

La última pregunta directriz de Heidegger: ¿Hay aún hoy tierra natal? *

**The Last Leading Question of Heidegger:
Is There Still a Homeland?**

KLAUS HELD

Bergische Universität, Wuppertal
Alemania

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)

Círculo Latinoamericano de Fenomenología

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
2009 - pp. 31-43

* Una versión ampliada de este texto aparecerá pronto en una antología que reúne varios textos míos bajo el título *Ética y Política en perspectiva fenomenológica* (Siglo del Hombre Editores, Bogotá). Agradezco a Alfredo Rocha de la Torre por la traducción del presente texto del alemán al español.

Trátase de la pregunta que ha movido considerablemente a Heidegger en sus últimos tiempos, de "si y cómo, en la época de la civilización mundial tecnificada y uniforme, puede haber aún tierra natal" (según la nota manuscrita por Heidegger poco días antes de su muerte). Partiendo de la comprensión de Heidegger del tiempo en la conferencia tardía "Tiempo y ser", la primera mitad de la conferencia aclara qué significado tiene el pensamiento de un retraimiento que impera en el acontecer de la aparición, para la concepción de Heidegger de la tierra natal como una forma de mundo. En la segunda mitad de la conferencia se muestra cómo a partir de la polaridad de la luz del aparecer y la oscuridad del retraimiento resulta la polaridad de las regiones del mundo Cielo y Tierra, la que debido a su nexo interno con el encontrarse del hombre hace de las culturas de la tradición una tierra natal para sus habitantes. Esto tiene consecuencias para el entendimiento intercultural: puesto que aquella polaridad en las diferentes regiones de la Tierra es experimentada diferentemente, en la época de la globalización sólo puede haber "tierra natal" también en plural. A la vez, del análisis fenomenológico de aquella polaridad resultan consecuencias para el enjuiciamiento filosófico de la crisis del mundo circundante que abarca a todo el mundo.

The lecture deals with the question that moved Heidegger the most in his last time, namely the question "if and how, in the era of a worldwide technified and uniform civilization, can there still be a homeland" (according to a manuscript note by Heidegger a few days before he died). Starting with the understanding of time by Heidegger in his late lecture "Time and Being", the first half of this lecture tries to clarify the meaning of the thought of a withdrawal that reigns in the event of an apparition for Heidegger's conception of the homeland as a form of world. In the second half of the lecture, it is shown how from the polarity of the light of appearing and the darkness of withdrawal, the polarity of the regions of the world Sky and Earth results, which, due to its internal nexus with the situatedness of man, makes of the cultures of tradition a homeland for its inhabitants. This has consequences for intercultural understanding: because that polarity is experienced differently in the different regions of Earth, in the era of globalization there can only be a "homeland" also in plural. At the same time, from the phenomenological analysis of this polarity some consequences are drawn for the philosophical judgment of the crisis of the surrounding world that reaches the whole world.

La frase final del último texto manuscrito de Heidegger, redactado en 1976 pocos días antes de su muerte, reza: "(...) es necesario meditar 'si' y 'cómo', en la época de la civilización mundial tecnificada y uniforme, puede haber aún tierra natal"¹. El carácter uniforme del "mundo" dispuesto técnicamente, del cual hoy en día nos consideramos "ciudadanos" (*cives*), se me impuso ayer cuando viajé desde Alemania a Bogotá pasando por Caracas. En todas partes idénticos aeropuertos, la misma Coca-Cola, la misma publicidad, el mismo inglés como idioma universal. Se podría pensar que esta uniformidad sirve como testimonio de que en la época de la "globalización", en cualquier parte del globo terráqueo, poblado por una misma humanidad, nos encontramos "en casa". Pero Heidegger pregunta: ¿puede este mundo universal, en medio de su uniformidad, constituir una "tierra natal" ("*Heimat*") en la que realmente "habitamos"?, ¿o esto es solamente posible en uno de los muchos diversos mundos, en los que estamos familiarizados con una determinada cultura forjada a través de la tradición, es decir, en Colombia, en Alemania o en cualquier otro lugar?

Para reflexionar a fondo en torno a esto no es suficiente participar, discutiendo o negociando, en la controversia acerca de los pros y contras de la globalización, sino que es necesario detenerse y meditar. Damos un primer paso en esta "meditación", cuando reflexionamos acerca de la relación en la que están los *muchos* mundos de las culturas tradicionales con *el único* mundo de la humanidad globalizada. Solamente este tipo de meditación puede proporcionar a la discusión mundial actual en torno al entendimiento intercultural el fundamento filosófico que requiere con urgencia para que no permanezca tan superficial como hasta ahora. Es por esto que deseo, bajo la guía de Heidegger, meditar acerca de lo que hoy en día puede significar "tierra natal".

¹ Heidegger, M., *Aus der Erfahrung des Denkens, Gesamtausgabe*, vol. 13, Frankfurt a. M.: Klostermann, p. 243.

En *Ser y tiempo* de 1927 y en las lecciones magistrales en las que esta obra fue preparada, Heidegger encontró el camino para una meditación filosófica que no se queda en una simple construcción intelectual, sino que obtiene su fuerza de convicción en el hecho de estar abierta a las cosas y a los estados de estas cosas. Este camino es la fenomenología fundada por Edmund Husserl.

Tras el "giro", así denominado por él mismo, realizado en los años que siguen a *Ser y tiempo*, Heidegger no denominó más su pensar como un pensar "fenomenológico". Sin embargo, incluso en su época posterior, declaró en múltiples ocasiones que fue la fenomenología la que le enseñó a "ver" filosóficamente. Si deseamos entrar con Heidegger en una meditación acerca de la posibilidad de la tierra natal, debemos seguir en consecuencia la máxima originaria de la fenomenología y empezar con la "cosa misma".

Nos hemos encontrado con este asunto a través del concepto de "mundo": "tierra natal", la región que habitamos como nuestra "casa", es en todos los casos un mundo, bien sea éste el mundo de la civilización mundial uniforme o el mundo de una cultura tradicional. Es por esto que deseo dedicar la primera mitad de mis reflexiones al concepto fenomenológico de mundo. Recurriré al pensamiento posterior de Heidegger en torno al problema del tiempo e intentaré explicar con su ayuda en qué sentido el mundo, de acuerdo con él, posee el carácter de "región". En la segunda parte de la conferencia, abordaré el hecho de que una región particular del mundo se manifiesta en la polaridad de dos regiones del mundo: "cielo" y "tierra". Esta idea nos permite considerar desde la perspectiva del pensar heideggeriano la catástrofe ecológica global que se anuncia hoy en día. En toda cultura se presenta la polaridad de cielo y tierra, aunque en cada caso de una manera diferente. El conocimiento de esto me conducirá, al final de la reflexión, a las preguntas en torno al entendimiento intercultural y a la posibilidad de la tierra natal en nuestra época.

§ 1.

Doy inicio a la primera parte de la conferencia. ¿Qué significa el "mundo", considerado fenomenológicamente? La "fenómeno-logía" trata, como su nombre lo dice, del *phainómenon*, de lo que se manifiesta en su manifestarse. Todo manifestarse acontece –ya de acuerdo con Husserl– de tal manera que lo que se manifiesta surge desde un horizonte en el que está inmerso. El mundo es para Husserl el horizonte particular en el que todos estos horizontes se pertenecen mutuamente. Por "horizonte" concibe él un complejo de remisiones: todo lo que se manifiesta –una cosa, un ser humano, un asunto, una institución, una idea o cualquier otra cosa– remite, a través del significado que tiene para mí, a determinados ámbitos, "horizontes" de posibilidades que me dirigen hacia otro algo que se manifiesta.

Estas posibilidades están a mi disposición de manera latente, pero *yo las puedo* llevar desde su estado de latencia a la presencia. En el sentido de este "yo puedo", las posibilidades, y con ello todos los horizontes, son algo subjetivo. Los horizontes –"horizon" significa "que limita"– son finitos, porque siempre me abren solamente un ámbito restringido de posibilidades. Esto limita ciertamente todo mi actuar, pero al mismo tiempo le imprime movimiento: solamente porque me oriento en horizontes puedo aprehender con mi comportamiento diversas posibilidades. En este sentido es el mundo, en tanto horizonte de todos los horizontes, un espacio para la libertad de movimiento, una dimensión de la apertura, que abre espacio al libre comportamiento del hombre.

Las posibilidades de remisión que implica un horizonte, se muestran solamente cuando yo las puedo aprehender y de esta manera despliego mi "yo puedo". En esta medida ellas dependen de mí. Pero en el hecho de aprehender estas posibilidades subjetivas presupongo de antemano la apertura que da lugar a que el horizonte en general sea un horizonte. Así, la apertura misma no depende de mí. Yo no la produzco, sino que la experimento como ya dada en el momento en que me muevo en ella a través de mi comportamiento. Ciertamente hago esa experiencia de una manera singular: la apertura no comparece ante mí como un objeto al que pueda dirigirse mi atención. Por el contrario, ella mantiene el horizonte abierto justamente porque ella misma no se hace presente ni visible. La apertura se contiene ante su propia manifestación y así posibilita, precisamente, la manifestación de lo que comparece ante nosotros en un horizonte a través de la aprehensión de posibilidades de remisión.

En el *Feldweggespräch über das Denken* ("Diálogo en torno al pensar en un camino de campo"), Heidegger habló de la manera más clara acerca de la relación del horizonte con la apertura. Este texto, escrito por él en 1945 al final de la Segunda Guerra Mundial, es un texto clave y especialmente instructivo para la comprensión de su camino del pensar posterior. Para nuestro comportamiento, el mundo constituye el ámbito de las posibilidades de remisión, y en esta medida es apropiado denominarlo "horizonte". Pero el horizonte, afirma Heidegger en este diálogo, es solamente el lado del mundo dirigido hacia nosotros, es decir, el lado del mundo que, como dimensión abierta, se hace presente para nosotros. Debemos figurarnos un lado del mundo apartado de nuestra vista. Es la apertura misma, que hace posible la movilidad de nuestro comportamiento en el horizonte, precisamente en la medida en que ella misma no se presenta ante nosotros.

¿Pero cómo podemos proceder para pensar este lado del mundo apartado de nuestra vista? Lo que no se manifiesta ante nosotros, permanece oculto. ¿Cómo podemos pensar este lado oculto sin negar de esta manera su ocultamiento y así, precisamente, errar en lo propio de la "cosa misma" que tratamos? ¿Cómo podemos hacer justicia al ocultamiento como tal? Encontramos ayuda para responder a esta pregunta en la conferencia tardía de Heidegger titulada "Tiempo y Ser", de 1962, no obstante el hecho de que en ella el concepto de horizonte no es su asunto. Como ya lo indica la

llamativa inversión del título de la obra monumental de Heidegger *Ser y tiempo*, también en este caso se trata de un texto programático al que podemos considerar como un texto orientador para la comprensión del Heidegger tardío.

El tema principal de la conferencia es el tiempo. Hacemos la experiencia del tiempo si aprehendemos una posibilidad subjetiva ofrecida por el complejo remisional, que nos dirige en cada caso hacia algo que se manifiesta. A través de este "dirigirnos hacia" se nos hace presente, a saber, lo que se manifiesta y nos concierne. Se nos manifiesta en la forma temporal del presente. Esto estaría ausente para nosotros si no hubiésemos aprehendido la posibilidad correspondiente. La aprehensión de una posibilidad en el complejo remisional inscrito en el horizonte lleva al presente. Los horizontes se nos abren siempre solamente porque hacemos presente una posibilidad de remisión subjetiva. ¿Cómo se consume este acontecer fundamental si lo consideramos en su concreción fenomenológica?

Tomemos como ejemplo "intrascendente" el caso en el que abro mi garaje para sentarme en mi auto. Antes de que el garaje esté abierto ya "sé" que en él veré mi auto. En una consideración más detallada este "saber" muestra dos aspectos: ya *he visto* con frecuencia mi auto parqueado en el garaje. Estos sucesos residen en el pasado. Además *veré* inmediatamente el auto. Este acontecimiento reside en el futuro. Lo que tiene su lugar en el pasado o en el futuro no está en este momento presente, sino ausente. La ausencia de algo es el opuesto de su presencia; no hay un tercer término que medie entre los dos. En esta medida entre el presente, por una parte, y el pasado y el futuro, por otra parte, existe una lejanía insuperable.

Pero la expectativa de ver mi auto no reside exclusiva ni tampoco primariamente en el recuerdo de acontecimientos sucedidos en la lejanía insuperable del pasado. El uso que hasta ahora he hecho de mi garaje me ha sido legado por la costumbre de esperar que al abrir su puerta veré en él mi auto. Pero bajo la forma de esta costumbre, la contemplación de mi auto que está en el garaje, y, por consiguiente, el pasado, permanecen en cierto modo vivos en mí. Desde *Ser y tiempo* Heidegger denomina a este pasado que permanece vivo como "el haber-sido" (*Gewesenheit*). Por esto aún en la conferencia "Tiempo y Ser" él habla de "lo sido" (*Gewesen*). "Lo sido" designa una ausencia, que *en tanto* ausencia, y por consiguiente sin negar la lejanía insuperable de lo pasado, permanece presente para mí o, expresado de otra manera, que precisamente *como* lejanía me es cercana.

Algo semejante vale para el futuro. No solamente se da lo futuro, que para mí está insuperablemente ausente y está en la lejanía, sino también lo futuro que me es cercano precisamente *en* su lejanía: cuando empiezo a abrir el garaje me acerco a la visión aún ausente del auto que está en él. Con todo esto, la visión de mi auto está próxima de llegar a mi cercanía y en este sentido de "advenirme". Pero ella permanece simultáneamente en una lejanía insuperable, pues el futuro me puede sorprender con el hecho de que el auto no esté en el garaje. En el advenir viene hacia mí, por consiguiente, la lejanía futura precisamente *como* lejanía cercana. El tiempo experimentado

originariamente está, de acuerdo con *Ser y tiempo*, estructurado "extáticamente", es decir, como una extensión en la que la lejanía de pasado y futuro está cercana a nosotros. Posteriormente, en la descripción del "advenir" y de "lo sido", llevada a cabo en "Tiempo y Ser", se conserva este mismo pensamiento, aunque con una terminología ligeramente modificada.

Cuando en el lenguaje cotidiano, pero también en el de la ciencia o en el de la gramática, hablamos del tiempo, enumeramos tres cosas diferentes: pasado, presente y futuro. De esta manera consideramos el presente como una parte del tiempo situada en medio del futuro y el pasado. ¿Pero es el presente realmente una "parte" del tiempo? Futuro y pasado se acercan a mí *en* su lejanía a través de dos sucesos: el advenir y lo sido. Considerado de manera concreta, el presente, por ejemplo la presencia de la visión del auto en el garaje, está situado entre estos dos sucesos. Se plantea entonces la pregunta: ¿qué significa el presente si lo describimos desde esta perspectiva?

Los dos sucesos dependen uno del otro. La visión del auto se puede aproximar solamente porque ella ya me es familiar a través de la costumbre y, por tanto, a través de lo sido. Y yo puedo notar esta familiaridad, por su parte, solamente cuando la visión de lo que me es familiar se me aproxima. En consecuencia: sin el advenir no es posible lo sido y viceversa. "Se da tiempo" porque el abismo que separa al futuro del presente y a éste del pasado es en cierta medida franqueado, cuando el advenir hace posible lo sido y éste hace posible el advenir. Cuando esto acontece, lo sido y el advenir logran una cercanía de uno a otro, se "acercan" el uno al otro. El éxito de este acercamiento lo experimentamos como presente.

El acercamiento del advenir y de lo sido no se logra porque yo lo produzca. Cuando logro percibir el auto en el garaje ya presupongo el acercamiento mutuo del advenir y lo sido; lo experimento como algo que me ha sido dado de antemano, es decir, como algo que me ha sido donado, como un don. El donar de este don acontece superando una lejanía, franquea el abismo entre el futuro o el pasado, por una parte, y el presente, por otra parte. Un donar que va más allá de una distancia significa en alemán "*reichen*", es decir, "tender". De acuerdo con "Tiempo y Ser" 'se da tiempo' porque a través del "tender que acerca" se lleva a cabo la relación recíproca del advenir y de lo sido.

Cuando la relación recíproca se logra como presente, significa que la cercanía del advenir y de lo sido, y la lejanía de futuro y pasado, forman una unidad indisoluble. Si se tratara de una cercanía carente de lejanía, el presente sería para nosotros algo así como una posesión. Pero en virtud de la unidad de lejanía y cercanía, el presente escapa a nuestra apropiación. ¿Pero no "tengo" acaso por un instante, "entre" lo sido y el advenir, la visión de mi auto? ¿Ella no es mi posesión, por lo menos en ese instante? No, pues lo que yo ahora mismo a partir de este instante "tengo" es una visión del auto, que ya ha comenzado a conducirme a la lejanía del pasado. Subo al auto para salir de casa. Así, la visión del auto es ya de antemano una visión pasada. El presente

se debe al acercamiento de dos lejanías, que sin embargo permanecen como lejanías y en esta medida han *escapado, se han retraído* de manera ineludible a nuestra apropiación. Este retraerse es propiamente lo que nos permite hacer la experiencia del presente.

Con esto hemos llegado a la idea central con la cual Heidegger no solamente continuó y simultáneamente revolucionó la fenomenología, sino con la cual abrió a toda la filosofía una dimensión del preguntar completamente nueva en la historia: podemos distinguir dos movimientos complementarios, contrapuestos uno al otro, que forman una unidad en el acontecer del manifestarse. El manifestarse se lleva a cabo "en dos direcciones contrarias". Por una parte tiene lugar como un movimiento a través del cual lo que se manifiesta entra a nuestro campo visual, es decir, en la "posesión" de la costumbre que nos abre horizontes. Considerado de esta manera, el manifestarse es un acontecer que está dirigido a nosotros. Éste es, sin embargo, solamente su lado visible, el lado en el cual el manifestarse mismo se manifiesta para nosotros. Pero en el reverso oculto, este acontecer se lleva a cabo como un movimiento alejado de nosotros, como un retraerse (*Sich-Entziehen*). Heidegger se refiere a este lado oculto cuando en *Feldweggespräch* habla de la apertura que dona espacio, como el lado del horizonte del mundo apartado de nosotros.

§ 2.

Sobre estas bases deseo ahora, en la segunda mitad de estas reflexiones, buscar junto a Heidegger una respuesta a la pregunta de si es posible o cómo es posible la tierra natal en nuestro tiempo. Ya dije que la tierra natal es una forma de mundo y que éste es, en tanto que horizonte, algo así como un espacio, pues como dimensión de la apertura abre espacio a la movilidad de nuestro comportamiento. El espacio hace lugar porque contiene distancias; es la dimensión de las distancias. En la reflexión acerca del tiempo nos hemos encontrado ya con una distancia, a saber: la lejanía del futuro y del pasado con el presente. Esta lejanía es la distancia fundamental por excelencia, pues hace posible el tender que acerca, que, por su parte, convierte en presente las posibilidades subjetivas de remisión y de esta manera abre horizontes.

En estas posibilidades se despliega nuestro "yo puedo". En tanto despliegue del "yo puedo", nuestro comportamiento se apropia de lo que se manifiesta y de esta manera llega al mundo. Pero en contra de este movimiento de expansión se pone en marcha el acontecer del retraerse. Este movimiento contrario otorga al horizonte en su reverso oculto el carácter de algo, que se nos *opone* y forma un *enfrente* con la posesión de horizonte, asentado en nuestra costumbre. Las palabras alemanas *entgegen* (en oposición) y *gegenüber* (enfrente) contienen el elemento *gegen* (contra), desde cuya raíz "*geg*" ha sido formada también la palabra *Gegend* (región). Ésta es la razón por la cual Heidegger denomina, en *Feldweggespräch*, el lado del horizonte que se aparta de nosotros como *Gegend* (región). La raíz "*geg*" se halla también en la palabra *Gegenstand*

(objeto). La apertura como reverso del horizonte es ciertamente un “enfrente” (*gegenüber*) que, debido a que se retrae, no es un objeto (*Gegenstand*).

Aristóteles, el fenomenólogo *ante litteram*, señaló que el espacio se nos muestra originariamente a los hombres no como una gran dimensión que abarca todo, sino como lugar, es decir como *tópos*. Tenemos conciencia de un lugar cuando una cosa que se manifiesta ocupa un lugar. Que existe el espacio como lugar de todos estos lugares es algo que se hace posible solamente a través de la experiencia de lugares particulares que ocupan las cosas. Ésta es la razón por la cual debemos partir de la manifestación de las cosas particulares, para poder describir el espacio del mundo como la gran dimensión abierta, que se nos abre como región a través del retraerse.

Una cosa en el espacio comparece ante nosotros concretamente como algo que está presente en su lugar. De esta manera experimentamos su manifestarse en ese lugar como una entrada a esta presencia. Lo que se manifiesta comparece, entonces, “como” algo que nos muestra una perspectiva, un aspecto, debido a que el horizonte en tanto complejo remisional le confiere un significado. Lo que hace posible que veamos algo en la experiencia cotidiana es la claridad de la luz. La cosa comparece ante nosotros desde el “lado visible” del manifestarse, que se lleva a cabo en dos direcciones contrapuestas una a la otra, en la claridad del horizonte que confiere significación. Esta claridad no debe ser entendida, sin embargo, en sentido físico. Con esto se quiere dar a entender más bien que el manifestarse, en tanto entrada al presente, es decir, como tender que acerca, está atravesado por distancias que dejan libre el lugar para la movilidad de nuestro comportamiento. Pero en tanto tender que acerca, el manifestarse es simultáneamente un ‘retraer-se’. Lo que se retrae permanece oculto para nosotros y de esta manera permanece en la oscuridad. Ésta es la razón por la cual el manifestarse de la cosa encierra en su “reverso” ocultamiento, cerramiento, oscuridad.

El lugar en el que una cosa se manifiesta es, en consecuencia, una unidad de claridad y oscuridad. Es un lugar en un campo de distancias, que concede libertad y al mismo tiempo está cerrado en sí mismo. El “espacio” del mundo –el lugar de todos los lugares, la dimensión abarcante del manifestarse– comparece ante nosotros, en correspondencia con este doble carácter del lugar, de una manera doble, a saber: como región de luz y de libre movilidad y como región cerrada oscura, que inhibe el movimiento. En este sentido dirá Heidegger posteriormente que el mundo, considerado como región, se articula en las regiones de “cielo” y “tierra”.

Con estos términos Heidegger se refiere, por una parte, a nuestra experiencia cotidiana, en la que somos conscientes de nosotros mismos como seres vivientes, que estamos erguidos hacia el cielo y que bajo nosotros tenemos la tierra. Pero cielo y tierra no son espacios dispuestos uno sobre el otro, que existan de manera inmodificable y estática, sino que son dimensiones del manifestarse de las cosas en tanto acontecer. Considerado como un entrar en lo abierto y en la luz este acontecer significa “cielo”. Considerado como un retraer-se-a lo-oscuro, como un cerrar-se, significa “tierra”.

El juego de alternancia del acontecer de cielo y tierra, así como el que tiene lugar entre ellos mismos, transcurre en secuencias regulares (*Rhythmus*) grandes y pequeñas. La secuencia más familiar es la del día y la noche, por tanto la de la claridad y la oscuridad. Más abarcante es la secuencia de las estaciones del año, ya que ella abarca todas las polaridades que están vinculadas con la claridad y la oscuridad: la humedad y la sequedad, el calor y el frío, la serenidad y la peligrosidad, etc. En este momento quiero añadir algo, con lo que, aún en el espíritu de lo dicho por Heidegger, voy más allá de él: el clima de las regiones geográficas de nuestro globo terráqueo depende de 'sí' en ellas se experimentan y 'cómo' las diversas estaciones del año. "Clima" no designa aquí alguna regularidad de la naturaleza determinable estadísticamente. Designa el nombre para la secuencia y el modo en el que ocurre el acontecer que determina y comprende todo entre cielo y tierra en una determinada región geográfica.

Vivimos entre cielo y tierra no solamente en sentido espacial; nuestra vida está también interna y estrechamente ligada con la secuencia del clima de la región en la que habitamos. La secuencia de nuestra vida es su cercanía, que alterna entre la luz del nacimiento y la oscuridad de la muerte tanto a nivel individual como a nivel de la sucesión generacional. Esta cercanía alternante se expresa en el modo como "nos sentimos", como "nos encontramos". El verbo alemán "*sich befinden*" (encontrarse) tiene un doble sentido: por una parte lo podemos decir de algo que se manifiesta en el espacio, que se encuentra en un determinado lugar; por otra parte podemos decir, respecto al estado de salud, que alguien se "encuentra bien o mal". Cuando Heidegger acuñó en *Ser y tiempo* el concepto de "encontrarse", aludió a estos dos sentidos de la palabra. El primero hace referencia a la constitución de nuestra vida, indisociable de nuestro cuerpo, en relación con el nacimiento y la muerte. El segundo refiere a nuestra posición espacial y corporal entre cielo y tierra.

A causa de la íntima relación del encontrarse con el clima es posible que una región geográfica en la que el hombre se establece por largo tiempo se convierta, en el transcurso de la historia de esa región, en un entorno cultural familiar. Ésta es la razón por la cual ya Herder, contemporáneo de Kant, vio el origen de la cultura en el clima. Una región geográfica se nos hace familiar cuando habitamos en ella y en aras del habitar construimos nuestro entorno, tal como Heidegger lo expuso en la muy conocida conferencia de 1951 "Bauen Wohnen Denken". Pero tal construir (*bauen*) puede conservar el entorno como algo familiar solamente tanto tiempo como el hombre respete el hecho de que la apertura del espacio de libertad de movimiento entre cielo y tierra se debe al retraerse que abre distancias, es decir, a un acontecer que, como donación enteramente imperceptible, se retrae al poder del disponer que tiene nuestro poseer.

Precisamente porque el construir sirve al habitar, debe "proteger" a lo que se manifiesta, que en el hecho de manifestarse nos es otorgado como un don. "Proteger" (*schonen*) no es un conservatismo que haga subsistir fundamentalmente todo lo que ha crecido y ha sido construido previamente. Por el contrario, exige un fino balance

entre conservación y transformación, por el cual las culturas tradicionales desarrollaron a lo largo de su historia una sensibilidad a la que el respectivo mundo debe su carácter específico. La crisis ecológica que hoy en día se propaga a nivel global tiene su raíz en la tendencia a desatender este balance en favor de una transformación técnica que avanza de forma unilateral y que de esta manera pierde la sensibilidad para la protección. Además, el carácter uniforme de la técnica, que es culturalmente independiente, induce a no prestar atención al hecho de que la polaridad de cielo y tierra adopta en las diversas regiones geográficas, de maneras muy diferentes, estructuras concretas en razón del clima. La nivelación de esta diversidad afecta profundamente la disposición afectiva, es decir, el modo de encontrarse del hombre en su habitar entre el cielo y la tierra.

La crisis ecológica es, en el fondo, una pérdida del mundo concebido en términos de tierra natal. El hecho de que a través del avión, la televisión, el e-mail y próximamente el teléfono de imagen acortemos cada vez más todas las distancias en el globo terráqueo, provoca la impresión de que de esta manera lo "acercamos" todo. Pero precisamente con esto detenemos la movilidad a la que el mundo como dimensión de la apertura ofrece lugar, porque a través de la producción de una cercanía uniforme de todo se pierden las distancias que debemos al retraerse, que hace habitable al mundo en tanto tierra natal. El globo terráqueo de la "civilización mundial", al que se refiere Heidegger en el texto citado al inicio de esta conferencia, y que a través de la cercanía uniforme producida técnicamente se convierte cada vez más *en un* mundo, no puede ser tierra natal. Pero sí lo puede ser el mundo en la medida en que es experimentado en todas las culturas como región, como dimensión abierta del manifestarse en medio del cielo y la tierra, y de esta manera es experimentado como "algo" habitable.

En el lenguaje fenomenológico de Husserl se puede decir que, en este sentido, la polaridad de las regiones del mundo 'cielo' y 'tierra', que hace posible a la tierra natal, es una invariante intercultural. Pero debemos cuidarnos de entender la unidad de esta polaridad en el sentido de una uniformidad universal, pues la polaridad de cielo y tierra y la disposición afectiva humana, que no se puede separar del lugar donde ella se experimenta en un habitar hogareño, tienen lugar de modo diferente en todas partes. El mundo sólo puede ser nuestra tierra natal en forma de diversos mundos culturales.

Con Heidegger el pensar fenomenológico puede hacer el diagnóstico de nuestra época como pérdida de tierra natal. Este pensar no puede, sin embargo, actuar terapéuticamente como lo hace un médico, pues la sensibilidad que es necesaria para el mantenimiento del balance entre conservación y transformación no se deja deducir filosóficamente. El balance que implica el "proteger" debe producirse en cierto modo desde sí mismo en la situación histórica total que, partiendo del clima, se ha forjado en una cultura de manera gradual e imperceptible a través de una larga costumbre. Esto no significa, sin embargo, que el pensar fenomenológico en torno a la sensibilidad

que se requiere para este balance no pueda decir nada más y deba entregarse a la irracionalidad del "sentimiento". Esta sensibilidad es el resultado de la manera como experimentamos en nuestra disposición afectiva nuestro respectivo mundo cultural-natal.

Nuestro mundo natal, concebido como región, no es un objeto (*Gegenstand*). Sí es, sin embargo, un imperceptible "enfrente" (*gegenüber*), al que tenemos acceso a través de nuestra disposición afectiva, indisolublemente ligada a él. Lo que se manifiesta ante nosotros a través de este acceso, lo hace de un solo golpe en un "sentimiento", para el cual existe en alemán la palabra "*Stimmung*". En las lenguas románicas se puede transcribir "*Stimmung*" con expresiones como "estado de ánimo" en español. Para una fenomenología practicada en el marco del espíritu heideggeriano, ésta es una denominación equívoca, pues la referencia a un estado del alma acarrea de manera casi inevitable la distinción entre el interior, que el alma forma, y el mundo exterior.

Uno de los grandes descubrimientos filosóficos de *Ser y tiempo* consistió en poner en evidencia que no cualquier tipo de conocimiento forja nuestro acceso originario al mundo, sino que todo conocimiento de objetos se hace posible porque el mundo se nos muestra de una manera pre-objetual en los temples de ánimo, *in den Stimmungen*. Se debe añadir, sin embargo, que "mundo" debe ser entendido aquí fenomenológicamente: no se está haciendo referencia a la totalidad de objetos, sino al horizonte abarcante con cuya apertura estamos familiarizados a través de nuestra disposición afectiva.

Uno de los descubrimientos igualmente revolucionarios del pensamiento heideggeriano posterior al "giro" consiste en la idea de que los temples de ánimo no tienen el significado ya indicado solamente para la relación de mundo de cada individuo. En tanto temples de ánimo compartidos en común por los habitantes de un mundo cultural en una situación histórica determinada, ellos pueden motivar nuevos desarrollos históricos. A partir de los años treinta Heidegger designa este tipo de temples de ánimo con el término "*Grundstimmungen*" (temples de ánimo fundamentales). Éstos se hicieron significativos para Heidegger porque finalmente para él se trataba de meditar acerca de la posibilidad de la tierra natal, cada vez más amenazada de perderse en la civilización mundial uniformemente tecnificada. Debido al triunfo de la técnica en la humanidad globalizada, el temple de ánimo fundamental del mundo euro-americano, del que proviene la técnica, se convierte cada vez más en el temple de ánimo fundamental de toda la humanidad. Heidegger espera encontrar en el temple de ánimo fundamental de la humanidad actual el impulso para una meditación en la que, quizás, se vislumbre un camino para salir de la creciente carencia de tierra natal.

Si los temples de ánimo fundamentales tienen un significado fundado culturalmente, una tarea de la investigación fenomenológica podría consistir en analizar los temples de ánimo fundamentales de las grandes regiones culturales de la humanidad, con el fin de penetrar de esa manera en la capa más profunda de lo que, en forma concreta, separa y vincula tales regiones.

La tesis de Huntington acerca del "choque de las culturas", que pareció confirmarse el 11 de septiembre de 2001, lleva al extremo aquello que separa. Por el contrario,

los herederos de la Ilustración confían en que la reconciliación entre las culturas puede ser alcanzada a través de la razón comunicativa. El descubrimiento heideggeriano de los templos de ánimo fundamentales nos muestra un camino libre de tales posiciones extremas: como experiencias de disposición afectiva común, los templos de ánimo fundamentales enlazan a todos los hombres, porque remiten a la polaridad particular de las regiones del mundo "cielo" y "tierra", que se repite en todas las culturas. Pero, debido a que esta polaridad se presenta solamente de tal manera que ella adopta una forma diferente en cada región cultural, los templos de ánimo fundamentales poseen también algo que separa. Continuar con esto exige, sin embargo, otra conferencia.

TRADUCCIÓN DE ALFREDO ROCHA DE LA TORRE