive esquivada. Esta concepción conocida como *instrumental*, que, a diferencia del pensamiento de Marx y el de Heidegger hace una diferencia sólo de grado entre *herramienta* [outil] y *máquina*, se queda atrapada en un vocabulario metafísico del que se abstiene de cuestionarse: las dos oposiciones muy

¹⁴ El término, primeramente, masculino, sin duda por influencia de la palabra *art* [arte], aparece en el *Salon* de 1867. “La técnica [le technique] de un pintor” designa entonces la parte material de su arte, por oposición a la estética, dicho de otro modo “el arte de pintar”. Diderot escribe: “Este pintor {Latour} (...) tiene el genio del técnico; es un operario [machiniste] maravilloso”.

¹⁵ Tomamos prestado el término *révélateur* [“revelación”, “desocultamiento”, “develación”], como sinónimo de “técnica” en el sentido griego del término, de Jean Beaufret: *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Paris, PUF, “Épiméthée”, 1984, p. 108 [“Al encuentro de Heidegger. Conversaciones con Frédéric de Towarnicki”, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas, 1987, trad. de Juan Luis Delmont].

¹⁶ *El tercer libro de las hazañas y dichos heroicos del noble Pantagruel*: “A la production du Chameau tous feurent effroyez & indignez...” [“Cuando se presentó el Camello, todo el mundo se horrorizó e indignó...”]

discutibles (y por lo demás desconocidas por los Griegos mismos) sobre las que se funda indolentemente, entre medios y fines por una parte, y por otra parte, entre teoría y práctica (por medio de la cual son comprendidas de hecho *contemplación* y *acción*). Los “medios” no son en efecto para los Antiguos sino lo que el fin requiere como todas esas etapas necesarias para su realización ya en curso de encaminamiento; el latín dice: *ea quae sunt ad finem*, no son disociables del fin que tienen en vista, que *son* ya en parte, hacia el que hacen camino. En cuanto a la “teoría”, no es para Aristóteles, según la *Ética a Nicómaco*, sino el modo más alto que tiene el ser humano para realizarse y de estar en acto y de estar ocurriendo [s’accomplir et d’être en œuvre et à l’œuvre]; por tanto, la más alta *praxis*, lo que hace de la filosofía la culminación de la existencia humana. La visión corriente de la técnica, llamada instrumental por Heidegger, reposa sobre dos pseudo-oposiciones de miras estrechas. Por eso, sin duda, se abstiene de cuestionarlas más a fondo. Se prefiere mantenerse ahí.

¿Qué conviene retener para nuestro propósito? Galileo como Descartes se interesan en los “artefactos” [“engins”]. Los especialistas de los artefactos se llaman hoy día *ingenieros* [ingénieurs]. A esos artefactos los llamamos hoy día también *máquinas*. La máquina ha tomado el relevo de la herramienta en lo que Marx llama (es inclusive un capítulo decisivo del *Capital*) “el maquinismo y la gran industria”. El mundo técnico es un mundo de máquinas. De ahí la tentación de afirmar, como se lo hace irreflexivamente tan a menudo, que vivimos en un mundo técnico porque vivimos en un mundo de máquinas —las que se definen como todos esos instrumentos destinados a transmitir el movimiento. A los ojos de Descartes¹⁷, un molino es una máquina, considerando que convierte una energía hidráulica (o eólica) en una energía cinética. Heidegger, por el contrario, opondrá el molino, en su conferencia “La pregunta por la técnica” de 1953, a la usina mareomotriz en el Rin —“tapiando” el Rin más bien que instalándose en él— la que, a diferencia del molino, persigue la acumulación de energía en su explotación de recursos naturales, esto es, de cierto *stock* disponible¹⁸. Sería preciso invertir la proposición anterior, tal como nos invita todo el pensamiento de Heidegger, y decir más bien: vivimos en un mundo de máquinas porque vivimos en un mundo técnico.

¹⁷ R. Descartes, *Le Monde. Traité de l’Homme*, A.-T., t. XI, p. 120: “Vemos relojes, fuentes artificiales, molinos y otras máquinas semejantes {la cursiva es nuestra} que, aunque hayan sido hechas sólo por los hombres, no dejan de tener la capacidad de moverse por sí mismas de muchas y distintas maneras...” [*Tratado del Hombre*; en Descartes, Ed. Gredos (Biblioteca de Grandes Pensadores), Madrid, 2011, p. 675; trad. de Ana Gómez Rabal].

¹⁸ M. Heidegger, *Essais et conférences*, ed. cit., p. 20: “Sus aspas [= las del viejo molino de viento] giran ciertamente en el viento y quedan entregadas inmediatamente a su soplar. Pero el molino de viento no extrae la energía de la corriente atmosférica con miras a su acumulación”. [“Ses ailes [= celles du « vieux moulin à vent »] tournent bien au vent et sont livrées directement à son souffle. Mais le moulin à vent n’exploite pas l’énergie du courant atmosphérique en vue de son accumulation”]. La traducción francesa citada comete aquí un grave contrasentido que, lamentablemente, no podemos dejar de mencionar, traduciendo: “Mais si le moulin à vent met à notre disposition l’énergie de l’air en mouvement {Heidegger sostiene precisamente lo contrario}, ce n’est pas pour l’accumuler”. Frase original: *Die Windmühle erschließt aber nicht Energien der Luftströmung, um sie zu speichern*.

Como hemos visto, Galileo no frecuenta la universidad, y sin duda tampoco frecuenta asiduamente la biblioteca. Más bien, como pronto Descartes, recorrió *el gran libro del mundo*, del que dijo en 1623 que estaba escrito en *lenguaje matemático*. Estamos ya aquí en el dominio de la pura *ficción*. Es como decir, en efecto, con la sana ironía y la insolencia de Antonio Machado, que la *Eneida* de Virgilio no está de hecho escrita en latín sino en esperanto¹⁹. Sea como sea, algunos años atrás, en 1620, el *Mayflower*, llevando a bordo a los *Pilgrins fathers* [*Padres peregrinos*], partió de Plymouth, poniéndose en contacto con el Nuevo Mundo. En enero de 1619, Descartes anotó para él mismo²⁰ que se aprestaba a entrar en escena, la del teatro del mundo, *theatrum mundi*. Y que avanzaba enmascarado, *larvatus*. *The whole world is a stage* [*El mundo entero es un escenario*]²¹. “Todo lo que es profundo ama la máscara”, dirá Nietzsche²². Y ahí es donde comienza nuestro mundo, el descubrimiento, presentido mucho antes por su compatriota de Pisa Fibonacci²³ de los arcanos de la naturaleza, el advenimiento, del que Descartes será el verdadero fundador, de la física moderna como ciencia matemática de la naturaleza. Porque aun cuando Galileo “ha construido sin fundamentos”, no obstante “rompió el hielo” a los ojos mismos de Descartes. Descartes es, ciertamente, como dirá Hegel, el Cristóbal Colón de la filosofía moderna.

Verdad barroca, sin duda, donde triunfa el *artificio*, donde en todo caso la apariencia quiere ser más verdadera que la naturaleza cuando la naturaleza ya es un espectáculo o puesta en escena por algún *deus ex machina*. Visiblemente, Descartes ha leído a Cervantes, el *Quijote*, pero también las *Novelas ejemplares*; de ahí la alusión en la *Primera Meditación* a esos insensatos que imaginan tener un cuerpo de vidrio, como en la novela de Cervantes “El licenciado vidriera”. Con completa seguridad, se podría evocar aquí a Pedro Calderón de la Barca, cabal contemporáneo de Descartes, y su célebre *la vida es sueño*²⁴, elemento que baña toda la *Primera Meditación* de Descartes. En resumen, no nos parece posible interpretar a Descartes sin tomar en cuenta esta dimensión barroca ilustrada por sus contemporáneos Corneille, Pierre de Marbeuf y Rotrou, por no mencionar sino a ellos. Pero de todo esto, ¿qué retener para nuestro propósito?

La ecología, científicamente fundada sobre el impulso del darwinismo, forma parte en el fondo, como nueva ciencia, de las ramas del árbol de la filosofía que Descartes diseñó

200

¹⁹ A. Machado, *Juan de Mairena*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 288.

²⁰ R. Descartes, {*Cogitationes privatae*}, en: A.-T., X, 213.

²¹ [Shakespeare, *Como gustéis*, Acto II, Escena VII, línea 139].

²² F. Nietzsche, *Genealogie de la morale*, I, 40 [*Más allá del bien y del mal*, Alianza Ed., Madrid, 1972, II, 40, p. 65; trad. de Andrés Sánchez Pascual].

²³ Gran matemático italiano del siglo XIII, considerado a menudo como el más grande matemático de la Edad Media. La “secuencia de Fibonacci” es una serie en la que cada elemento resulta de la suma de los dos precedentes: 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, etc. Ahora bien, esta secuencia está ligada con la estructura del Universo, de los vegetales (rosas, girasoles), colas de los cometas, con el famoso número áureo.

²⁴ [En castellano en el original].

Traductor

Jorge Acevedo Guerra

Toledo, v. 8, n.º 2 (2025) p. 194-219

hacia el fin de su vida, en 1647, cuyas raíces son la filosofía, el tronco la física y las ramas que salen de este tronco las diversas ciencias, de las que las tres principales son la medicina, la mecánica y la moral²⁵. Desde 1650 han aparecido numerosas ramificaciones, salidas todas de ese “tronco común” que es la física moderna como ciencia matemática de la naturaleza; sería fastidioso enumerar todas las especialidades médicas aparecidas desde entonces, como otras tantas ramificaciones de la rama medicina – en el sentido en que hoy día se dice familiarmente, siguiendo la metáfora de la arborescencia, “¿en qué rama [branche] trabaja usted?” – e inclusive numerosas otras ramas, de las que nos contentamos con señalar: psicología, sociología (que Augusto Comte definía como “física social”, por tanto deliberadamente heredera del “tronco común”), psicoanálisis, lingüística, etnología, antropología, sin olvidar la ecología. Se trata en cada caso de reconstruir el mundo según cierto modelo considerado como heurístico – por ejemplo, hacer como que el cuerpo fuera una máquina con la finalidad de progresar tanto en su conocimiento y curación de sus dolencias como en la prolongación de su longevidad. Toda esta construcción o reconstrucción se elabora como una puesta en escena que hace del “mundo” un nuevo teatro, puesta en escena, ella misma, que resulta de una vagancia, de un deambular, de un sueño que hoy ha llegado a ser realidad. Pero que este sueño puede también transformarse en una pesadilla, precisamente está ahí la ecología para recordárnoslo.

A la vagancia del joven Galileo en los arsenales de Venecia, entre grúas y cabrestantes, corresponde la de Descartes en Ámsterdam, como lo testimonia este pasaje alucinante de una carta que le dirigió a Guez de Balzac, con fecha 5 de mayo de 1631:

Voy a pasear todos los días entre el desorden de una gran ciudad, con tanto tiempo libre y tranquilidad como podríais hacerlo en vuestras calles, y yo considero a los hombres que veo de igual manera como consideraría a los árboles que se encuentran en vuestras forestas, o a los animales que allí pastan. El mismo sonido de su alboroto no interrumpe mis ensoñaciones más de lo que haría el sonido de algún arroyo²⁶.

Vistos desde un balcón, los paseantes no son después de todo sino *pileos & vestes*, sombreros y capas. “... ¿qué veo desde esta ventana, sino sombreros y capas que pueden cubrir espectros u hombres ficticios que no se mueven sino por resortes [= autómatas]?”, pregunta la *Segunda Meditación* de Descartes en la traducción muy libre del duque de

²⁵ R. Descartes, A.-T. IX-2, 14. [*Los principios de la filosofía*, Alianza Ed. y RBA Coleccionables, Madrid y Barcelona, 1995, 2002, p. 15 en la edición RBA; trad. de Guillermo Quintás].

²⁶ “[...] e vais me promener tous les jours parmi la confusion d’un grand peuple, avec autant de liberté et de repos que vous sauriez faire dans vos allées, et je n’y considère pas autrement les hommes que j’y vois, que je ferais les arbres qui se rencontrent en vos forêts, ou les animaux qui y paissent. Le bruit même de leur tracas n’interrompt pas plus mes rêveries que ferait celui de quelque ruisseau”. Ibid., A.-T., I, 203.

Luynes²⁷. Hay en Descartes toda una teoría de la percepción –pero bien distante de una fenomenología de la percepción– relativa a las “percepciones con las que nos informamos respecto de los objetos que están fuera de nosotros”. Resumamos diciendo que para Descartes no vemos una llama ni oímos una campana, sino que vemos *la luz* de una llama y oímos *el sonido* de una campana, mientras que para Heidegger la percepción no es pantalla sino puesta en presencia de la cosa misma; no oímos el ruido de un vehículo, sino un vehículo pasando por la calle, e inclusive un *Mercedes* o un *Adler*²⁸. Como si para Descartes los hombres tendrían que ser enteramente *deshumanizados*, las cosas enteramente *decosificadas* como otros tantos “objetos fuera de nosotros” a los que referimos las sensaciones o percepciones que tenemos de ellos, para asumir su nuevo estatus: el de objetos. Es conocido el célebre pasaje de la *Segunda Meditación* donde un pedazo de cera se encuentra finalmente reducido a no ser *nihil aliud quam extensum quid, flexibile, mutabile*, “nada más que algo extenso, flexible y cambiante”²⁹, digamos que el pedazo de cera finalmente = *x*. La cosa que era se encuentra así perfectamente *objetivada*. La naturaleza, más en general, ha llegado a ser, por su parte, el pedazo de cera de la ecología, como, en la etnología, un pueblo entre otros, e incluso el lenguaje, el de la lingüística. ¿Qué ha llegado a ser la naturaleza? Medio ambiente, ecosistema.

¿Y si el mundo que llamamos “moderno” hubiera nacido del vagabundeo de Galileo y de los “paseos” cotidianos y de los “ensueños” de Descartes a lo largo de los canales de Ámsterdam? *Mundus est fabula*, el mundo es una fábula. Nada más barroco. Galileo y Descartes, cada uno a su manera, fueron *caballeros andantes*³⁰, “caballeros errantes” [“chevaliers errants”], sabiendo muy bien, tanto el uno como el otro, a dónde iban, pero guardando para sí cada uno la forma de ir ahí. Porque, como lo ha dicho muy bien Henri Gouhier: “El descubrimiento del método no tiene nada de metódico. Se puede hacer todo a través del método, salvo procurárselo”³¹, contrariamente a lo que podría dejar entender la generalizada y pomposa denominación de hoy día de la *metodología*. El *sueño* de Galileo y de Descartes ha llegado a ser realidad. La ficción se ha concretizado en un mundo, un nuevo mundo, mundializado o globalizado [mondialisé ou globalisé] al día de hoy. Pero ¿sueño o pesadilla?

²⁷ *Ibid.*, A.-T., VII, 32. [*Meditaciones Metafísicas*, Ed. Alfaguara, Madrid, 1977, p. 29; trad. de Vidal Peña].

²⁸ M. Heidegger, *Chemins...*, Paris, Gallimard, 1962, p. 24.

²⁹ R. Descartes, A.-T. VII, 31 [*Meditaciones Metafísicas*, ed. cit., p. 28].

³⁰ [En castellano en el original].

³¹ H. Gouhier, *Descartes. Essais*, Paris, Vrin, 1949, p. 76.

¿QUÉ ES LA ECOLOGÍA?

Se entiende por “ecología” un conjunto coherente de *preconizaciones*, de medidas urgentes que hay que tomar frente a la destrucción y devastación en curso del planeta. Y esto en un triple nivel: intelectual, militante y político.

Intelectual: la ecología es primeramente el fruto de una *reflexión*, cuya necesidad e inclusive urgencia han terminado por imponerse. En este sentido se inscribe en el ámbito *teórico*, abierto por definición a la discusión, al diálogo, al intercambio de puntos de vista. Aunque se lo haya olvidado por completo, el término “ecología” se debe a cierto Ernst Heinrich Haeckel (1843-1919), biólogo y zoólogo alemán del siglo XIX que contribuyó a hacer conocer y popularizar la obra de Darwin en Alemania. Este mismo Haeckel habría entonces forjado, en 1866, el término “ecología” (en alemán, *Ökologie*), entonces un neologismo, derivado del griego *oikos*, “casa”, “morada” la famosa “mansión” [“manoir”] de Ulises, como en “economía” en el sentido de eso que Montaigne llamaba “mesnagerie” (“menagerie”), a saber, la economía *doméstica*, y del sufijo *-logie*, que en esta ocasión tendría que poder escribirse *logis*. No olvidemos que la ecología es primero y ante todo una *ciencia*, nacida en el cruce de la zoología y la biología, se basa en fundamentos *científicos* y no prioritariamente en consideraciones de orden político. En su calidad de ciencia fundada por un académico universitario alemán, se define como la ciencia que estudia los *entornos* [*milieux*] donde viven los seres vivos.

Que Haekel, padre fundador de la ecología, haya querido promover y difundir la obra de Darwin convirtiéndose en su portavoz y discípulo, invita a interrogarse sobre las preconcepciones filosóficas de la doctrina del autor (tan desacreditado por Nietzsche) de *El origen de las especies* (publicado en Londres en 1859 con el título más completo: *On the Origin of Species by means of natural selection / Sur l'origine des espèces par le moyen de la sélection naturelle / El Origen de las Especies por medio de la Selección Natural*, a menudo reducido a una doctrina de la “evolución” no menos dogmática y cientificista que el “creacionismo” (*creacionismo vs. evolución*) aferrada al *sensus literalis* de la Escritura a la que se opondrá con ligereza haciendo del Génesis un tratado de biología.

Acerca de esta cuestión se puede consultar fructuosamente la obra de Étienne Gilson *De Aristóteles a Darwin y vuelta* (sin descuidar la segunda parte del título ni haciendo oídos sordos de él: *y vuelta*, o sea, de Darwin a Aristóteles, de lo cual inclusive hay mucho más que aprender filosóficamente que de Darwin, nuevo santo laico de nuestra época, cuyas burdas tesis son hoy día enseñadas en nuestros establecimientos escolares como nueva “palabra del evangelio” o nuevo “catecismo”: ¡a lo que debemos atenernos ahora!), especialmente esta dos preciosas advertencias: “Evolución ha

prestado sobre todo el servicio de enmascarar la ausencia de una idea”, y: “una negación científica de lo religioso no tiene sentido”³². No olvidemos, tampoco, al teólogo

³² É. Gilson : *D'Aristote à Darwin et retour*, Paris, Vrin, 1971, p. 144 y p. 123 respectivamente. [*De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*, Ediciones de la Universidad de Navarra S. A. (EUNSA), Pamplona, 1980; trad. de Alberto Clavería].

fallido en Darwin: “su posición es anti-teológica, por tanto, teológica”³³. El gran medievalista que fue Étienne Gilson supo mostrar a su debido tiempo la asombrosa *vacuidad* filosófica del propósito científico de Darwin, en el cual, por otro lado, Nietzsche veía “una filosofía para mozos de carnicería [garçons bouchers]”³⁴. Que el hombre descienda del mono o del pez, eso no tiene nada que ver con lo que estamos tratando aquí. Pero ¿qué hay del ser humano en el hombre? Esta pregunta, inclusive, no parece haber tocado ni ligeramente a Darwin. ¿Es decir que, *vía* Haeckel, la ecología seguiría estando prisionera de cierto dogmatismo científicista heredado de Darwin?

La determinación sonambúlica de la naturaleza como “medio ambiente” [“environnement”] –sonambúlica en tanto es considerada comprensible de suyo, de tal modo que no es necesario abrir los ojos de ahí en adelante– ¿podría como tal ser cuestionada en sus supuestos, como lo veremos a la luz de los análisis de Marx y de los de Heidegger? ¿O ya no hay lugar para el debate? ¿Tiene necesidad la ecología de la filosofía? Preferimos dejar esta pregunta en suspenso por el momento.

Militante: la ecología es también una *lucha* dedicada a hacer frente a la devastación en curso del planeta, y una lucha que puede parecer titánica frente a la amplitud de los daños ocasionados en curso de consumación y, sobre todo, tan lamentable como pueda ser, todavía por venir. Esta lucha va a contracorriente del desarrollo industrial exponencial de las sociedades modernas, de la explotación desenfrenada de los recursos naturales del planeta, del crecimiento a todo precio, del “siempre más”, del “cada vez más”, del gigantismo, según la ecuación “más = mejor”, del titánico *Titanic* en 1912 a las Torres gemelas en 2001, de un naufragio a un descalabro. Esta lucha hoy día vital consiste en el rechazo de la irresponsabilidad que ha prevalecido durante tanto tiempo, expresada en la fórmula bien conocida puesta por Dostoievsky en boca del padre de los hermanos Karamazov: “après moi, le déluge!”³⁵ [“¡después de mí, el diluvio!”]. Es en esto precisamente que el “padre” en cuestión *no es* un “padre”, ni asume ninguna *paternitas* digna de ese nombre, “porque no basta engendrar para ser padre, es preciso todavía merecer ese título”³⁶. Pero después del diluvio están Noé y sus hijos.

La ironía de la situación consiste, sin embargo, en que la ecología militante, para hacerse conocer y reconocer, para ver a sus responsables acceder a cargos políticos, debe usar bien medios de comunicación habituales, a saber, prospectos, afiches, etc. —y con

³³ É. Gilson : *Linguistique et philosophie*, Paris, Vrin, 1969, p. 113.

³⁴ [*Fragmento 12*, verano-fin de septiembre de 1875; en *Fragmentos Póstumos 1875-1882*, Vol. II, Tecnos, Madrid, 2008, p. 214, trad. de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza].

³⁵ F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, Paris, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, 1952, p. 725. En francés en el original. Esta frase ha podido ser atribuida a Luis XV. [Fiódor M. Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, trad. y notas Fernando Otero y Marta Sánchez-Nieves Fernández — Marta Rebón (libro tercero), Ed. Alba, Barcelona, Edición en formato digital: 2013].

³⁶ F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, ed. cit., p. 776. Sobre la cuestión de la paternidad, remitimos, por supuesto, a los trabajos insoslayables de Pierre Legendre.

eso no puede luchar a su manera contra la deforestación de la Amazonía sino contribuyendo a la deforestación de la Amazonía al hacer funcionar las rotativas de la industria del papel para fabricar prospectos, deforestación de la que, por lo demás, soy yo mismo cómplice sometiendo a un editor el presente texto con la esperanza de que sea publicado. Como si una trampa se cerrara sobre nosotros al deber jugar el juego de un “sistema” para intentar desprenderse de él y dejar de estar sometido a él.

Política: el auge tan notable de la ecología desde hace unos cincuenta años está ligado, al menos en Francia, a mayo de 1968, con, entre otros eslóganes, el rechazo de la “sociedad de consumo” [“société de consommation”]. Una corriente que inicialmente fue muy minoritaria, recordémoslo, que a veces inclusive fue ridiculizada por el optimismo tan presumido como empedernido de los acaudalados que tenían por *credo* liberal el progreso, pero que va a terminar por imponerse en el escenario intelectual y político. Hasta el punto de que esta corriente por sí misma va a llegar a ser interpartidaria [transpartisan], no ya política en un sentido político-partidista del término, sino en el sentido de una preocupación por el bien común en un sentido cívico. “Preservación del planeta”, “protección del medioambiente”, “desarrollo sustentable”³⁷, “biodegradable”, creación o mantenimiento de “espacios verdes”, “calentamiento global” [“réchauffement climatique”], “capa de ozono” – todas estas expresiones, todos estos “temas de discusión” [“éléments de langage”] han entrado actualmente en el lenguaje corriente, en el que resuenan como otros tantos *sonidos de alarma*. Todas esas locuciones declaran una común preocupación respecto de la cual difícilmente se podría impugnar su legitimidad, por poco que se conceda alguna importancia a la “vida en común” de las generaciones actuales y venideras – a la cuestión en su versión popular: “¿qué mundo le vamos a dejar a nuestros hijos?” – es decir, a eso mismo, la “vida en común”, e inclusive la “buena vida en común”, que para Aristóteles definía el horizonte de la dimensión *política* de la existencia, e inclusive al “vivir” sin más. Lo que nos lleva muy violentamente de Aristóteles a Hobbes: ¿cómo sobrevivir?

No es de este lugar, dentro de los límites de nuestro propósito, ofrecer algo más que un atajo llamativo, a la luz de los brillantes análisis de Leo Strauss, de la historia de la filosofía política. A decir verdad, no hacemos aquí sino subrayar hasta qué punto la pregunta de Hobbes ha llegado a ser de una actualidad candente: ¿cómo sobrevivir? Pero también hasta qué punto esta pregunta ha cobrado un nuevo relieve, en el que sin duda Hobbes no pensó, el hecho de la aparición bajo la forma de un Estado mundial (*nuestro* monstruoso Leviatán), de un estado civil que ha llegado a ser una amenaza más grande que el estado de naturaleza para la supervivencia de la humanidad, como si, lejos de salir de ahí, entráramos en un *kingdom of darkness*, un “reino de tinieblas”.

³⁷ En inglés *sustainability*, en español *sostenibilidad*, en alemán *Nachhaltigkeit*. El término angloamericano (como también el español) tiene un trasfondo metafísico. Es el perseverar en el ser de Spinoza, la *self preservation* de Hobbes. Remontándonos más lejos, es la permanencia de la substancia en constante subsistencia, *id quod substat*.

Todas esas expresiones declaran sin tapujos las amenazas que gravitan sobre la especie humana, y el riesgo que corre ésta de su autodestrucción, pura y simple, a partir de sus propias acciones, pero dándose cuenta de ello cada vez menos. (Muchas especies han desaparecido, pero no por sus propias acciones, porque no se sabe que los dinosaurios, tan aterradores como hayan podido ser esos reptiles –de donde, por lo demás, su nombre– hayan programado su propia extinción). Por eso esas expresiones estereotipadas exigen ser examinadas con el mayor cuidado y sometidas a un cuestionamiento crítico más bien que asumidas indolentemente como obvias. Es decir, cuestionadas en cuanto a sus *presupuestos* y, por tanto, en cuanto a sus eventuales *límites*.

LOS LÍMITES ESTATUTARIOS DE LA ECOLOGÍA

Es evidente, en efecto, que nuestro medio ambiente se ha degradado considerablemente, no deja de degradarse, así como los “recursos naturales” –del golfo de México, de la Amazonía, del golfo pérsico o de otros lugares– no son “inagotables”; dicho en breve, la tierra ya no gira muy bien. El reino [règne] de la técnica (moderna) ha tomado cada vez más resueltamente el giro y la faz –a menos que esto refiera más bien a la mueca de la “sociedad de consumo” – de la carrera desenfundada hacia el progreso. Progreso del que se repite hasta la saciedad, con maravillada beatería, así como con fatalismo, que no se detiene. “No se detiene el progreso” [“On n’arrête pas le progrès”], hace decir Flaubert al farmacéutico Monsieur Homais en *Madame Bovary*. No se le detiene, es decir, no se puede ponerle término o un freno (en buen francés: le *stopper* [pararlo]), tan incontenible sería, de no ser por la buena razón de que ha sido *detenido* [arrêté] de una vez por todas, es decir, *decidido* por una decisión verdaderamente metafísica y específica de la Era moderna, en el sentido no de un modesto “decreto municipal”, sino de un *decreto mundial* [arrêté mundial: decreto planetario]. Si se afirma que el progreso no puede detenerse, es porque se ha detenido de una vez por todas como algo a lo que no se puede regresar. Decisión verdaderamente metafísica en tanto que los “frutos del progreso” son aquellos que llevan las ramas del árbol de la filosofía, definiendo el progreso el movimiento mismo por el cual las ramas del árbol se emancipan del tronco que proviene de las raíces, es decir, de la metafísica. Óptica de nuestra época, el progreso es también el prisma ingenuo a través del cual ésta ve las épocas anteriores, haciendo de la Edad Media un progreso respecto de la Antigüedad, y de los novísimos tiempos un progreso respecto de la Edad Media. Tal progresismo deja atónito, inclusive en la “mala novela” que hace del desembarco en la luna un presunto “paso de gigantes para la humanidad”. El progreso es pues lo que nuestra época ha detenido y en lo cual ella se detiene; siendo tal “detención”, por lo demás, según Bossuet, la definición misma de la palabra época, que proviene de una palabra griega “que significa detenerse; porque allí se para a fin de

considerar como desde un lugar de reposo, todo lo que antes o después ha sucedido”³⁸. ¿Y si el verdadero progreso consistiera en renunciar a la idea misma de progreso?

El mundo técnico, que es cada vez más el nuestro, ha tomado también la faz del crecimiento cueste lo que cueste, que degrada y poluciona sin escrúpulo el medio ambiente, lo saquea, lo asfixia. La ecología, por el contrario, milita a favor de la protección del medio ambiente [environnement], es decir, de aquello que constituye un entorno [milieu] natural para las especies vivientes. Un *entorno* natural, pero también un entorno *natural*.

Bien. Pero, preguntamos, ¿con qué derecho se reduce la naturaleza a un medio ambiente, inclusive si éste es lo que nos rodea? El medio ambiente, muy apreciado por la ecología, es lo que rodea al hombre (a los hombres), lo que lo circunda [l’*environne*], constituyendo el “entorno”, el “ecosistema”. Se trata de la naturaleza vista únicamente en referencia al hombre, exclusivo y único punto de mira. El hombre de los derechos humanos [droits de l’*homme*], del humanismo, de las ciencias humanas. El hombre, siempre el hombre. “¡El hombre, con toda seguridad! ¿Y qué más si él no estuviera ahí?”, preguntaba hace poco, no sin ironía, Julien Gracq³⁹. El “ombligo del mundo” ya no es Delfos, sino el hombre. O como lo decía el mismo Marx en 1843: “El hombre es para sí mismo su propio sol”⁴⁰. En este sentido la ecología es efectivamente *un humanismo*: proteger la naturaleza, porque el medio ambiente al cual se reduce en el fondo es proteger a la especie humana y asegurar las condiciones de su supervivencia. Por lo tanto: Protejamos el medio ambiente / *Save our environment* / *Cuidemos nuestro medio ambiente*⁴¹, nuevo eslogan o artículo de catecismo de la globalización que pretende ser justa, en regla con el “principio de responsabilidad”. La ecología es caridad bien entendida. Pero reducir la naturaleza a un simple medio ambiente, *como si ella estuviera ahí sólo para nosotros*, es ser ya enteramente tributario de una visión técnica del mundo. La Bella durmiente del Bosque no está dormida en un “espacio verde”⁴², sino en un Bosque más propicio, sin duda, para el “príncipe azul”.

Cuando el poeta⁴³ nos dice: “*Mas aquí está invitándote la natura que te ama*”, es evidente que el término “naturaleza” no podría sustituirse por el de “medio ambiente”.

³⁸ Bossuet, *Discours sur l’histoire universelle. Dessein général*, Paris, Mabre-Cramoisy, 1681, p. 5 [Bossuet, *Discurso sobre la historia universal*, Barcelona, 1852, trad. de Andrés de Salcedo, p. 5. Edición digital (epub) : Clásicos de Historia, 2015. Conversión (pdf) : FS, 2019].

³⁹ J. Gracq, *Entretiens*, Paris, José Corti, 2002, p. 158. [Julien Gracq, *Entrevistas*, Ed. Shangrila, Valencia, España, 2022, trad. de Manuel Arranz].

⁴⁰ K. Marx, *Contributions à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. M. Simon, Paris, Aubier Montaigne, 1971, p. 54.

⁴¹ [En castellano en el original].

⁴² Acerca de esta locución, “espacio verde”, cuya incongruencia no escapó a Heidegger, véase, M. Heidegger, *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 303-304. [M. Heidegger, “Seminario de Le Thor 1969”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, ed. cit., p. 218-219, trad. de María Teresa Poupin Oissel].

⁴³ A. de Lamartine, en el poema titulado “Le Vallon” de sus *Meditaciones poéticas*. [A. de Lamartine, “El Valle”, en *Antología poética*, digitalizada por Librodot / Miguel A. García Peinado, “Lamartine y el sentimiento de la naturaleza

El medio ambiente ni nos invita ni nos ama –nos circunda. Pero, se dirá no sin razón, que esta visión romántica del mundo está superada desde hace ya mucho tiempo. Los animales que pastan en nuestras forestas, evocados por Descartes, viven actualmente en hilera [en batterie] dentro del actual proceso de *cuotas de producción lechera*. Incluso sucede que sean alimentados con sedimentos de depuradora [boues d'épuration], teniendo entre otras consecuencias una encefalitis esponjiforme bovina o *mad cow disease* [enfermedad de las vacas locas], la cual, a su vez, repercutió sobre la “cadena alimentaria”. Todo esto no ocurre sin relación con cierto “modo de producción” larga y profundamente analizado por Marx; por tanto, con el modo de producción o régimen capitalista. Pero en Marx se encuentra también un análisis estrictamente filosófico de la *naturaleza*, la que es irreductible precisamente a un simple medio ambiente. Marx ¿crítico *avant la lettre* [adelantado] de la ecología?

MARX

Marx, en efecto, ha podido denominar la naturaleza como “el cuerpo inorgánico [non-organique] del hombre”. Este tema se encuentra ampliamente desarrollado y organizado en los *Manuscritos de 1844*.

208

La naturaleza, es decir la naturaleza que no es ella misma el cuerpo humano, es el *cuerpo inorgánico* del hombre. El hombre vive de la naturaleza significa: la naturaleza es su propio *cuerpo* con el que debe mantener un proceso constante para no morir. Decir que la vida física e intelectual del hombre está indisolublemente ligada a la naturaleza no significa otra cosa que la naturaleza está ligada indisolublemente con ella misma, porque el hombre es una parte de la naturaleza⁴⁴.

Se nota el acento puesto por Marx sobre el adverbio “indisolublemente”, a través del que Hegel caracteriza la “vida”, concepto esencial del pensamiento hegeliano desde la época de Fráncfort. La “vida” se opone al entendimiento separador, que compartimenta, que fija y congela, ella fluidifica o, como diría Marx reeditando el mito de Anfión, “canta a los elementos petrificados su melodía”⁴⁵.

en cuatro poemas traducidos: *Le Lac, Isolement, Le Vallon, L'automne*, *Revista de Filología Francesa*, 10, Serv. Publicaciones Universidad Complutense, Madrid, 1996, p. 113.].

⁴⁴ K. Marx, *Manuscritos de 1844*, Primer Manuscrito, trad. de E. Bottigelli, Paris, Ediciones Sociales, 1972, p. 62. [K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Ed. Colihue, Buenos Aires, 2015, p. 112, trad. de Miguel Vedda, Fernanda Aren y Silvina Rotemberg]. Recordemos que estos famosos textos llamados “de juventud”, cuya importancia filosófica no podría, sin embargo, ser sobreestimada, no han sido publicados sino en 1932. Lenin, muerto en 1924, no ha podido, pues, conocerlos. Así, el “marxismo-leninismo” se ha constituido en la ignorancia de una parte esencial de la obra de Marx.

⁴⁵ K. Marx, *Contributions...*, trad. cit. (modificada), p. 62-63.,

Traductor

Jorge Acevedo Guerra

Toledo, v. 8, n.º 2 (2025) p. 194-219

Ser genérico, el hombre, según Marx, se inscribe pues en la naturaleza, pero también es el ser, el único, que, lejos de contentarse con inscribirse en ella, la enfrenta, la convierte en su “objeto” (su oponente [son vis-à-vis]) y se muestra capaz de transformarla. Transformando la naturaleza mediante su “actividad vital consciente”, que lo diferencia radicalmente del animal, el hombre se transforma a sí mismo, se arranca de la naturaleza y con ello, mediante esta actividad anti-natural que se llama trabajo (en el sentido del “trabajo de lo negativo” en Hegel, encomiado por Marx como un gran hallazgo filosófico), mediante esta esencial “negatividad” por la que el *trabajo* – actividad específicamente humana, diferente esencialmente de toda actividad animal –, se forja él mismo en su dimensión propiamente *humana*. Mediante el trabajo es que el hombre se humaniza. De ahí la gran visión del trabajo propuesta por Marx como “autoproducción del hombre”, (*Selbsterzeugung des Menschen*), más allá de la producción de riqueza. El hombre se autoproduce, “el trabajo ha creado al hombre”, resumirá Engels.

Marx no razona, pues, en términos de medio ambiente, lo cual sería a sus ojos *unilateral*, es decir, tomando en cuenta un solo lado de las cosas, y con ello, *abstracto*. En efecto, a sus ojos la naturaleza es más y algo diferente que un simple “medio ambiente”. Ella es el *cuerpo* del hombre, aunque sea inorgánico [non-organique]. El hombre *se fusiona* [*fait corps*] con ella. Ella es él *también*, inclusive si él no hace más que inscribirse en ella como una de sus “partes”. Lejos de ser para él un simple medio ambiente, la naturaleza es a la vez su elemento y su *objeto* – lo que pone delante de él o, más bien, eso ante lo cual se instala y yergue, lo que *controla* y domina desde toda la elevación de su espíritu, desde toda la elevación de ese “movimiento del espíritu” que es, según Hegel⁴⁶, la posición vertical del *homo erectus*, y con ello, por cierto, es ya *faber* ya *sapiens* – pero dejemos de lado el vocabulario irreflexivo [non-pensant] y simplista [controuvé] de la paleontología. Por eso es que, lejos de inscribir a Marx bajo el rótulo comodín del materialismo, aunque sea “dialéctico”, nos parecería mucho más acertado ver en este pensador, en esta filosofía, la última gran figura del idealismo alemán, después de Fichte, Hölderlin, Hegel y Schelling.

Por eso es que no se puede sino suscribir estas líneas tan firmes de Simone Weil que dicen las cosas con toda la claridad requerida en su reseña de la obra de Lenin titulada *Materialismo y empiriocriticismo* que juzga “tan aburrida e inclusive tan poco instructiva como cualquier manual de filosofía” – es decir:

⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Esthétique*, capítulo sobre la escultura clásica.

Toda la obra de Marx está impregnada de un espíritu incompatible con el materialismo burdo de Engels y de Lenin. Nunca considera al hombre como siendo una simple parte de la naturaleza, sino siempre como siendo también, por el hecho de que ejerce una actividad libre, un término antagónico frente a la naturaleza⁴⁷.

En cambio, es permisible sorprenderse de la extraña desenvoltura y ligereza con las que Hannah Arendt afirma sin inmutarse, en *La crisis de la cultura*⁴⁸, que Engels habría entendido perfectamente a Marx, sin tomar en consideración todo el cientificismo y el “darwinismo social” de Engels. Desenvoltura o ligereza bastante inquietante en quien pretende escrutar y aclarar “los orígenes del totalitarismo”.

A la luz del pensamiento de Marx, la inscripción del hombre en su “entorno” [“milieu”], legado de Darwin y renovado por Haeckel, continúa siendo muy insuficiente para pensar la relación entre el hombre y la naturaleza; en cuanto cuerpo inorgánico del hombre, la naturaleza es *mucho más* que un entorno; en cuanto que cara a cara sin intermediarios [vis-à-vis] es un “objeto” (*Gegen-stand*: lo que se mantiene frente a [vis-à-vis]), ella no es *en absoluto* un entorno donde él se inscribe, sino un antagonista que es necesario enfrentar, transformar y explotar. Pero ¿hasta dónde?

Aviso para los diletantes: los ecologistas de ayer y de hoy, sobre todo si se dicen de izquierda, sin duda harían bien en releer (¿o leer, por fin?) la obra de Marx.

210

HEIDEGGER

Un pensador tantas veces difamado en nuestros días como Heidegger —por razones, debo decir, extra filosóficas, y que no alteran en nada la profundidad y la radicalidad de su pensamiento, imposible de hundir⁴⁹—, fue capaz, desde mediados de los años treinta del siglo pasado, de preguntarse sobre ese “¿hasta dónde?” de que acabo de hablar. Pudo preocuparse del hecho de que el ser humano “puede aún durante siglos mediante sus fabricaciones, expoliar el planeta y asfixiarlo [piller le planète et l’asphyxier]”⁵⁰. La clave de esta frase tan “actual” nos es proporcionada por el término

⁴⁷ S. Weil: *Escritos históricos y políticos (Obras completas, t. II)*, Paris, Gallimard, 1988, p. 306. Reseña que apareció primero en la revista *La Critique sociale* n°10, noviembre de 1933.

⁴⁸ [H. Arendt, *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1989. Edición de Patrick Lévy. Ed. electrónica (epub), p. 26/ *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Ediciones Península, Barcelona, 1996, p. 27; trad. de Ana Poljak].

⁴⁹ Sobre este punto, remitimos a la obra de Francesco Alfieri y Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Martin Heidegger. La vérité sur ses Cahiers noirs*, traducida del italiano y del alemán por Pascal David, Paris, Gallimard, “L’Infini”, marzo de 2018. [Friedrich-Wilhelm von Herrmann y Francesco Alfieri, *Martin Heidegger. La verdad sobre sus Cuadernos negros*, Ed. Comares, Granada, 2019; trad. de Pedro Jesús Teruel].

⁵⁰ M. Heidegger, *Apports à la philosophie. De l’avenance*, trad. de François Fédier, Paris, Gallimard, 2013, p. 465, en donde “piller la planète et l’asphyxier” traduce *den Planeten ausrauben und veröden* [*Aportes a la filosofía. Acerca*

Traductor

Jorge Acevedo Guerra

Toledo, v. 8, n°2 (2025) p. 194-219

“fabricación (es)” – en alemán: *Machenschaft(en)*, del verbo *machen*, “hacer” [“faire”]. Mediante este término, en efecto, Heidegger designa luego aquello a lo que se vuelve el hombre de los Era moderna y al advenimiento de la técnica, al espíritu de la técnica moderna: la universal *factibilidad* [*faisance*]. Hoy día ya no nada que no se haga o que sea susceptible de ser hecho – una *nada* que, según Heidegger, no es diferente que ésa del nihilismo acabado o consumado [*achevé* ou *accompli*]. En nuestros días, inclusive el hombre mismo ha llegado a ser susceptible de hacerse a sí mismo (manipulaciones genéticas, clonación reproductiva, eugenesia), sumándose así gloriosamente al universo de lo *factible* [*faisable*]. Ya nada llega al hombre, todo debe salir *de él*. De ahí la pregunta que le plantea Heidegger a Hannah Arendt en una carta de postguerra: “¿Qué infiernos debe aún atravesar el ser humano hasta que comprenda que no es de tal forma que podría ser susceptible de hacerse a sí mismo?”⁵¹. Pensándose como susceptible de hacerse a sí mismo y así *haciéndose más bien que adviniendo propiamente a sí mismo*, el ser humano se encuentra al mismo tiempo expropiado de su relación al ser, de esta apertura [*ouverture*] a ese ser que no es él pero que, no menos, es constitutivo de él.

Esta universal factibilidad del mundo de la eficiencia, de la causa eficiente, *causa efficiens* (se trate de “hacer un niño” o “hacer el recorrido de Marruecos” [“faire le Maroc”]), de un mundo que ha llegado a ser “mundializado” y, quizás a través de eso, propiamente in-mundo [*immonde*], es la esencia misma o el espíritu de la técnica tal como le incumbió a Descartes formularla en un pasaje inaudito de una carta a Mersenne del 30 de agosto de 1640: “Ciertamente, se puede hacer que una máquina se sostenga en el aire como un pájaro, *metaphysice loquendo*; porque los pájaros mismos, al menos en mi opinión, son tales máquinas [...]”⁵². Declaración extraordinaria, certificado de nacimiento metafísico de la aviación, del avión, del latín *avis*: “pájaro”. “Ciertamente, se puede hacer...”: no hay que entender esto en el sentido de “se podría fabricar...”; a propósito de eso Descartes pensaba exactamente lo contrario, según lo que sigue en el mismo pasaje: “[...] pero no *physice* o *moraliter loquendo*, porque los mecanismos tendrían que ser tan delicados, y en conjunto tan resistentes, que no podrían ser fabricados por hombres”⁵³.

Las mentes mediocres⁵⁴ y poco afortunadas no dejarán de reírse ante tal falta de “previsión” y de los “errores” manifiestos cometidos por quien pasa por ser el fundador

del evento. Biblioteca Internacional Martin Heidegger / Ed. Almagesto / Ed. Biblos, Buenos Aires, 2003, p. 328 ; trad. de Dina V. Picotti C.]

⁵¹ Carta de Martin Heidegger a Hannah Arendt del 12 de abril de 1968, En : H. Arendt / M. Heidegger, *Lettres et autres documents. 1925-1975*, Paris, Gallimard, 2001, p. 165 [trad. de Pascal David]. [H. Arendt / M. Heidegger, *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, Ed. Herder, Barcelona, 2000, p. 158, trad. de Adan Kovacsics].

⁵² R. Descartes, A.-T. III, p. 163-164.

⁵³ R. Descartes, *ibid.*

⁵⁴ La Rochefoucauld: “Las mentes mediocres tienden a condenar todo lo que está más allá de su alcance”: *Réflexions ou sentences et maximes morales*, en *Œuvres de La Rochefoucauld*, t. II, Paris, La Cité des Livres, 1829, p. 90 [François de La Rochefoucauld, *Reflexiones y máximas morales*, Editor digital: Titivillus (*epub*), N° 375].

de las ciencias modernas. Aunque sin darse cuenta del poder fulgurante del metafísico en Descartes, en quien y con quien el mundo que es el nuestro, sencillamente ha comenzado a saber *decirse*. “Ciertamente, se puede hacer...”: hoy día se diría habitualmente: “esto es perfectamente concebible”, o teóricamente factible porque es concebible [envisageable], (*mente concipere*, decía Galileo), es del orden de la representación que es la idea en el sentido cartesiano de representarse como pudiendo ser hecho, dicho de otra manera, es *factible* una máquina que se sostenga en el aire como un pájaro. Descartes se interesa menos aquí por la fabricación o factura propiamente dicha que por la *viabilidad* [*faisabilité*] del proyecto en el sentido del proyecto matemático de la naturaleza inherente a la ciencia matemática de la naturaleza que es la física moderna, a diferencia de Leonardo da Vinci, quien más de un siglo antes estudió, procediendo empíricamente [en *tâtonnant*: a base de pruebas], el tamaño de los cadáveres de los murciélagos. No habría habido nunca aviones si el pájaro no hubiera aparecido a los ojos de un pensador como Descartes como una máquina –por tanto como factible, o si se quiere, como re-factible–, si el acto creador hubiera sido pensado metafísicamente a partir de un Dios entendido como causa eficiente, de un Dios “fabricante” [“*faiseur*”] –*el Hacedor*, como dice el castellano, según la expresión que da su título a una novela del escritor argentino Jorge Luis Borges, a saber, el Creador, el Dios *pantokrator* u *omnipotens*, todopoderoso, pero literalmente “el Hacedor” [“*le Faiseur*”]. En *ens creatum*, la creatura que era el pájaro para los medievales ha devenido *máquina*. Transformación del universo.

Treinta años más tarde, Heidegger volverá más ampliamente, en su entrevista con periodistas del *Spiegel* (semanario alemán), sobre el *desarraigo* del hombre moderno en el momento en que “todo funciona”, “desarraigo” que, ante todo, es necesario no entender como nomadismo, flexibilidad, movilidad, reactividad [réactivité], etc., sino, en la era de los tomates sin suelo [*hors sol*], un *desarraigo fuera del ser* [*hors de l'être*] que, para el ser humano, no puede ser sino devastador:

Hoy día, ya no es la Tierra donde el hombre vive. Recientemente he tenido en Provenza una larga conversación con René Char, el poeta y combatiente de la Resistencia, como usted sabe. En este momento se instalan en Provenza bases de misiles, y la región es devastada de manera inimaginable. El poeta, de quien ciertamente no se puede sospechar sentimentalismo o que quiera festejar el idilio, me decía que el *desarraigo* del hombre que tiene lugar allí significa el final, si es que una vez más el pensamiento y la poesía no alcanzan el poder no violento que es el suyo⁵⁵.

⁵⁵ M. Heidegger, en : *Écrits politiques*, trad. de François Fédiér, Paris, Gallimard, 1995, p. 258-259 [M. Heidegger, “Entrevista del *Spiegel*”. En: *Escritos sobre la Universidad alemana*, Ed. Tecnos, Madrid, 1996, p. 70, trad. de Ramón Rodríguez].

“Ya no es la Tierra...” –de hecho, se habla más a gusto del “planeta”, inclusive del territorio o del terruño, e inclusive del “encanto de nuestros terruños”. Los negocios al lado de las estaciones de servicio de nuestras autopistas venden y promocionan los “productos de nuestros terruños”, en su versión gastronómica. El *territorium*, es desde los romanos todo el territorio conquistado en los que se ejerce el *jus terrandi*, el derecho de aterrorizar, de sembrar el terror, de borrar del mapa. “Territoire” expresa la manera romana, imperial de concebir la tierra. La “tierra”, que en los griegos corresponde a Gea, algo completamente diferente. Sobre esta cuestión se repasará con provecho los profundos análisis de una antigua estudiante de Heidegger en Marburgo; se trata, por supuesto, de Hannah Arendt:

Lo que nosotros consideramos todavía, bajo la influencia de la herencia romana, como la más natural y la más pacífica de las actividades humanas, la labranza de la tierra, los griegos la comprendían como una empresa audaz, violenta, en la cual, año tras año, la tierra inagotable e infatigable, es perturbada y violada. Los griegos no supieron lo que es la cultura {en el sentido romano de *cultura animi*} porque no cultivaron la naturaleza {*cultura agri*}, sino que más bien arrancaban de las entrañas de la tierra los frutos que los dioses habían ocultado a los hombres (Hesíodo) [...]⁵⁶.

213

La tierra no nos pertenece –y ya ha llegado el momento de comenzar a comprenderlo–, somos nosotros, hijos de la tierra, quienes le pertenecemos. Ella no es Tierra sino por contraste con el Cielo, por el de los mortales que la habitan con los divinos de los “ámbitos del cielo” [“champs du ciel”]. La tierra no es tierra a menos que sea verdaderamente habitada. Pero ¿qué podría significar eso, precisamente?

¿QUÉ ES HABITAR?

El hombre de la Era moderna inaugurada alrededor de 1600 ha llegado a ser el que Cournot ha podido llamar “el concesionario de un planeta”⁵⁷, dependiendo de él gestionarlo de la mejor manera posible –y aquí tiene lugar la oposición, la alternativa entre tecnocracia y ecología, que rivalizan en sus respectivas pretensiones acerca de una buena gestión del territorio mundializado o “global”, para garantizar que dicho planeta, que está simplemente en proceso de dejar de ser, sea vivible [vivable]: susceptible de

⁵⁶ H. Arendt, *La crise de la culture: huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1989, trad. del inglés bajo la dirección de Patrick Lévy, Paris, Gallimard, 1972, p. 272 [H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, ed. Cit., p. 225].

⁵⁷ A.-A. Cournot, *Considerations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes (1872)*. Œuvres de Cournot, t. IV, Paris, Vrin, 1973, p. 422: “De rey de la Creación que era o creía ser, el hombre ha ascendido o descendido (como se guste entenderlo) al papel de concesionario de un planeta.” [A.A. Cournot, *Historia de los movimientos intelectuales y de las instituciones en los tiempos modernos*, El Ateneo, Buenos Aires, 1946, trad. de A. Waismann].

constituir un entorno viable [viable] para sus ocupantes, para el viviente Pero que sea *vivable* no basta para que se llegue a hacerlo *habitable*. En el mismo término “ecología” — recordémoslo —, se halla la palabra griega *oikos*, que significa casa. Entonces: ¿qué es habitar?

Una casa no se reduce, en efecto, a un alojamiento ni a un “espacio vital”, a semejanza de la farmacia, que ha llegado a ser un “espacio sanitario”. No es verdaderamente una casa sino para ser (o haber sido) habitada, como morada. Jean Cocteau llega inclusive hasta decir: “Es necesario que una casa sea encantada [hantée]”. Encantada, dicho de otra manera, habitada. Sobre el término *oikos*, ya mencionado — que proporciona su nombre a la ecología, aunque del cual la misma ecología, olvidadiza de su propia proveniencia, ya no parece preocuparse —, habría aún mucho que decir. Este término tiene un sentido muy literal en griego antiguo, pudiendo significar “bien”, “propiedad”, “haber” [“avoir”]; el *Dictionnaire grec-français* de Anatole Bailly nos brinda, con todo, esta preciosa indicación: “En el sentido de ‘casa’, *oikos* es poético”. De ahí esa “casa de luz” (*Lichtwohnung*) de Esquilo evocada por Marx en el Tercero de *los Manuscritos de 1844* (p. 256)⁵⁸, por oposición a esa caverna precaria que sirve al obrero de “conejera” [“cage à lapin”] en su suburbio, de la que será expulsado si no paga el alquiler. Pero la ecología ¿está a la altura del contenido *poético* de su propio nombre? No hay casa sin “lumbre”, sin luz, no hay casa digna de ese nombre sin Prometeo.

214

Los griegos han vivido en el ámbito del mito, propicio para acoger a lo divino. A los extranjeros que querían visitarlo, sorprendidos de verlo en su cocina, Heráclito les dijo: “Aquí también están presentes los dioses”, según la anécdota referida por Aristóteles en las *Partes de los animales* (I, 5)⁵⁹. Al igual que en el Canto XIII de la *Odisea* — cuando Ulises ya ha regresado a su Ítaca, no sabiendo aún que por fin ha regresado y no lo sabe sino gracias a la discreta intervención de Atenea que previamente había esparcido una fina bruma sobre la isla —, el mito griego es el rayo de sol que atraviesa la bruma, es ese despeje gracias al cual todas las cosas, tierra y cielo, mortales y dioses aparecen en el apogeo de su brillo⁶⁰.

La tierra no es solamente un planeta, astro errante. Es también un suelo, un anclaje [ancrage] (*Boden*), tematizado como tal por Husserl, quien afirma que la tierra como suelo no se mueve, e inclusive y, sobre todo, que es una *dimensión* — en contraste con el cielo — de una humanidad que es también humildad⁶¹. Los hijos de la tierra no tienen necesariamente vocación de llegar a ser concesionarios de un planeta. Por el contrario, no son hijos de la tierra sino a condición de saber habitarla.

⁵⁸ [K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Ed. Alianza, Madrid, 2003, p. 154, trad. de Francisco Rubio Llorente].

⁵⁹ [Aristóteles, *Partes de los animales*, Ed. Gredos, Madrid, 2000, p. 73-74, trad. de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche].

⁶⁰ Cf., Walter Friedrich Otto, *Essais sur le mythe*, Paris, Allia, 2017 [trad. de Pascal David].

⁶¹ *Humanitas* al igual que *humilitas* vienen de *humus*, la tierra. Esta vinculación esencial entre humanidad y humildad es destacada a menudo por autores medievales tales como, por ejemplo, san Bernardo y el Maestro Eckhart.

Traductor

Jorge Acevedo Guerra

Toledo, v. 8, n.º 2 (2025) p. 194-219

La habitación, la casa, el *oikos* de la ecología no es, pues, únicamente alojamiento. Una casa [maison] no mantiene su ser —y su esencia [aître]— desde sus muros, aunque sean “guardianes” [“porteurs”], sino de la vida de la *familia* [maisonnée] —del sótano al ático, desde el vino que se añeja, madura y mejora hasta el grano almacenado e incluso los ratones que dan vueltas por ahí cuando el gato está ausente. Es hogar que alberga un fuego sagrado, el del mito de Prometeo, y a partir de él, el de la “casa de luz” evocada por Marx. La casa —¿qué se entiende por tal? Se puede definir de tres maneras al menos: metafísica, funcional (es decir, siempre y aún metafísicamente, pero en el momento del agotamiento, extenuación y consumación de la metafísica), y, por último, *last but not least*, poéticamente.

Metafísicamente, la casa se define desde Aristóteles a partir de la llamada causa final, *causa finalis*, a saber, de *aquello en vistas de lo cual* es hecha o construida bajo la dirección de un arquitecto o de un jefe de obra: proporcionar un refugio contra las intemperies. La casa es, pues, un refugio.

Funcionalmente, la casa se define en la época técnica como “máquina para habitar” (Le Corbusier) —verdadera contradicción en los términos. La casa es, pues, una máquina.

Poéticamente, la casa es ese lugar —ni solamente refugio ni, menos aún, máquina— es esa estancia [séjour] a la que se invita al ser humano al *hogar* [chez soi] en donde morar para habitar la tierra poéticamente. Se trata de la frase muy conocida de Hölderlin, tan a menudo citada y comentada por Heidegger: “[...] poéticamente habita el hombre sobre esta tierra” / ...*dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde*. Poéticamente, y no metafísicamente, ni tampoco funcionalmente.

La casa es el espacio donde se despliega la *familia*, en cuyo centro se encuentra la chimenea [foyer], ese *hogar*⁶² tan esencial a las civilizaciones prehispánicas de México, como se puede ver en el maravilloso Museo Nacional de Antropología de México. Ahí es donde se cuece el pan de la vida (en este caso, el maíz, que puede ser azul, *maíz azul*⁶³), donde se comparte la comida, fruto de la tierra y del trabajo de los hombres. Es también la familia que alberga y reúne al atardecer, adonde se recoge una existencia humana, separación entre el dentro y el fuera, pero donde son acogidos el amigo, el extraño, los dioses a los que ofrece su *hospitalidad*. Ahí donde viene a converger un mundo entero aún no “mundializado”, “globalizado”, “estandarizado”, desfigurado, sino un mundo que brilla y sufre a la vez, en la alternancia de nacimientos y duelos, de alegrías y tristezas que jalonan “los trabajos y los días” (Hesíodo), los días y las noches de los mortales en su breve estancia sobre la tierra. El lugar que nos toca para un verdadero peregrinaje desde el nacimiento hasta la muerte, que tenemos que habitar. Lo que es por completo diferente a un inscribirse de manera no dañina en un medio ambiente. Una casa supone un fuera y un dentro, cierta demarcación entre los dos. Pero un dentro no es tal sino en virtud de su relación con un fuera. Habitar una casa es como estar ahí como si no se estuviera ahí, y

⁶² [En castellano en el original].

⁶³ [Ibid.]

no estar ahí como si se estuviera ahí. Como la tienda llama al camello y el camello a la tienda. “Cásate y no te cases con tu casa”, dice el poeta⁶⁴. No hay casa sin *duende*⁶⁵, cuyo primer sentido es “dueño de casa” [“maître de céans”], pero también puede significar “la loca de la casa” [“la folle du logis”], es decir, la imaginación⁶⁶.

La ecología no estará en condiciones de escapar al reino de la técnica en tanto no se pregunte en qué sentido la naturaleza es irreductible a un medio ambiente, y lo que quiere decir “habitar” diariamente.

Entonces, ¿Heidegger es un “ecologista” [“écologo”]? No. No comprende la presencia del hombre en el mundo, su “estar-en-el-mundo” como inserción en un “entorno”, ni tampoco reduce la naturaleza a un “medio ambiente”, ni su querida Selva Negra a un “espacio verde” donde oxigenarse y pasear a su mascota, ni comparte en nada los presupuestos cientificistas del darwinismo y de la ecología como disciplina científica. Heidegger no es ecologista, es ecólogo –pensador de lo que podría querer decir habitar, de lo que quiere decir “casa”, de la estancia de los mortales sobre la tierra, que no se reduce a un planeta. Por eso nunca sintió la necesidad –a lo largo de todo su “camino pensante”– de “añadir” una ética a lo que llamó –como consecutivas etapas de su propio camino–, ontología fundamental o pensamiento de la historia del ser. Porque es el pensamiento íntegro de Heidegger el que se nos presenta como sustentado y plasmado como una ética original relativa al *ethos*, a la estancia y a la plenitud de los mortales sobre la tierra, siempre y cuando sepan habitarla: el ser humano (reconsiderado por Heidegger como *Dasein*) tiene que ser ése o ésa que él o ella es.

216

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Los lectores superficiales de Heidegger –y son legión– confunden a menudo cotidianidad con inautenticidad (o “impropiedad”), reduciendo indebidamente aquélla a ésta, como si la humilde vida cotidiana, la vida de todos los días, la vida de cada día, la vida *chaskejournal*, como decía tan bien el francés antiguo⁶⁷, no mereciera sino el desdén de los filósofos. Esta confusión es enteramente imputable tanto al carácter superficial de su lectura como a sus propios prejuicios, sin que nada lo permita en los textos de Heidegger, incluyendo el tratado de 1927, y sobre todo y menos aún en este tratado. Lo cierto es que nuestro pretendido denigrador de la cotidianidad no ha dudado, por el contrario, en

⁶⁴ [Dante Medina, *René Char*, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Difusión Cultural, Dirección de Literatura, p. 20, México, 2013, selección y trad. de D. Medina].

⁶⁵ [En castellano en el original].

⁶⁶ Véase F. García Lorca, *Jeu et théorie du duende* (1930), ed. bilingüe, trad. de Line Anselem, Allia, 2008 [F. García Lorca, *Juego y teoría del duende*, Athenaica Ediciones, Sevilla, 2018. Estudio y edición crítica anotada de José Javier León].

⁶⁷ [Georges-Frédéric Burguy, *Grammaire de la langue d'oïl, ou Grammaire des dialectes français aux XII^e et XIII^e siècles. Glossaire*. 3^a ed., tome III, W. Weber, Berlin, 1882 / Maisonneuve & C^{ie}., Paris, p. 70].

Traductor

Jorge Acevedo Guerra

Toledo, v. 8, n.º 2 (2025) p. 194-219

titular *Hebel – der Hausfreund*, es decir, “Hebel. El amigo de la casa”, un texto bastante breve de 1957 consagrado al autor de un almanaque (de una palabra árabe que significa “calendario”), una “miniatura” que el lector encontrará en la traducción debida a Julien Hervier en *Questions III*⁶⁸. El Amigo de la casa es el poeta. Es en este contexto en el que Heidegger escribe (tr. francesa, p. 64; [tr. española, p. 74]):

“[...] nosotros erramos hoy día en una casa del mundo de donde el Amigo está ausente, ésa cuyas tendencias se inclinan con igual fuerza hacia el universo técnicamente construido y hacia el mundo concebido como la casa de un hábitat {*Wohnen*: un habitar} más original”.

La *y* subrayada por el autor (y aquí en cursiva) indica muy elípticamente la conjunción y la simultaneidad de un sí y un no frente a la técnica, mediante los cuales se define la “serenidad” o “aquiencia” (*Gelassenheit*) inherente a una libre relación con ella, ni tecnocrática ni tecnófoba. Es por eso que la ecología está todavía por nacer y no nacerá plenamente sino cuando en la “villa planetaria” (o *aldea global*⁶⁹) se le conceda un lugar a “la casa de un hábitat más original”, que ha de estar a la escucha de la dimensión poética de la palabra, la casa del ser.

La serenidad o aquiencia señalada –como relación respecto de la técnica susceptible de ser más libre que ésta que parece ser la nuestra actualmente, esta simultaneidad de un sí y un no, o en el fondo ecuanimidad–, Heidegger la ha tematizado así, en una prosa magnífica en su lengua original:

“Nosotros podemos hacer uso de los objetos técnicos como es preciso que se los use. Pero podemos al mismo tiempo dejar que descansen en sí de tal modo que no nos conciernan en lo que tenemos de más íntimo y de más propio. Podemos decir ‘sí’ al empleo inevitable de los objetos técnicos y podemos al mismo tiempo decirles ‘no’ en el sentido de impedirles que nos requieran de un modo tan exclusivo que dobleguen, confundan y finalmente devasten (*verbiegen, verwirren und zuletzt veröden*) nuestro ser”⁷⁰.

Pero ¿hasta qué punto está preparada la ecología a poner en cuestión sus propios fundamentos teóricos –sin renunciar por ello al poder de que dispone en el presente–, para hacer frente a los desafíos mundiales con el fin de conquistar una relación más libre con la técnica, o arriesgarse a no escapar de su reino? ¿En qué medida el poder que es suyo actualmente puede hacer justicia al “poder no violento” e inclusive sin poder que es el del pensamiento y de la poesía? Dejamos al lector la tarea de decidir eso, ante una pregunta de gran calado que no era nuestra intención abordar aquí, que nosotros sólo comenzamos a preparar.

⁶⁸ M. Heidegger, “Hebel. L’ami de la maison”, en: *Questions III*, Paris, Gallimard, 1976, p. 45-70 [M. Heidegger, “Hebel, el amigo de la casa”, en: *La experiencia del pensar seguido de Hebel, el amigo de la casa*, Ediciones del Copista, Córdoba, Argentina, 2ª ed. corregida, 2001, p. 55- 79, trad. de Arturo García Astrada].

⁶⁹ [En castellano en el original].

⁷⁰ M. Heidegger, “Sérénité”, en: *Questions III*, ed. cit., p. 177, en la bella traducción de André Préau [M. Heidegger, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, p. 27, trad. de Yves Zimmermann].

La “salvación del planeta”: tan necesaria como imperativa sea, tan urgente como pueda ser su realización, esa realización no basta para preservar esta posibilidad esencial – sin la cual lo único que queda por hacer es «gestionar» la reserva [stock] de recursos aún disponibles en esta tierra convertida en «planeta» y de la que el hombre sería el «concesionario», y que ya no tendría nada de terrestre ni de humano –, a saber: la posibilidad de habitar pensadamente y poéticamente, la posibilidad de una habitación poética de la tierra, tal como fue nombrada por Hölderlin y meditada por el pensador Heidegger en su diálogo con el poeta.

Lo hemos visto: en sus discursos, sus prácticas, sus estadísticas, sus cuantificaciones propias de un “pensar calculador” – que ha desertado por completo, si es que alguna vez lo ha frecuentado, del dominio de un pensar meditativo, o en busca del sentido –, en todo lo que concede a la universal o global *computatio*, hecha posible por los *computadores* [*computers*], la ecología ha bajado la guardia hoy. No podrá escapar al reino de la técnica, del que es cómplice sin saberlo mientras no se pregunte por sus propios presupuestos cientificistas – heredados de Darwin y Haeckel –, mientras no se abra al cuestionamiento filosófico en su diálogo con la poesía. Mientras se obstina en no querer comprender que “la ciencia no piensa”⁷¹, y ya no puede servir indefinidamente de sustituto o excusa para el incumplimiento del pensamiento, de un pensamiento meditativo, sin el cual no es previsible ninguna habitación poética de la tierra, o que no sea puramente mecánica y, por tanto, profundamente deshumanizadora.

POSFACIO⁷²

Este es el reto al que se enfrentó Pascal David: condensar la presentación más completa de la ecología en un volumen lo más pequeño posible, la única hasta ahora exhaustiva al reunir y unificar las cuatro dimensiones de la ecología: científica, política, poética y teológica, unidad del conjunto resultante de la hegemonía de esta última, que dignifica las cuatro anteriores.

Que se juzgue: acuñado en 1866 por «cierto Ernst Heinrich Haeckel», el término «ecología» comenzó designando una ciencia cuyo «padre fundador», a pesar de su destemplado darwinismo, no impidió que la disciplina sentara sus bases científicas. Estos fundamentos científicos fueron la base de una lucha militante que condujo a la aparición de una corriente política cuyo crecimiento «transpartisano» le ha dado un poder

⁷¹ M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. de A. Becker y G. Granel, Paris, PUF, 1959, p. 26 [M. Heidegger, “¿A qué se llama pensar?, Primera parte, Leccs. I y II”, *Revista de Filosofía* Volumen 81 (2024) 321-336, Santiago de Chile, p. 325, trad. de Francisco Soler Grima. Doi: 10.5354/0718-4360.2024.77165 / *¿Qué significa pensar?* Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 19, trad. de Raúl Gabás].

⁷² Por Henri Crétella, Profesor de filosofía.

considerable. Es importante cuestionar la desafortunada reducción de la naturaleza al «medio ambiente» que le sirve de base.

De ahí la doble ampliación que debe oponerse a este estrechamiento técnico. En primer lugar, una ampliación «materialista», gracias a que Marx – más «discípulo» en este caso de Schelling⁷³ (a través de Feuerbach) que de Hegel – reconoce la unidad antagónica de la naturaleza y la humanidad. Pero, sobre todo, incomparablemente, encontramos la ampliación teológica que debemos a Heidegger, a quien Pascal David implícitamente, *volens nolens*, le permite comprobarnos la unidad teológica del pensamiento.

Entonces, ¿era Heidegger un “ecologista”?», se pregunta Pascal David. Y responde inmediatamente que «no». Luego precisa: «Heidegger no es un ecologista, es un ecólogo». Lo cual no dejará de resonar en los oídos de cualquier «estudioso» de Heidegger con la definición de «teólogo» y de «teólogo cristiano» que el joven Heidegger reivindicaba en una carta a Karl Löwith.

Ahora corresponde a todo defensor de la ecología, y a todo lector de Heidegger, descubrir a qué renovación precisa de la preocupación por la teología está supeditada la emancipación de la ecología.

Submetido: 10 de julho de 2025

Aceito: 05 de agosto de 2025

⁷³ Schelling, de quien Pascal David es también especialista y traductor.