



FILOSOFÍA SOSTENIBLE EN TIEMPOS DE DESARRAIGO

Por una vuelta a la tierra originaria como promesa de futuro a los Otros venideros

Sustainable Philosophy in Times of Uprooting:
For a Return to the Original Land as a Promise of the Future to the Others to Come

ELISA FERNÁNDEZ BASCONES
Universidad de Sevilla, España

KEYWORDS

Earth
Proximity
Other
Future
Roots
Uprooting
Serenity

ABSTRACT

Our objective will be to reflect on the idea of rootedness by referring to authors as relevant as Heidegger or P. Sloterdijk. The meaning of human existence needs the depth of the earth. The essence of rootlessness lies in the fact of becoming a stranger to the homeland. We are going to reflect on the technique as a possible cause of current uprooting. Rootedness will be defined as the possibility of being close-to: close-to-oneself, close-to-the-Other, close-to-the-Earth, close-to-the-future, and close-to-death. This proximity could be recovered to the extent that we are able to rediscover the meaning of things.

PALABRAS CLAVE

Tierra
Proximidad
Otro
Futuro
Arraigo
Desarraigo
Serenidad

RESUMEN

Nuestro objetivo será reflexionar sobre la idea de arraigo haciendo referencia a autores tan relevantes como Heidegger o P. Sloterdijk. El sentido de la existencia humana necesita la profundidad de la tierra. La esencia del desarraigo reside en el hecho de convertirse en un extraño para la patria. Vamos a reflexionar sobre la técnica como posible causante del desarraigo actual. El arraigo se definirá como la posibilidad de estar cerca: cerca de uno mismo, cerca del Otro, cerca de la Tierra, cerca del futuro, cerca de la muerte. Esta proximidad podría recuperarse en la medida en que seamos capaces de redescubrir el sentido de las cosas.

Recibido: 07/ 04 / 2022
Aceptado: 11/ 05 / 2022

1. Introducción

Nuestro objetivo es reflexionar en torno a la idea de *arraigo* acudiendo a autores tan relevantes como Heidegger o P. Sloterdijk. En *Serenidad*, Heidegger comenta la frase de P. Hebel «somos plantas que deben salir con las raíces de la tierra para poder florecer en el éter y dar frutos» (Heidegger, 1994, p.13): El sentido de la existencia humana necesita la profundidad de la tierra, el arraigo. La esencia del desarraigo radica en el hecho de volverse extraño a la tierra natal.

En su *Manicomio de verdades* (2021), Brague aborda la cuestión de la libertad refiriéndose a la de las plantas de una manera singular. Afirma que, estando las plantas hechas de sustancias terrestres o acuosas, mientras «un terrón de tierra cae y el agua fluye desde el manantial hasta el mar» (Brague, 2021, p.90), como consecuencia de la ley impuesta por la gravedad, «las plantas se desarrollan en dirección ascendente. Hunden profundamente sus raíces para poder extraer los nutrientes de la humedad terrestre pero también para disponer de una base firme que les permita elevarse más y más hacia el sol»: el arraigo en la tierra aparece como condición sin la cual el crecimiento resulta imposible. Brague insiste en que «este crecimiento se combina con, e incluso presupone, la capacidad de resistir la tendencia espontánea de los cuerpos pesados a alcanzar el lugar más bajo posible» (Brague, 2021, p.90). El arraigo ha de permitir, por tanto, cierto tipo de *desarraigo*, entendido este como emprendimiento. Termina el pasaje concluyendo que lo que es libre crecimiento para el árbol, es restricción para todas y cada una de las partes de la madera que lo componen (que mientras forman parte de él, se sustraen a su natural tendencia como sería caer). La libertad aparece como resistencia o resiliencia ante la inercia natural. Así, y esto resulta fundamental en el tema que aquí nos preocupa, Brague concluye que «es posible que tengamos que restar importancia, o incluso sacrificar, algunas dimensiones de nuestro propio ser para convertirnos en lo que realmente somos» (Brague, 2021, p.90): anunciamos así que el extrañamiento aparecerá en estas páginas como una forma (benévola) de desarraigo, a veces necesaria para, precisamente, alcanzar una mayor proximidad con lo que realmente somos.

Vamos a reflexionar acerca de la técnica como posible causa de desarraigo actual. El existente es definido por Ortega y Gasset como el centauro ontológico, en la medida en que la técnica responde a la capacidad natural del ser humano de dotarse de recursos no naturales para satisfacer sus necesidades: «esa forma dual en la que el ser humano habita el mundo surge a partir de la técnica, que se creó para resolver problemas pero que ahora, decía Ortega hace más de medio siglo, se ha vuelto un gigantesco problema» (Ortega, 1965, p. 16). Podríamos pensar que este particular centauro no solo genera técnica por necesidad, sino también por placer. Ambos responderían a nuestra natural capacidad de aprendizaje y a la asociación existente entre el griego *Skholè* (σχολή) —ocio, tiempo libre— y el latín *schola* —lugar donde aprender—. Con ello resultaría que el *hechizo* de la técnica precedería a la realización técnica y a sus posibles efectos y que el desarraigo que esos efectos ponen de manifiesto podría traer causa del impulso mismo que nos incita a la gestación o generación de lo técnico¹.

El *hechizo de la técnica* emerge, entonces, como factor de desarraigo en la medida en que los instrumentos técnicos *estimulan, asaltan y agitan al hombre*. El arraigo va a ir siendo definido como la posibilidad de ser *próximo-a*: próximo-a-uno-mismo, próximo-al-Otro, próximo-a-la-Tierra, próximo-al-futuro, próximo-a-la-muerte. Estas proximidades definen la relación del existente con su entorno. Un existente desarraigado es un existente que ha perdido la *proximidad*. Y esta proximidad podría ser recuperada en la medida en que seamos capaces de volver a encontrarnos con el sentido de las cosas. Las posibilidades comunicativas y relacionales que ofrecen las grandes ciudades, de las que ya hablaba Simmel en *El individuo y la libertad* (1986), degeneran en una suerte de subjetividad distorsionada que

¹ Recordemos la primera escena de *2001: A Space Odyssey*, de Stanley Kubrick (1968). <https://www.youtube.com/watch?v=yZ0q11KngWg>

Con el fondo musical de la fanfarria inicial («Amanecer») del poema sinfónico de R. Strauss *Así habló Zaratustra*, op. 30 (1896), inspirado en la obra homónima de F. Nietzsche, un simio superior pasa de golpear aleatoriamente con una quijada otros huesos desperdigados por el suelo (¿fruto del aburrimiento?) a ensañarse en un cráneo mientras se intercalan fotogramas de la caída de un animal, presuponemos que a manos de nuestro protagonista. Hay en este arranque una llamada al superhombre a la que la respuesta técnica da alas en pos de una liberación que necesariamente acarreará el desarraigo. El primer hombre «liberado» por la técnica será Caín, primer labrador frente a su hermano menor Abel (el pastor) (Gn,4). La tradición recoge que el arma empleada fue una quijada. Como castigo, Dios desterrará, desarraigará, a Caín, que habría de vagar como errante por toda la tierra. Finalmente, Caín se instaló en el país de Nod y fundará la ciudad de Henoc (¿Fue perdonado por Dios al reconocer su crimen?). Entre sus descendientes, Tubal Caín (único que conserva su nombre como apellido) será el padre de los forjadores de cobre y hierro.

se desperdiga aturdida por entre las múltiples opciones que aquellas ofrecen, proliferando así sujetos dispersos. Vivimos dispersos, o descentrados, en una suerte de distalidad que nos aparta de caminos y centros. Es decir, sin concentración, en la medida en que la Concentración es un estar-en-lo-de-sí que no es un distar de sí, sino un ser-consigo. Esto es precisamente lo que parece haberse perdido, o estar perdiéndose. Comprendemos, así, el Arraigo por la Dispersión. Como espléndidamente expresa Zuloaga en su interesante artículo «Contra el multitasking», refiriéndose a la concentración o arraigo frente a la dispersión,

Esa facultad hermosa y admirable que había sido un logro de la civilización (uno de los mayores), vino a ser reemplazada por un ajetreo incesante, lleno, en ocasiones, de ocupaciones infinitas pero estériles: vemos a personas atareadas en faenas sin sentido, gestionando su nada, organizando su vacío; vemos enfrascados en tareas minúsculas a seres que desarrollan de mala manera, o de cualquier manera, la labor que les ha sido encomendada, mientras revisan las conversaciones que tienen en el celular, hablan por teléfono, conversan con el vecino del puesto de la oficina y piensan en lo que ayer les dijo su tía. A tal dispersión de quehaceres, a aquella desorganización del día a día, a la desconcentración que impera, a esa disgregación del yo es a lo que los gerentes y dirigentes del mundo contemporáneo llaman multitareas (o *multitasking*) (Zuloaga, 2016, párr. 5).

El triunfo actual de las relaciones meramente cuantitativas conlleva la muerte de la tierra, en tanto no se ha desarrollado hacia la posibilidad de un desarrollo sostenible. Los tiempos no solo son de penuria por la muerte de los dioses, sino porque los que no son dioses, los mortales, han olvidado su mortalidad. La ilusión de eternidad, del Yo y de la tierra, es el olvido de los Otros, no solo de los Otros que ya están con nosotros, sino de los Otros venideros. Así, la noche del mundo es el olvido de nuestra condición mortal, efímera; es la sustitución de los dioses (inmortales) por los hombres (que olvidan su mortalidad). Si hay alguna posibilidad de volver a la tierra, de que la tierra vuelva a *ser*, pasa por que los hombres asuman de nuevo, por un lado, su condición de finitos, y por otro, la condición del Otro venidero.

El desarraigo ha modificado nuestra percepción temporal: esa ilusión de eternidad está en la base del desarraigo, un desarraigo que olvida pasado y futuro, convirtiéndonos en parias:

El paria es un ser desarraigado: el pensamiento y la razón se convierten en sucedáneos de una patria inexistente (...) Pero a pesar de esta capacidad del pensamiento de generar mundos posibles, la razón no puede compensar la deficiencia más grave del sujeto desarraigado, siendo esta precisamente su falta de pasado, su incapacidad de inscribirse en un contexto colectivo trascendente. (Maeding, 2017, p.19)

Solo recordando y proyectando, teniendo en cuenta los Otros (pasados, venideros) podremos asumir la responsabilidad de reparar, componer, construir de nuevo esferas, atmósferas, en la intemperie de un mundo siempre por hacer.

Tomó, pues, Yahveh Dios al hombre y le dejó en el jardín de Edén, para que lo labrase y cuidase. Y Dios impuso al hombre este mandamiento: «De cualquier árbol del jardín puedes comer, mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio». (Gn 2, 15-17)

Replicó la serpiente a la mujer: «De ninguna manera moriréis. Es que Dios sabe muy bien que el día en que comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal». Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió, y dio también a su marido, que igualmente comió. Entonces se les abrieron a entrambos los ojos, y se dieron cuenta de que estaban desnudos. (Gn 3, 4-7)

Rémi Brague contrapone las ideas de *proyecto* y *tarea* al cuestionar las claves de la postmodernidad. El desarraigo primero tendría que ver con la omisión de Dios (tradición bíblica) y la Naturaleza (tradición clásica) como fundamentos de lo humano. *Liberado* de la necesidad de una causa creadora y normativa, la Modernidad se habría constituido en su propio proyecto para finalmente dar

lugar a una antropología en la que lo humano es fundamento de sí mismo, capaz de dar testimonio de sí obviando la incómoda pregunta que reclamarían los principios racionales de la Ilustración: «¿por qué debería existir el ser humano?» «¿para qué ha de perpetuarse el ser humano?». Según Brague, «la modernidad fracasó porque se entendió a sí misma como proyecto». Así lo humano terminará siendo un «experimento» (2021, p. 32).

Edith Stein, en *La Estructura de la persona humana* (2002) despliega una breve síntesis sobre la *naturaleza humana* desde el Idealismo alemán hasta Heidegger comparándola con la metafísica cristiana y alumbrando conclusiones paralelas a las de Brague. La expulsión del paraíso vendría propiciada por el ansia o anhelo que también lleva a lo tecnológico: el deseo de saber como medio para prescindir de Dios y de nuestra mortal naturaleza animal como condiciones de necesidad; la búsqueda de la libertad como fin en sí mismo y no como condición necesaria para la respuesta ante la pregunta que reclama al hombre. De nuevo, efectos y raíz de lo tecnológico coinciden en su razón desarraigante.

Pretendemos pensar aquí sobre la posibilidad de un nuevo suelo y fundamento, sobre la posibilidad de un arraigo venidero. El problema de nuestro mundo *desnaturalizado* no son los objetos técnicos, pues dependemos de ellos. El problema es la relación de servidumbre en la que caemos con los objetos técnicos; es su uso inapropiado. De ahí que se imponga la necesidad de una filosofía sostenible:

La idea de una Filosofía de la Sostenibilidad proviene, en los términos más elementales, de la necesidad de pensar, de reflexionar, acerca del mundo que nos rodea para proveernos de explicaciones que nos permitan convivir en armonía con otras especies en medio de un hábitat que inexorablemente debe preservarse para salvaguardar tanto la vida de las generaciones actuales como de las futuras y del planeta mismo. (Alexis y Guerra, 2020, p.8)

2. Pérdida de la tierra originaria

Proponemos por tanto la necesidad de un nuevo contacto con la Naturaleza como contacto-en-proximidad... frente a otro modo de acceder a las cosas, especialmente el acceso mediatizado, virtualizado o acelerado. Vamos a reivindicar también un sentido, junto al del arraigo, de lo local. Nuestro contacto más auténtico con la Naturaleza siempre es local. Los productos son siempre productos de la tierra, y por ello, «de proximidad», estacionales: así habría de ser a fin de evitar explotación. En el momento en el que ese contacto se globaliza, deja de tener una relación directa con la naturaleza misma, corremos el riesgo de que las mediaciones conviertan nuestra relación con la naturaleza en una relación artificial, que deviene en explotación del mundo. Podemos proponer una *corrección* de la conducta humana desde lo indeseable de sus efectos y, también, desde el error de sus fundamentos. Estamos destrozando nuestro medio porque no queremos asumir nuestro papel de jardineros a los que la Naturaleza o Dios encomendó la tarea de cuidar como continuación de una obra que nos precede y excede. Y el caso es que el *cuidado* es una de las notas características de nuestra especie que puede explicar nuestra superioridad al dominar la Tierra.

Si el sentido de la existencia humana necesita la profundidad de la tierra, el arraigo, se hace necesario reflexionar acerca de esa idea de arraigo. El arraigo a la tierra no habría de ser entendido solo en un sentido literal: el exiliado está desarraigado, pero no hace falta estar exiliado para haber perdido el arraigo. La esencia del desarraigo radica, por tanto, en el hecho de volverse extraño a la tierra natal. Una versión del desarraigo podría ser, también, que la tierra se nos vuelva extraña: la pérdida de la tierra originaria.

Nuestro objetivo es reflexionar acerca de la técnica como posible causa de desarraigo actual. El hechizo de la técnica emerge como factor de desarraigo, «el hechizo de la radio, televisión, películas, revistas ilustradas...», como Heidegger menciona en *Serenidad* (1994), en la medida en que los instrumentos técnicos que «estimulan, asaltan y agitan al hombre» (p. 22). Así, el arraigo del hombre está amenazado en su ser más íntimo. Un existente desarraigado es un existente que ha perdido la proximidad, un existente alejado, diluido. El desarraigado está-sin-estar en la tierra. Corremos el riesgo de que este modo de ser, de estar, colonice poco a poco nuestro modo de existir. Según Fernández Vicente, la ciudad digital

Inunda el espacio perceptivo mediante continuas imágenes e interpelaciones. Desarraigado respecto al territorio urbano en la megalópolis, el ciudadano moderno se encadena, de hecho, a

la continuidad de los flujos de redes comunicativas personalizadas. Siente de modo hipertrofiado uno de los caracteres fundamentales de la ciudad: la simultaneidad, llevada a su paroxismo en los casos de burnout digital. (Fernández Vicente, 2016, p. 29)

Siguiendo la terminología de Peter Sloterdijk (2003): vivimos en esferas, en atmósferas. La crisis del hombre moderno comienza con la ruptura de las grandes esferas. Hoy, la espuma, frente a la esfera, es la nueva forma de convivencia. Y aunque esta figura entrañe, sin duda alguna, una dimensión positiva en la medida en que nos recuerda que, lejos de ser una burbuja cerrada, el existente tiende a la apertura y la conexión continua con el Otro, existiría otra posible lectura de esta evolución. La ruptura de las grandes esferas podría describirse como el olvido del mundo originario, el desencantamiento del mundo. Y con él, la pérdida de respeto al mismo, a la naturaleza.

El existente moderno como ser descascarado, que ha perdido sus cáscaras, que ha estallado sus cúpulas protectoras, no entendidas como metarrelatos sino como aquello que hacía de la tierra un hogar (ser humano capaz de existir-en la tierra) frente a la tierra como mercancía, depósito (ser humano que existe sólo sobre-la-tierra).

La pérdida de dioses es la pérdida de cáscaras. Proponemos aquí recuperar cáscaras y dioses no como exhalación ajena de sentido, como hiperprotección, sino como reconstrucción de sentido, de respeto, de esa distancia que mantenemos con lo sagrado que supone a su vez una proximidad existencial.

Podríamos aventurarnos a establecer la causa del desarraigo entendido como des-conexión o alejamiento: el espíritu de nuestra época. Nuestra época, ya lo anunció Heidegger (1994), es la época atómica.

Desde los años sesenta, un grupo de biólogos relacionados con antropólogos y expertos en comunicación como G. Bateson (1972) o P. Watzlawick (2002) centraron sus trabajos en el estudio de los procesos de los seres vivos como referentes del comportamiento humano y social. Posteriormente, Dee Hock (1999) y Edgar Morin (1990) partieron, consciente o inconscientemente, de aquellas ideas para construir sus propuestas de pensamiento caórdico y pensamiento complejo. Todos estos planteamientos coinciden en la sustitución de los principios «atómicos» —propios de una Física que, para los comunes mortales, incluido Heidegger, no se ha apartado de las reglas de la mecánica— por los funcionamientos *celulares*, más cercanos a la fractalidad y a la cibernética (el ensayo-error como sistema de respuesta memorizable) y, paradójicamente, más conciliables con las propuestas de la Física Cuántica y la nueva Física de partículas.

Heidegger (1994) estableció la bomba atómica como característica llamativa, pero en realidad es una metáfora, un signo superficial. La naturaleza aparece definitivamente, en esta época, como fuente de energía: se establece una relación fundamentalmente técnica entre el hombre y el mundo por primera vez en la historia. Así, el hombre ya no solo se plantea cómo conseguir combustible suficiente, sino cómo controlar la energía atómica para que esta no lo aniquile. El mundo, la naturaleza, ha dejado de presentarse como mero proveedor-a-explotar, para convertirse en una amenaza bajo la cual existe la posibilidad de que explotemos nosotros. En una suerte de *hybris* tecnológica, hemos asumido demasiados riesgos, no parecemos preparados para dominar con serenidad la progresiva aceleración en la que nos hallamos inmersos.

El peligro al que aquí queremos atender no es la tecnificación total del mundo, es la falta de preparación del hombre ante lo que se avecina. Y una de las dimensiones particularmente amenazadas es el arraigo de las obras humanas. Por eso acudimos al concepto heideggeriano de Serenidad: decir simultáneamente *sí* y *no* a los objetos técnicos. Dejar de ver las cosas solo desde una perspectiva técnica. Usarlos en la cotidianeidad, pero entendiéndolos como cosas que no son en absoluto. Esta serenidad abre la perspectiva hacia un nuevo arraigo. Y este habría de ser el horizonte bajo el cual pensar la técnica hoy.

3. Una aproximación al desarrollo sostenible a través de Rilke y Heidegger

Por tanto, partimos de una situación actual del hombre en la tierra que se define como peligrosa, no solo por esa posibilidad del estallido de la energía atómica. Por un lado, el verdadero peligro es que el hechizo de la técnica logre que el único pensamiento que se desarrolle sea el calculador, y con ello sobrevenga la indiferencia hacia el pensar reflexivo. Entonces se moriría la esencia del hombre:

precisamente reflexionar. Por otro lado, la relación meramente cuantitativa entre el hombre y la naturaleza no se ha desarrollado hacia la posibilidad de un desarrollo sostenible.

Heidegger recurre a los poetas Hölderlin y Rilke para consolidar su planteamiento acerca del *Dasein*. Según Rilke (1977), los entes que no son el hombre (plantas, animales...), están EN el mundo, forman parte de él, inconscientemente. Cuanto mayor es la consciencia, más excluido se está del mundo: por eso, el *dasein* está ANTE el mundo, no EN el mundo. El hombre se encuentra frente al mundo. Lo que hace el hombre ante el mundo es producir, disponer: así, Heidegger cita a Hölderlin (1994), quien habla del existente como aquel que «produce cosas nuevas allí donde le faltan, desplaza cosas allí donde le molestan, oculta cosas allí donde le distraen...» (1994, p. 21). El hombre modifica el mundo, utiliza la naturaleza, tiene el mundo como objeto. Lo abierto se convierte en objeto. «La tierra y la atmosfera se convierten en materias primas». El mundo es producido por mandato humano: este proceso nace «de la esencia oculta de la técnica». Heidegger plantea en *Serenidad* la «posibilidad de que tal vez pueda venir una superación de lo técnico más constructiva y originaria» (1994), una superación que hasta ahora no ha sido alcanzada:

En el cuestionamiento al viejo paradigma del desarrollo centrado únicamente en lo económico confluirán diferentes vertientes, impulsadas por una visión transdisciplinaria de la Ciencia ya en boga. Es la hora de hablar de Desarrollo Humano, Desarrollo Social, Desarrollo a Escala Humana, Desarrollo Endógeno, Desarrollo Local, Economía con Rostro Humano, Desarrollo Humano Sostenible. Configurada con base en la acentuación del proceso de mundialización que nos convirtió en la «Aldea Global» de Mc. Luhan, las críticas al modelo desarrollista adquieren eco planetario cuando lo que está en juego, expuestos los efectos del mismo sobre el ambiente y la destrucción de los recursos naturales, es el futuro de las generaciones presentes y venideras, de por sí ya hipotecado. La vida de todas las especies de la Tierra (incluida esta como ser vivo, en la Hipótesis Gaia) se proyecta como insostenible. (Alexis y Guerra, 2020. p.8)

Como sabemos, Heidegger cita a Rilke en varias ocasiones en su obra «Y para qué poetas» (1996). Como bien indica, Rilke hace una crítica a las construcciones de la producción técnica, en varias ocasiones, concretamente en la carta de 1925 y en la carta de 1912, ambas pertenecientes a la obra *Cartas a un joven poeta* (1929), además de en *El libro de las horas* (1905):

En primer lugar, en la «Carta de 1925», critica a *lo americano* como padre de la técnica, como producción de objetos que no *acumulan nada humano*. Lo americano aparece como culmen de lo europeo. Y, sin embargo, lo americano no es la amenaza...y tampoco se trata de salvar las *cosas viejas, lo antepasado*.

¿Qué es, entonces, eso de lo que hoy carecen las exportaciones actuales de fruta, y que sí poseían las uvas y los frutos de antaño de los que habla Heidegger (1996)? La cuestión es la relación con el mundo. Parece complicada la compatibilidad entre una producción masiva y una relación próxima con la naturaleza, con los frutos. El desarrollo sostenible aparece como una posible respuesta o alternativa, como una nueva técnica constructiva. El desarrollo sostenible aparece, en definitiva, como el respeto a lo Otro. No solo se trata de que *vayan a agotarse los recursos*, o de una actitud de *defensa del animal indefenso*: es algo más profundo. Se trata de desarrollar una actitud de respeto, de recepción hacia lo Otro, hacia la naturaleza. Se trata de volver a reconocer (que no *otorgar*, pues no depende de nosotros, sino que reside en las cosas mismas) el valor de las cosas. Dejar que las cosas *sean* en un intento de aplicación de un Humanismo medial al desarrollo sostenible.

En segundo lugar, encontramos la «Carta 1912», en la que Rilke comenta que, en el siglo XIV, el dinero era *todavía* un metal, algo bello, manejable, inteligible.

En tercer lugar, en el *Libro de las horas*, (1901) Rilke insiste en esa dimensión olvidada del metal:

El metal siente añoranza. Y quiere
abandonar las monedas y ruedas,
que le enseñan una vida pequeña
Y de las fábricas y las cajas fuertes
retornará a los filones
de las montañas, cuyas fallas
se cerrarán nuevamente tras él. (citado en Heidegger, 1996, p. 34)

Heidegger interpreta estas incursiones rilkeanas afirmando que, antes, las cosas eran percibidas como un contenido de mundo. Ahora cada vez es más rápida y prepotente la objetividad del dominio técnico sobre la tierra: «lo humano del hombre y el carácter de cosa de las cosas se disuelven, dentro de la producción que se autoimpone, en el calculado valor mercantil» (Heidegger, 1996, p. 34). Perder el valor es, por ejemplo, convertir las cosas en mero material. Si se pierde, se niega, se olvida el valor del Otro, aparece simplemente como objeto. El hombre está en riesgo de perder su propio valor, su mismidad, de convertirse en mero material como aquellos de los que vienen abusando.

El peligro, por tanto, no es, como parece anunciar Heidegger (1994), (y como, desgraciadamente, hoy el mundo contempla en su horizonte posible) la bomba atómica. El peligro es creer que la voluntad técnica, el querer técnico, pueda ordenar el mundo en un sentido beneficioso. Es la ordenación y nivelación del mundo que produce la técnica la que «destruye de antemano el ámbito del posible origen de un rango y reconocimiento a partir del ser» (Heidegger, 1996, p. 211). Es la ordenación técnica la que impide al hombre experimentar su esencia. La esencia del hombre, si reside en la relación con el ser, lleva implícita su mortalidad: el hombre es, con todo lo que ello significa. Es, y está siendo, y dejará de ser. El olvido de la mortalidad no es otra cosa que vivir como si todo fuese eterno: la tierra, uno mismo, los Otros, como si no viniese nadie detrás. Ese es el olvido de los Otros venideros. Solo es posible alcanzar un presente en el que tiene cabida la posibilidad de la bomba atómica cuando pasado y futuro han sido olvidados, sacrificados, sepultados bajo la ilusión de un presente de dominio tecno-racional.

4. De dioses y vinos

Hércules, Dioniso y Cristo se van: es el atardecer de los tiempos. Esta era está determinada por la falta de dios: el apagón del esplendor de la divinidad. La época de la noche del mundo, es, en palabras de Heidegger (1996), el tiempo de penuria, tan pobre que ya no siente la falta de dios como una falta. La falta de dios es la falta de fundamento, es la época del abismo, suspendida sobre el abismo.

Dice Heidegger que, «si pensamos en su esencia (de los mortales) vemos que permanecen más próximos a la ausencia, porque se sienten aludidos por la presencia, nombre del ser desde tiempos antiguos» (Heidegger 1996, p. 36). Pero la presencia también se oculta, convirtiéndose en ausencia. Solo hay ausencia, solo hay abismo. La época de la noche del mundo aparece así como la época de la ausencia. Ausencia como lo que no es presencia, lo que no está presente. Lo próximo es lo que está presente ante mí, y no entendido literalmente: *tener algo presente*, traerlo a la conciencia, a la vivencia, a la intimidad. El olvido es, precisamente, dejar de tener presentes las cosas, los Otros.

Resultan interesantes las referencias al vino en este contexto. El Vino emerge en este como símbolo de la relación del hombre con la naturaleza. Una relación histórica, sagrada. Míguez Barciela (2009) nos recuerda, además, que el vino está íntimamente ligado al asentamiento de la *polis*, al arraigo de la ciudad:

Las dos imágenes de la pólis que aparecen en el centro de la *Iliada*, labradas sobre el escudo de Aquiles por el dios artista Hefesto, no son sino el establecimiento del hombre en la tierra, esencialmente conectado con el cultivo del suelo, la celebración de la boda, la asamblea y el litigio, la ganadería, el banquete, el sacrificio, el vino, la fiesta y el canto. (Míguez Barciela, 2009, p. 214)

El vino es lo que vivifica y lo que funda comunidad, el vino es el lugar de unión entre dioses y hombres: la vid y su fruto como la relación entre la tierra y el cielo «en tanto lugar donde se celebra la fiesta nupcial de hombres y dioses» (Heidegger, 1996, p. 38). Por eso en el vino se pueden si acaso encontrar rastros de los dioses huidos. Según Heidegger, los poetas son los que cantan al dios del vino, intuyendo así el rastro de los dioses huidos. Es en los tiempos de penuria, en la noche del mundo, cuando los poetas cantan a los dioses huidos, encuentran su rastro y hacen de guías para encontrarlos. La reciente vuelta a la biodinamicidad, a la producción más artesana del vino, parecería un intento por caminar hacia una nueva relación con la naturaleza que recupere ese espíritu de lo sagrado, de la distancia proximal con lo Otro como la relación más auténtica con ello. Lo *biodinámico en el vino* sería, pues, volver a un contacto con la naturaleza más directo, tradicional, inmediato, auténtico.

Los tiempos no solo son de penuria por la muerte o la huida de los dioses, sino porque los que no son dioses, los mortales, han olvidado su mortalidad: «los mortales ni siquiera conocen bien su propia

mortalidad ni están capacitados para ello. Los mortales todavía no son dueños de su esencia» (Heidegger, 1996, p. 38). La noche del mundo, los tiempos de penuria como el olvido de nuestra condición mortal, efímera; como la confusión de los dioses, la sustitución de los dioses (inmortales) por los hombres (que olvidan su mortalidad).

5. Nuestros mundos posibles: por una defensa de la sostenibilidad

El mundo moderno corre el riesgo de, objetivándolo todo, olvidar la relación primaria con las cosas. Los objetos se convierten en cosas o en útiles objetivados, despojados de un mundo originario, incrustados en un mundo desencantado.

Llegados a este punto se puede decir que manejamos tres conceptos o niveles de *mundo*:

1. El mundo de la cosa originaria. La lechuga del huerto posee más *mundo* que la del supermercado. La modernidad despoja a las cosas de mundo, de arraigo y de despliegue (y las convierte en objetos).
2. Por otro lado, el mundo del útil: este *mundo* se forja usando las cosas, pero no en un sentido pragmático o utilitario sino dándoles uso, dándoles vida. Heidegger habla de este mundo en su famoso fragmento de las botas de campesino.
3. El mundo moderno, del que somos herederos en cuanto a nuestra relación con la tierra se refiere, limita, acota, humilla y olvida.

¿Por qué la lechuga del huerto posee más mundo que la lechuga del supermercado? Hay quien podría decir que la lechuga del supermercado posee su *mundo propio* (mundo del empaquetado, mundo de la cámara frigorífica, mundo del camión de transporte...), que es una cuestión de épocas o estilos. El mundo moderno despoja a la lechuga de su mundo originario. Es más difícil acceder al fondo originario de la lechuga en el caso del supermercado que en el caso de la lechuga del huerto. El mundo originario de la lechuga tiene que ver con la tierra, las manos, el cultivo, el cuidado, la *época*. El mundo moderno separa la lechuga de su origen, convirtiéndola en mercancía. La lechuga del supermercado ha entrado en una *Ge-stell*, una estructura o engranaje que la desconecta de su fondo originario.

La conversión de todo recurso natural en mercancía es insostenible, biológica y humanamente. Cuando los recursos pasan a ser mercancías, se insertan en la dinámica veloz de la sociedad de consumo. ¿Qué sentido tiene apostar por el consumo extra-epocal? Los beneficios de la globalización son indiscutibles, la posibilidad de consumir productos no solo fuera de época, sino fuera de espacio (procedentes de miles de kilómetros de lejanía), pero también son indiscutibles sus riesgos y pérdidas: consumo ecológico y kilómetro 0 como posibles caminos hacia el consumo sereno. Pero más allá de los beneficios, son indudables las pérdidas o riesgos: el olvido de las épocas y origen de los alimentos, con la consecuente pérdida de calidad de los mismos, encarecimiento del producto, olvido del producto de proximidad, etc. Nos empeñamos en comer fresas todo el año.

¿Qué sentido tiene apostar por una superproducción masivas de productos que realmente no necesitamos consumir en las cantidades en las que lo hacemos? El hacinamiento animal (vacas, pollos, gallinas ponedoras...) en pos de mayor producción a menor precio. El abaratamiento de la mercancía es el estandarte de esta sociedad; pero, ¿a qué coste? Al coste de la salud, no solo física, sino mental, espiritual, existencial, al coste del futuro: del ser humano y de la naturaleza.

La defensa de lo artesanal, de la rusticidad, es una forma de reivindicar lo originario. El mundo moderno corre el riesgo de, en su continua acotación y transformación de la naturaleza, olvidar el fondo originario de las cosas, el arraigo.

Pensemos en diferentes acotaciones del espacio: un palacio y una choza, una autopista y un camino de cabras. Los cuatro (palacio, autopista, choza, camino de cabras) son acotaciones del espacio y del camino, o del habitar y el caminar. El mundo moderno se forja poniendo límites: donde solo había campo, ahora hay parque. Pero, además, (y ahí radica el conflicto) el mundo moderno humilla, en la medida en que valoraría más el palacio y la autopista que la choza y el camino de cabras, olvidando sus respectivos fondos originarios, que son el mismo. La choza y el camino de cabras, en su rusticidad, están más cerca de la verdad del habitar y del caminar, respectivamente. La verdad del palacio y de la choza es la misma, pero el palacio corre el riesgo de olvidar más fácilmente su fondo originario, que al final es el mismo que el de la choza. Lo mismo ocurre con la autopista y el camino de cabras.

Caminar y Habitar emergen como los fondos (mundano-originarios) que siempre permanecen a pesar de los límites que trata de imponer el mundo moderno. La defensa del desarrollo sostenible pasa por reivindicar estos fondos originarios. Solo así seremos capaces de comprender qué sentido tiene apostar por un consumo responsable frente a un consumismo descontrolado. Solo así seremos capaces de valorar que, en ocasiones, y esta es una de ellas, es bueno que las cosas, los productos, tengan su tiempo, sus épocas, y su espacio, su lugar. Porque la alteración continua de tiempo y espacio mediante la hiperaceleración tecnológica es una de las causas de la explotación de la naturaleza, del hecho de que hayamos perdido la capacidad de valorar: lo Otro que no es mío, que está fuera de mi tiempo y mi lugar, que no puedo (o no quiero, o he dejado de querer) controlar, es lo Otro por excelencia, aquello ante lo cual seguir asombrándose como vía de respeto, reconocimiento, de cuidado.

Así, que la tierra se nos vuelva extraña no solo podría ser entendido como la pérdida de la tierra originaria, sino, en su versión más benévola, que la tierra se nos vuelva extraña de nuevo al recuperar esa distancia que guardamos con lo sagrado, que no se traduce sino en proximidad existencial. Como decíamos al principio, si hay alguna posibilidad de volver a la tierra, de que la tierra vuelva a *ser*, pasa por que los hombres asuman de nuevo, por un lado, su condición de finitos, y por otro, la condición del Otro venidero.

Decíamos que el sentido de la existencia humana necesita la profundidad de la tierra, el arraigo. Se hace necesario reflexionar acerca de la idea de arraigo; el arraigo a la tierra no habría de ser entendido solo en un sentido literal: el exiliado está desarraigado, pero no hace falta estar exiliado para haber perdido el arraigo. La esencia del desarraigo radica, por tanto, en el hecho de volverse extraño a la tierra natal. Una versión del desarraigo podría ser, también, que la tierra se nos vuelva extraña: la pérdida de la tierra originaria.

6. El hombre sin cáscara

Siguiendo la terminología de Peter Sloterdijk (2003), vivimos en esferas (p. 41), en atmósferas. La crisis del hombre moderno comienza con la ruptura de las grandes esferas. Hoy, la espuma, frente a la esfera, es la nueva forma de convivencia. Y aunque esta figura entrañe, sin duda alguna, una dimensión positiva en la medida en que nos recuerda que, lejos de ser una burbuja cerrada, el existente tiende a la apertura y la conexión continua con el Otro, existiría otra posible lectura de esta evolución. La ruptura de las grandes esferas podría describirse como el olvido del mundo originario, el desencantamiento del mundo. Y con él, la pérdida de respeto al mismo, a la naturaleza. Marcos García de Teresa (2020) nos recuerda qué pudiera ser, en palabras de Weber, eso del *desencantamiento*:

El «desencantamiento» evoca una desilusión, una pérdida de rumbo: «Las ciencias, si algo hacen, es hacer extinguir radicalmente la fe en que pueda haber cosa así como un sentido del mundo». Para Weber se crean así las condiciones de un nuevo politeísmo en el que «dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas» y surgen nuevos profetas que pueden regresarnos en silencio «al ancho y piadoso seno de las viejas iglesias». También se corre el riesgo de que una racionalización desprovista de ética lleve a una lucha cuyos sobrevivientes serán «especialistas sin espiritualidad, hedonistas sin corazón». De manera que la racionalización no brinda únicamente aspectos positivos: Max Weber anticipa el peligro de una organización burocrática y controladora que encierre a los individuos en un «caparazón duro como el acero» (García de Teresa, 2020, párr. 7)

Y, sin embargo, Sloterdijk (2003) define a este existente moderno precisamente como ser descascarado, que ha perdido sus cáscaras, que ha estallado sus cúpulas protectoras, no entendidas como metarrelatos sino como aquello que hacía de la tierra un hogar (ser humano capaz de *existir-en la tierra*) frente a la tierra como mercancía, depósito (ser humano que existe sólo *sobre-la-tierra*).

El peligro al que aquí queremos atender no es la tecnificación total del mundo, es la falta de preparación del hombre ante lo que se avecina. Y una de las dimensiones particularmente amenazadas es el arraigo de las obras humanas. El problema, por tanto, no son los objetos técnicos, pues dependemos de ellos. El problema es la relación de servidumbre en la que caemos con los objetos técnicos; es su uso inapropiado.

7. Conclusiones: *serenidad* como vía de proximidad con lo Otro

Por eso acudimos al concepto heideggeriano de *Serenidad*: decir simultáneamente *sí* y *no* a los objetos técnicos. Dejar de ver las cosas solo desde una perspectiva técnica. Usarlos en la cotidianeidad, pero entendiéndolos como cosas que no *son* en absoluto. Esta serenidad abre la perspectiva hacia un nuevo arraigo. Y este habría de ser el horizonte bajo el cual pensar la técnica hoy. Si hay alguna posibilidad de volver a la tierra, de que la tierra vuelva a *ser*, pasa por que los hombres asuman de nuevo, por un lado, su condición de finitos, y por otro, la condición del Otro venidero. Solo así podremos asumir la responsabilidad de reparar, componer, construir de nuevo esferas, atmósferas, en la intemperie de un mundo siempre por hacer.

El mundo moderno corre el riesgo de, objetivándolo todo, olvidar la relación primaria con las cosas. Los objetos se convierten en cosas o en útiles objetivados, despojados de un mundo originario, incrustados en un mundo desencantado. La conversión de todo recurso natural en mercancía es insostenible, biológica y humanamente. Cuando los recursos pasan a ser mercancías, se insertan en la dinámica veloz de la sociedad de consumo. ¿Qué sentido tiene apostar por el consumo extra-epocal? Los beneficios de la globalización son indiscutibles, la posibilidad de consumir productos no solo fuera de época, sino fuera de espacio (procedentes de miles de km de lejanía), pero también son indiscutibles sus riesgos y pérdidas: consumo ecológico y km 0 como posibles caminos hacia el consumo sereno.

El abaratamiento de la mercancía es el estandarte de esta sociedad; pero, ¿a qué coste? Al coste de la salud, no solo física, sino mental, espiritual, existencial, al coste del futuro: del ser humano y de la naturaleza.

La defensa de lo artesanal, de la rusticidad, es una forma de reivindicar lo originario. El mundo moderno corre el riesgo de, en su continua acotación y transformación de la naturaleza, olvidar el fondo originario de las cosas, el arraigo. Así, que la tierra se nos vuelva extraña no solo podría ser entendido como la pérdida de la tierra originaria, sino, en su versión más benévola, que la tierra se nos vuelva extraña de nuevo al recuperar esa distancia que guardamos con lo sagrado, que no se traduce sino en proximidad existencial. Como decíamos al principio, si hay alguna posibilidad de volver a la tierra, de que la tierra vuelva a *ser*, pasa por que los hombres asuman de nuevo, por un lado, su condición de finitos, y por otro, la condición del Otro venidero.

Referencias

- Bateson, G. (1972). *Pasos hacia una ecología de la mente: colección de ensayos en antropología, psiquiatría, evolución y epistemología*. Ballantine Books.
- Brague, R. (2021). *Manicomio de verdades*. Ediciones Encuentro
- Fernández Vicente, A. (2016). Riesgos de la ciudad (digital) del futuro: control, guetización y desarraigo. *Andamios*, 13(32), 15-35.
- García de Teresa, M. (4 de agosto de 2020). El pensamiento mágico contra el «enemigo invisible», *Nexos*. <https://cultura.nexos.com.mx/el-pensamiento-magico-contra-el-enemigo-invisible/>
- Guerra, A. J. (2020). Una filosofía de la sostenibilidad para la gerencia. *Revista En Prospectiva*, 1(1).
- Heidegger, M. (1994). *Serenidad*. Ediciones Serbal.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Ediciones Serbal.
- Heidegger, M. (1996). Y para qué poetas. En *Caminos de bosque* (pp. 199-238). Alianza Editorial.
- Hock, D. (1999). *El nacimiento de la era caórdica*. Granica.
- Maeding, L. (2017). Un espacio inhabitable. Hannah Arendt y lo utópico que surge del desarraigo. En M. Siguan y M. Riuspp (Eds.) *Ex-Patria. Pensamiento utópico en las literaturas del exilio y la diáspora*.
- McLuhan, M. (2015). *La aldea global*. Gedisa.
- Míguez Barciela, A. (2009). Comunidad y desarraigo. Aproximación al fenómeno *pólis*. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, 40, 203-219.
- Morin, E. (1990). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.
- Ortega y Gasset, J. (1965). *Meditación sobre la técnica*. Espasa-Calpe.
- Rilke, R. (1905) *El libro de las horas*. Pregunta Ediciones.
- Rilke, R. (1929). *Cartas a un joven poeta*. Nordica Libros.
- Rilke, R. (1977). Octava Elegía. En *Elegías de Duino*. Leviatán.
- Sartre, J.P. (1972) *El ser y la nada*. Editorial Losada.
- Simmel, G. (1986) *El individuo y la libertad*. Ediciones Península.
- Sloterdijk, P. (2003). *Esferas I, Burbujas, Microesferología*, Ediciones Siruela.
- Stein, E. (2002). *La estructura de la persona humana*. BAC Editorial.
- Watzlawick, P. (2002). *Teoría de la comunicación humana: Interacciones, patologías y paradojas*. Herder.
- Weber, M. (1981). *La ciencia como vocación*. Alianza Editorial.
- Zuloaga, J. D. (2016, Agosto 24) Contra el «multitasking». *El espectador*. <https://bit.ly/3NpFLlj>