

**La destrucción de la naturaleza como
expresión de la pérdida del horizonte de
sentido**

**The destruction of nature as expresion of lack of
the horizon of sense**

Claudia Donoso
Universidad de Talca, Chile^φ
clonosos@utalca.cl



Recepción: 16-11-2017 **Aceptación:** 02-02-2018

Resumen: El presente trabajo busca explicar como la serie de daños registrados en la naturaleza serían el reflejo de la manifestación de la verdad como desocultar provocante. De esta manera, el abordaje efectivo de la problemática ambiental requerirá de una nueva interpretación de la naturaleza, cuya expresión estaría sujeta a la revelación de una nueva verdad de parte del ser. En este sentido se propone la tesis de que la filosofía detrás de los pensamientos biocéntricos o ecocéntricos podría constituir las primeras manifestaciones de un nuevo llamado, o bien, una etapa preparatoria para la llegada de este.

Palabras clave: crisis ambiental, biocentrismo, desocultar provocante, Heidegger, ecocentrismo.

Abstract: The present work seeks to explain how the series of damages registered in nature would be the reflection of the appearance of truth as unconcealed provoking. In this way, the effective approach to environmental problems will require a new interpretation of nature, whose expression would be subject to the revelation of a new truth on the part of the being. In this regard, the thesis is proposed that the philosophy behind biocentric or ecocentric thoughts could constitute the first appearances of a new call of being, or else, a preparatory stage for its arrival.

Keywords: environmental crisis, biocentrism, unconcealed provoking, Heide-

^φ Profesora de bioética, Facultad de Ciencias de la Salud, Universidad de Talca. Magíster en Bioética y Filosofía (U. De Chile). Integrante del Comité Ético Científico Universidad de Talca y de la Facultad de Ciencias de la Salud de la Universidad de Talca.

gger, ecocentrism.

1.- Introducción

Tiezzi en su libro “Tiempos históricos, tiempos biológicos” inicia el capítulo uno con el siguiente relato:

En la antigua Basora, un soldado presa del miedo acudió a su rey y le dijo: Sálvame, soberano; permite que huya de la ciudad. Estaba en el mercado y encontré a la Muerte, vestida de negro, que me miró con malignidad. Préstame tu caballo para que pueda correr hasta Samarra. Temo por mi vida si permanezco aquí. Y el soberano ordenó. Dadle el mejor corcel, hijo del relámpago, digno de un rey.

Más tarde el rey encontró a la Muerte en la ciudad y le dijo: Mi soldado estaba muy espantado. Me ha dicho que te halló hoy en el mercado y que lo mirabas con malignidad. Oh, no, respondió la muerte, la mía era solo una mirada de sorpresa por qué no sabía qué cosa hacía aquí; lo esperaba esta noche en Samarra y por la mañana estaba muy lejos (Tiezzi, 1990: 31).

A la luz de este relato ¿será posible la existencia de “una Samarra en nuestro destino de seres humanos” (Tiezzi, 1990: 31)? En efecto, la casuística imaginaria propuesta por Jonas (1995) que representando lo todavía no experimentado, y que frente a la prevista desfiguración que dichas amenazas podrían traer sobre el planeta, busca canalizar la voluntad mediante un móvil moral antiespecista no parece, hasta el momento, afectar sustancialmente el accionar de los países e individuos.

¿Será que obnubilados por el poder de las tecnologías estamos orientados en un destino que inevitablemente nos llevará camino a Samarra? o ¿existirá alguna posibilidad de liberarnos de aquel? De ser así ¿de dónde provendrá esta liberación? y ¿qué rol juega el hombre en este cambio de rumbo? Son algunas de las preguntas a las que se intentará dar respuesta con la ayuda del pensamiento heideggeriano.

2.- Heidegger: el pensador del ser

Heidegger (2013) en el capítulo X de su obra Nietzsche declara: “*el ser determina en cada caso la verdad del ente, qué y cómo desde esa determinación el ser abre un ámbito de proyección para la explicación del ente, qué y cómo solo una determinación tal temple a un pensamiento para la reivindicación del*

“La destrucción de la naturaleza como expresión de la pérdida del horizonte de sentido”

ser y desde ese temple impone en cada caso a un pensador el decir del ser” (p.914).

La idea central de tal declaración busca dar aviso de la co-rrespondencia existente entre ser y ente, así “lo que pueda ser el ente viene determinado por el ser” (Carrasco, 2007: 114). Expresiones tales como: el árbol es, el hombre es, el animal es, la montaña es, dan cuenta del sentido determinante del ser. Soler (1983) indica que “todas las cosas están atadas, ligadas, encadenadas al ES (...) Si el ES no fuera, no se diera, no habría cosa alguna, ya que toda cosa y cada cosa es” (pp.43-44). O en palabras de Cordua (1999), “el ser, no es uno más de los entes, ni el ente supremo ni el ente más general, sino la condición trascendental de que haya algo en vez de no haber nada” (p.71). Luego, si “la verdad es algo en lo que está comprometido el modo mismo de ser del ser” (Carrasco, 2007: 21), y a la vez, lo que puede ser el ente viene determinado por el ser; la verdad del ente no será más que la verdad revelada por el ser. Es así como la verdad del ente ocurrirá por retraimiento del ser (*lethe*) y la del ser por desvelamiento de aquel (*aletheia*) (Soler, 1983: 47). *Lethe* y *aletheia* constituyen de esta manera los dos polos de un mismo proceso (ibíd.: 40). Ahora bien, ¿cómo es que el ser muestra su verdad?: a través del pensar, pues el pensamiento, que finalmente se encarna en la palabra, “con nombrar las cosas, las asigna a su ser, o las instala en él” (Cordua, 1999: 38).

Al ser el pensamiento la manera como el ser se destina, el correcto análisis de este exigirá dar cuenta del rol que desempeña el hombre en este proceso. Si el “ser es en cada caso ser de un ente”, aquello, de acuerdo a Soler (1983), permitirá a Heidegger elegir un ente privilegiado, el llamado *Dasein* (p.45). Al respecto el filósofo de Friburgo declara que al ser el hombre el único ente que habita en las cercanías del ser, y como tal, capaz de preguntarse por él (ser), aquel puede (co)responder a la llamada de este. En otras palabras, el hombre existe en una correspondencia con el ser del ente, o mejor dicho, *ex-siste*¹ en una correspondencia con el ser del ente (Heidegger, 2003: 19-20). Por esto, la esencia del hombre está en su existencia, es según exista, esencia libre y abierta, y por esto, el hombre no tiene más alternativa que existir su esencia como suya (Soler, 1983: 32, 55). Resumen, “nuestra manera de ser reside en la comprensión del ser de los entes” (Cordua, 1999: 70), o sea, el “hombre es en la medida en que existe” (Heidegger, 2000: 36).

Si el hombre es el único ente capaz de responder a la convocatoria del ser, entonces, a veces, “el ser tiene necesidad del ser humano” (Heidegger 2013: 915). Sin embargo, esta declaración no busca, como señala Carrasco (2007),

1.- Ex-sistencia significa “estar fuera en la verdad del ser [por lo tanto] designa la determinación de aquello que es el hombre en el destino de la verdad”. Existencia significa “realidad efectiva” (Heidegger, 2000: 32).

sostener una especie de carestía del ser (p.124). Confirmación que se observa al continuar leyendo el texto, “y sin embargo nunca es dependiente de la humanidad existente” (Heidegger, 2013: 915). En este sentido la capacidad del hombre de responder a la convocatoria del ser proviene de un requerimiento que emana desde el ser mismo. El pensamiento –pues pensar es pensar el ser, y por esto “lo que es coincide con lo que se piensa” (Carrasco, 2007: 115)– será entonces una cuestión absolutamente espontánea, una suerte de milagro que ocurre cuando el ser decide destinarse. Neruda en su poema “*La poesía*” ilustra muy bien esta idea: “Llegó la poesía a buscarme. No sé, no sé de dónde salió (...). No sé cómo ni cuándo, no, no eran voces, no eran palabras, ni silencio, pero desde una calle me llamaba”.

Se desprende así la idea de que el pensamiento es una experiencia que nunca acaba, pues cada pensamiento no es más que una determinada reivindicación del ser en el cual está latente la posibilidad de una nueva reivindicación: una transformación en constante expansión (Carrasco, 2007: 135). A su vez, aunque el pensamiento constituya una suerte de milagro, aquel proceso no debe ser comprendido siguiendo la racionalidad característica del subjetivismo moderno. Desde dicha perspectiva, el pensamiento se comprendería siguiendo un patrón unidireccional, como si este transitara directamente desde el ser al hombre. Craso error sería suponer aquello, pues el trato establecido entre estos dos ha de comprenderse como una correspondencia en la cual el ser se dona y el hombre oye (ibíd.: 136). En palabras de Soler (1983), “el serrear del ser necesita al pensar del pensar”, pues aunque el hombre sea el “limosnero privilegiado del ser”, el ser necesita, sin dependencia, de un alguien que recoja la limosna (p.49).

Por otro lado, si lo que se piensa es, entonces cada momento de la historia corresponderá a una manifestación específica del ser, el cual a medida que acontece se va definiendo a sí mismo. “Solo el ser es (...) y este ser se manifiesta al pensamiento como un suceder que sucede hacia sí mismo” (Carrasco, 2007: 151). Esto es precisamente lo que permite el surgimiento y despliegue de la historia. El surgimiento porque hay un inicio, el inicio del acontecimiento de co-propiciación entre ser y pensamiento, la *Ereignis*. Y hay despliegue, al existir algo que está siempre aconteciendo: el ser, una especie de mínimo común denominador tejido tras todos los acontecimientos (ibíd.: 151-152). Por ende, todas las épocas serán necesarias, ninguna será mejor ni peor a la que precede y de la que procede, al descubrirse en la historia nada menos que el ser mismo. Igualmente, cada época será respuesta y también pregunta. Respuesta, porque se manifiesta un nuevo pensamiento, y pregunta, porque persiste el suspenso del envío del ser hacia un nuevo destino. De ahí precisamente la idea de que “la historia progresa de destinación en destinación” (Haar, 2007: 149), y que el mismo acto de preguntar no sea más que

“La destrucción de la naturaleza como expresión de la pérdida del horizonte de sentido”

la construcción constante de un camino (Heidegger, 1994: 9).

3.- La época moderna: El acontecer del ser como ausencia

Si la historia es la historia del ser, cada periodo histórico corresponderá a la verdad que el ser deposita en el ente. Desde esta perspectiva la época de la metafísica² iniciada con Platón sigue siendo una forma en la que el ser acontece, pero ahora como ausencia, como un “salir fuera, como un sobrepasamiento del ser para que el ente aparezca como tal” (Carrasco, 2007: 157). Concretamente, el problema de la metafísica radica en el hecho de que al pensar el ente desde el ser no piensa al ser en cuanto ser, porque ya ha pensado al ser como ente, es decir, el ser queda en la visión de los conceptos, pero permanece impensado como tal (Heidegger, 2013: 797, 801).

Dicho aquello, la época moderna inaugura el periodo que experimenta el máximo retraimiento del ser y predominio del ente, pero al mismo tiempo, conforma el punto de inflexión a partir del cual el olvido del ser alcanza sus límites. Sin embargo, Heidegger (2013) nos advierte que el olvido del ser nunca es absoluto, pues llega un momento en que el ser comienza a “brillar por su ausencia”, manifestándose como la experiencia de la total carencia que reclama atención, es decir, indirectamente ocurriría un retorno hacia el ser. Digo indirectamente, pues es precisamente esta manifestación de la ausencia del ser la que permitiría volverse a él (Carrasco, 2007: 171). Nihilismo llama Heidegger al periodo específico que experimenta al ser en su total carencia, y desde el cual iniciar la preparación para la llegada de un nuevo pensamiento. Por lo mismo, si el olvido del ser es la experiencia fundamental de esta época, el pensar de acuerdo a Heidegger, se convierte en un pensar que recuerda aquello que inicialmente ya había sido pensado por Anaximandro, Heráclito y Parménides: el ser (Soler, 1983: 25).

El nihilismo, comprendido como “la falta de sentido que aparece cuando se debilita la fuerza vinculante de las respuestas tradicionales al ¿para qué? de la vida y del ser” (Volpi, 2005: 59), será la época correspondiente a la máxima expresión del ser como ausencia. Particularmente, el nihilismo activo propuesto por Nietzsche –mediante el cual se establece una nueva posición de valores en la que la voluntad de poder se convierte en carácter elemental de todo lo existente (ibíd.: 65)– no portará como consecuencia fundamental la superación del nihilismo y la metafísica, sino que por el contrario, una profundización del primero. Porque, si el ser es determinado como valor, aquel se estaría explicando desde el ente, ya que el valor es una condición puesta por la voluntad de poder, o sea, por el ente en cuanto tal (Heidegger, 2013:

2.- Metafísica: “es la verdad del ente en cuanto tal en su totalidad” (Heidegger, 2013: 725).

791). La declaración “la voluntad de poder es la esencia más íntima del ser, [así como] el carácter fundamental del ente en cuanto tal” (ibíd.: 730), expresa el intento nietzscheano de reconciliar al ser con el ente. No obstante, dicha propuesta termina finalmente desplegada desde una perspectiva metafísica, al continuar determinando el ser a partir del ente, en el sentido de que “la esencia de la voluntad de poder solo se deja interrogar y pensar con la vista puesta en el ente en cuanto tal”, [es decir, el ser aparece como] “brillando por su ausencia” (ibíd.: 730).

Es importante tener en consideración que el retiro del ser expresado durante los distintos periodos de la metafísica, así como la experiencia de la total carencia de aquel advertida durante la fase del nihilismo, no fue resultado de alguna organización humana, ya que esto significaría, como sostiene Heidegger, superar o ir contra el ser mismo, lo que constituye un absurdo, ya que siempre se piensa desde el ser (ibíd.: 813-814). Por el contrario, el olvido del ser pertenece al ser mismo, pues es gracias a este retraimiento que los entes aparecen como tal (Soler, 1983: 41). Dicho de otro modo, “el ser se encubre en el desencubrimiento del ente. El ser es la desocultante sobrevenida, el ente es la ocultante llegada al desencubrimiento” (Carrasco, 2007: 94). Esta condición de pertenencia-exclusión entre ser y ente es lo que Heidegger reúne bajo la palabra “inter-sición”, superando con ello la dualidad entre ser y ente establecida tradicionalmente por la metafísica (ibíd.: 94).

4.- La esencia de la técnica moderna

Si como sostiene Cordua (1999: 30), lo que domina el despliegue de cada época es la revelación del ser que llama al pensamiento a lo suyo, entonces el análisis de la época técnica será un análisis de tipo ontohistórico (Bulo, 2012: 56). Así, con la palabra técnica Heidegger da cuenta del nombre que adquiere el ser en la época moderna, tal como en otros tiempos recibió los apelativos de: *aletheia*, *physis*, *ousía*, *idea*, *enérgeia*, *actualitas*, *objetividad*, *voluntad*, *voluntad de poder*, *voluntad de voluntad* (Carrasco, 2007: 133-134).

Es claro entonces que el análisis de la esencia de la época de la técnica moderna no podrá fundamentarse en algo técnico, porque tal como declara Acevedo (2014) en relación a Heidegger, “lo decisivo de la *téchne* no estriba en el hacer y manipular; tampoco, en aplicar medios; lo decisivo en ella consiste en el ser el modo del desocultar de aquello que no se produce por sí mismo, ni está ya ahí frente a nosotros” (p.304). O sea, la esencia de la técnica moderna no podrá arraigarse en una cuestión técnica –esta representación no supondrá más que la forma instrumental o antropológica de entenderla, y aunque si bien esta figura no es incorrecta tampoco es verdadera, al no de-

“La destrucción de la naturaleza como expresión de la pérdida del horizonte de sentido”

velar la esencia de aquella, pues “llegar a mostrar la esencia de algo supone haberlo visto como manifestación del ser” (Acevedo, 2016: 65), o parafraseando a Heidegger (1994), “la esencia de algo, es aquello que algo es” (p.9)–, por el contrario, la esencia de la técnica moderna se caracterizará por un modo específico de hacer salir lo oculto (ibíd.: 9-11), de traer ahí “algo que no se produce a sí mismo y todavía no se halla ahí delante” (ibíd.: 16). En otras palabras, la esencia de aquella no será más que una forma de verdad –al ser la “verdad algo en lo que está comprometido el modo mismo de ser del ser” (Carrasco, 2007: 21)–. Una forma de desocultamiento provocante, resultado del retrainimiento del ser y predominio del ente. Ello en la práctica implicará la imposibilidad humana de liberarse, de *motu proprio*, del influjo de la técnica moderna (Heidegger, 1994: 15-17). Porque al ser el hombre el único ente capaz de corresponder a la llamada del ser, la misma forma en la que el ser se destina a este, mediante el pensamiento, tomará la forma de desocultar provocante. Consecuentemente, el hombre estará constantemente interpelado a desocultar todo de manera provocante, en otras palabras, a “solicitar lo real y efectivo como existencias” (ibíd.: 20-21).

Bajo esta forma específica de la verdad, como verdad interesada que deja a los entes mostrarse exclusivamente desde el horizonte de la utilidad para el consumo ilimitado, el ente se definirá como lo real, lo que se deja medir, lo que da lugar a algo concreto, lo disponible, lo utilizable, lo constante; en fin, lo que está listo para el consumo: stock, reserva, subsistencia o fondo (Acevedo, 2014: 298), llámelo usted como quiera. Luego, si el desocultar es desocultar provocante, el pensar característico de aquel será pensar calculante. Comprendido como un pensar planificador que tiene en cuenta las circunstancias en función de una meta determinada, e incapaz de pensar la esencia de los entes, puesto que la preeminencia de lo real, –o sea, lo que se deja medir– aleja al hombre del ser (Carrasco, 2007: 167). Por ello, “las cosas nos aparecen como fundamentalmente disponibles porque aparecen históricamente como vacías de ser” (Bulo, 2012: 58).

El problema tras dicha perspectiva se fundamenta en el hecho de que si el hombre constituye el ahí del ser, “la instancia ex-sistente en la verdad y lucimiento del ser” (Heidegger, 2003: 69), aquel no podrá realizarse como existente mientras el pensar calculante se establezca como el único tipo de pensar, por no ser este capaz de pensar el sentido que impera en todo cuanto hay, aquello que es digno de ser preguntado: el ser mismo (Heidegger, 1989: 18).

5.- La naturaleza en la época de la técnica moderna

Cuando el ser toma la figura de la imposición, aquel devela su verdad de una cierta manera, a saber, de manera provocante. Luego, si lo que puede ser el hombre viene determinado por el ser, la actitud del primero frente a la naturaleza en la época de la técnica moderna no podrá ser otra que la de un desocultar provocante³.

En este sentido es interesante notar como entre los años 1500 y 1700 ocurrió un cambio dramático en la manera como el hombre concebía el mundo. Instalado en la región de la estructura de emplazamiento, y sometido a las exigencias del desocultar provocante, el hombre cambia su “visión del universo como algo orgánico, vivo y espiritual (...) por la concepción de un mundo similar a una máquina” (Capra, 1992: 27). Así, la nueva ciencia al alero de pensadores como Copérnico, Galileo, Bacon, Descartes y más tarde Newton, buscaba, mediante la matematización y geometrización del espacio y la naturaleza, alcanzar las certezas absolutas que permitieran el dominio de aquella. Desde esta perspectiva, la integración entre hombre y cosmos desaparece, pues “el sujeto ha pasado a concebir el mundo como un campo de objetos abiertos a su manipulación” (Baquedano, 2008: 47). En esta relación dicotómica, el hombre es entendido como libre y moral, en tanto aquella comprendida como autómatas y causal. “Porque no tenéis más que perseverar y, por así decirlo, perseguir y acosar a la naturaleza adonde vaya y seréis capaces, cuando os plazca, de conducirla y llevarla después al mismo sitio otra vez”, escribía Bacon (1947) ya en el siglo XVII.

Desde este momento la naturaleza⁴ comienza a ser percibida exclusivamente en términos de materia y movimiento sin más valor que el de servir como medio al tan anhelado bienestar humano. En efecto, la visión cartesiana del universo y su división fundamental entre la mente o *res cogitans*, y la materia o *res extensa*, otorgó el fundamento epistemológico para superar el freno cultural de las edades pasadas, permitiendo con ello justificar la manipulación y explotación de la naturaleza. Se desarrolla de esta manera una suerte de “desnaturalización epistémica”, la cual sustentada en un discurso mecanicista del universo busca justificar la violencia que implica la satisfacción del “fetichismo de las comodidades” (Baquedano, 2008: 50).

Y si bien es cierto que hombres y mujeres han utilizado de continuo a la naturaleza para la satisfacción de sus carencias y deseos, la modernidad inició un proceso de destrucción sustentada en una visión de mundo diametralmente diferente a la de los tiempos antiguos. En este sentido, si “la interpretación de

3.- Es importante tener en consideración que el hombre no escapa a esta forma de la verdad, pues aquel es comprendido también como recurso: el hombre es pues un recurso humano, un animal de trabajo (Acevedo, 2016: 120).

4.- Esta incluye la composición biótica y abiótica de la biósfera como de los seres que habitan en ella (Baquedano, 2008: 21).

“La destrucción de la naturaleza como expresión de la pérdida del horizonte de sentido”

los procesos naturales y la degradación de los ecosistemas está antecedida y determinada por la comprensión de lo que nuestra especie ha concebido como naturaleza” (Baquedano, 2008: 21), las consecuencias ecológicas asociadas a las revoluciones científica, industrial y comercial, no serán más que fenómenos inscritos en aquella hermenéutica ecorreificadora, entendida como la forma especísta de comprender la naturaleza a través de la historia, deudora de una visión cosmológica moderna que entiende naturaleza y cuerpo como *res extensa* (Baquedano, 2008). Desde dicha perspectiva, la naturaleza pasa a ser comprendida como un mero reservorio de energía a disposición para ser extraída y almacenada con vistas al consumo global (Acevedo, 2016: 69). Ello implica que los entes se muestran en lo real y efectivo solo como existencias, trasuntando tras de sí una relación de violencia y poderío. Ahora el ser humano “no se limita a sacar provecho de la naturaleza para subsistir y alcanzar un prudente bienestar (...). Esta actitud, propia del hombre de la técnica artesanal (...), ha sido drásticamente cambiada por otra, consistente en explotar sin miramientos y a ultranza a la naturaleza” (ibíd.: 190). Aquella sometida sin contemplaciones a las exigencias del proceso productivo, en aras de la máxima eficiencia, “es algo siempre disponible para su utilización, explotación y consumo sin límites” (ibíd.: 193). Una gigantesca estación de gasolina en palabras de Heidegger.

Esta comprensión de la naturaleza ya no como ente sino como objeto o existencia para y desde un sujeto termina ocasionando el ocultamiento de lo que ella es, porque el objeto “no es el ente sin más, sino el ente encuadrado en una determinada modalidad de manifestación” (Carrasco, 2007: 168). Ello, porque el anhelo de dominio –que bajo el paradigma de la maquinación establece la preeminencia de lo calculable y al hombre como medida de todas las cosas– adopta en sintonía con su lógica tecnocrática, una actitud de desprecio hacia el ser, pues si solo lo planificable goza de valor, evidentemente lo que no logre insertarse en la grilla de la objetivación es simplemente desechado (ibíd.: 166). Más aún, la misma relación sujeto-objeto (naturaleza) queda sometida al carácter de sollicitación, es decir, reducidos a puras existencias capaces de ser solicitadas (Heidegger, 1994: 53). De igual manera esta estructura de emplazamiento provoca que “el hombre no se encuentre en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia” (ibíd.: 29). Situación que no solo perpetuará el aprisionamiento del hombre –que no reconoce por cierto– en la misma estructura de sollicitación; sino que también desencadenará una pérdida de sentido, un desterramiento como diría Heidegger (2000), una suerte de desamparo cósmico, una especie de orfandad sentida como un estar fuera de sí o de su ex-sistencia, que busca ser superada infructuosamente mediante el sometimiento de la naturaleza (Baquedano, 2008: 60).

Si el deterioro de la naturaleza puede comprenderse como expresión de la

ausencia de sentido derivada de la estructura de emplazamiento, y, a su vez, si esta ausencia es una forma en la que el ser acontece; claramente no estará en las manos del hombre la capacidad de dominar, determinar o guiar, ya sea en sentido positivo o negativo, el curso de la época. ¿Significa esto que el hombre y la naturaleza están irremediabilmente entregados a la imposición de la técnica moderna?, ¿existirá alguna posibilidad de superar el ámbito de la mera imposición? De ser así, ¿de dónde provendrá aquello? y ¿cuál es el papel que juega el hombre en este proceso?

Al ser la técnica el nombre que adopta el ser en la época moderna, pensar la esencia de la técnica supondrá pensar el ser. Sin embargo, –y aquí el problema del asunto en cuestión– si el pensar calculante dirige la época técnica, el hombre inserto en este tipo de pensamiento no podrá pensar la esencia de la técnica, ya que el pensar calculante se despliega precisamente gracias al retraimiento del ser. En este sentido Heidegger (2003) declara que el hecho de que “nosotros no pensemos aún [es] porque lo que hay que pensar se ha apartado del hombre, y de ninguna manera solamente porque el hombre no se ha vuelto suficientemente hacia lo que hay que pensar” (p.259). Entonces, ¿cómo acceder a este tipo de pensar si no se puede forzar su advenimiento?

Efectivamente, este pensar que piensa el ser y calificado con el nombre de pensar meditativo no es un pensar posible de ser instituido por los hombres, es decir, ni el hecho de pensar ni el contenido de este pensar será producto de la voluntad humana (Cordua, 1999: 36). No pensamos cuando queremos, explica Cordua en relación a Heidegger, sino cuando podemos. No obstante, aquello no supone presumir que el hombre juegue un rol pasivo en el desarrollo de este nuevo pensamiento, ya que el ser interpela mas no subyuga. Por esto, “si el hombre se queda pasivo, cabe que la imposición total esenciando como el peligro que es, se apropie totalmente del hombre” (Rodríguez-Rideau, 2005: 112). En consecuencia, para pensar meditativamente se requerirán dos condiciones. La primera, consistente en que el ser mismo supere el apartamiento para comenzar a ser pensado, y la segunda, referida a que el hombre atienda a este llamado mediante el desasimiento⁵. En otras palabras, la llamada misma por un lado reclama obedecer, y por otro pide participar de esta escucha (Haar, 2007: 149).

Se concluye de esta manera que en la *Gestell* está presente tanto el cumplimiento como el acabamiento de la metafísica, o sea, “donde está el peligro crece también lo salvador” (Heidegger, 1994: 30). Si “el peligro es la época del ser esenciando como lo dispuesto” (Heidegger, 2003: 188-189), la salvación se dará cuando acontezca súbitamente la vuelta desde el olvido hacia la verdad del ser, la que cabe señalar, no ocurrirá por los hombres sino con

5.- “El desasimiento exige separarse de todo querer (...). La voluntad ha de quedar neutralizada cabalmente” (Cordua, 1999: 34).

“La destrucción de la naturaleza como expresión de la pérdida del horizonte de sentido”

los hombres.

6.- Hacia una nueva concepción de la naturaleza

Al considerar la nueva conceptualización que el hombre, alojado en el desocultar provocante, impone sobre la naturaleza, se propone la hipótesis de que el “daño ocasionado a un medio no es únicamente de índole externa, sino que al ser la exteriorización de una problemática mucho más profunda, supone un daño que el ser humano se ha ocasionado en lo más hondo de sí” (Baquedano, 2008: 121). Daño que no será más que la expresión de la pérdida de sentido que implica para el hombre el no encontrarse en su esencia.

Teniendo en cuenta lo anterior, no parece factible lograr un enfrentamiento adecuado del problema asociado a la destrucción ambiental mediante el uso exclusivo de la planificación y el cálculo. Recordemos que la comprensión de la naturaleza como obstancia es solo un modo como aquella se “emplaza para la elaboración científica”, siendo para esta imposible “circundar la plenitud esencial de la naturaleza”, lo irrodeable, lo inaccesible, lo que pasa de largo para la ciencia, porque el hombre inserto en la estructura de emplazamiento ni siquiera es capaz de hacerse la pregunta por la misma esencia de la naturaleza (Heidegger, 1994: 53-54, 58). Más concretamente la acción que el problema ecológico reclama no se limitará al actuar entendido como “producción de un efecto, cuya realidad se estima en función de su utilidad”, [sino que exige una acción entendida como un llevar a cabo, es decir, un] “desplegar algo en la plenitud de su esencia” (Heidegger, 2000: 11). Y si solo se puede llevar a cabo lo que ya es, o sea, el ser, solo el ejercicio de un pensar auténtico, es decir, meditativo, permitirá al hombre disponerse desde una actitud de apertura al secreto, abrirse al sentido del mundo técnico y favorecer una actitud de serenidad ante las cosas, que permita preparar el camino para la llegada de un nuevo destino. Un nuevo destino a partir del cual el ser revele su verdad en los entes, pero ya no de manera provocante, pues es nada menos que el destino de la Tierra lo que se podría estar jugando si el hombre no responde a la llamada de la meditación, y deja que la planificación impere en todo cuanto es. Pero, antes de profundizar un poco más en este punto parece pertinente, y siguiendo el estilo heideggeriano, detenernos en el significado de las palabras.

Etimológicamente la palabra ecología proviene del griego *ökologie*; *oikos* (casa, hogar) y *logos* (estudio). La ecología será por tanto el estudio del hogar. Si el hogar es el lugar donde se habita y la ecología es el estudio del hogar, para saber lo que la ecología es necesitamos primeramente desocultar la esencia del habitar (Rodríguez-Rideau 2005: 96). Dice Heidegger (2003) que el

rasgo fundamental del habitar es el proteger y, a su vez, proteger no es solo no hacer nada contra lo protegido; “el proteger auténtico es algo positivo y acontece cuando, de antemano, dejamos algo en su esencia” (p.204).

Así entonces una auténtica ecología no será puro análisis tecno-científico de la relación de los organismos entre sí y su entorno, sino, y principalmente, el desarrollo de un habitar más auténtico capaz de salvar la Tierra. Donde la palabra habitar –y consecuentemente construir, ya que construir es en sí mismo un habitar, pues construimos porque habitamos– deberá ser pensada en un doble sentido, porque si bien el término *bauen*, del cual deriva la palabra habitar, significa el modo como los hombres son sobre la Tierra, también alude al cuidar y cultivar (Heidegger, 2003: 202-203). De ahí precisamente que la esencia del habitar consista en salvar la Tierra. Salvar la Tierra, a su vez no significará únicamente liberarla de los peligros, sino que primariamente, no convertirla en esclava de la voluntad de poder para que esta pueda mostrarse en su esencia (ibíd.: 205). En consecuencia, una auténtica ecología capaz de desocultar la naturalidad de la naturaleza en su esencia, no podrá desarrollarse en base a una perspectiva humanista o subjetivista, puesto que dicha configuración, deudora de un pensar calculante, dispone la naturaleza bajo la categoría de objeto o existencia impidiendo a los entes naturales liberar su propia esencia.

Es importante recordar, y sin la intención de parecer repetitiva, que la preparación para la llegada de un nuevo destino del ser no ocurrirá por efecto de la voluntad humana, pues al estar el hombre “arrojado” por el ser mismo a la verdad del ser” (Heidegger, 2000: 38), su actividad no consistirá en el despliegue de un nuevo destino, sino lisa y llanamente en la escucha de una nueva verdad revelada por aquel. Considerando que hoy al hombre se le oculta el sentido de la época técnica –por ser la técnica un destino que reside en el olvido del ser, con lo cual el hombre termina por atender al puro tratamiento de lo ente– y va por un camino sin saber hacia dónde va; el dolor que atraviesa a la Tierra no despertará ninguna nueva verdad en el hombre, tanto porque ese dolor se presentará como dolor calculable (Haar, 2007: 168), como porque aquello significaría que aquel porta en sus manos la posibilidad de preparar, mediante *méritos* propios, el camino para el arribo de un nuevo destino del ser.

Esta nueva comprensión ecológica no se contentará con una postura reformista –expresada por ejemplo, a través del control de las contaminaciones del agua, la corrección de las prácticas agrícolas o la conservación de las áreas silvestres– y reclamará algo mucho más profundo, a saber, una versión revolucionaria de la relación hombre/planeta que superando el parasitismo transite hacia una correspondencia simbiótica con aquel (Ferry, 1994: 110-

111, 123). Esta nueva interpretación de la naturaleza implicará asumir el hecho de que el paradigma cartesiano, que desde el siglo XVII viene escindiendo mente y cuerpo, sujeto y objeto, consciente e inconsciente, hecho y valor, *logos* y *eros*, etc.; constituye aquella forma de no conocer la mayoría de los fenómenos naturales. Es necesario, como indica Berman, comprender que el paradigma cartesiano es de hecho un fraude que ha rebasado sus límites, llegando a convertirse “en un resplandor hostil, en una bola de fuego quemante que, como lo intentó sugerir Dalí, incluso derrite los relojes en un árido paisaje desértico” (2007: 186). Aquel sujeto totalmente desvinculado, imparcial, descorporalizado y objetivo que mide y controla los procesos naturales, no es tal, porque el conocedor siempre está incluido en lo conocido, ya que el mundo no se confronta, se penetra (ibíd.: 178-179). En este sentido, “cualquier intento de conocer toda la naturaleza mediante un análisis unidad por unidad de sus ‘componentes’ es en gran medida una ilusión” (ibíd.: 181), porque el conocimiento es conocimiento hermético.

Pero, ¡por favor que el pesimismo no nos consuma! Recordemos que “donde hay peligro crece también lo salvador”, y tal vez este mismo comportamiento anti-ecológico y auto-destructivo permita escuchar el sentido de la época a partir del cual recibir una nueva verdad del ser, que rememorando aquella conciencia participativa hombre-cosmos supere la visión mecanicista y abstracta de comprender el planeta. No es casualidad el “resurgimiento inesperado de la conciencia participativa en la física moderna” (ibíd.: 140) y cuya mayor implicancia será la de que no hay tal cosa como un observador imparcial; sujeto y objeto se fusionan estableciendo un paradigma desde el cual la naturaleza es de naturaleza indeterminística (ibíd.: 145). La sociedad holística, explica Berman, “se nos viene encima, proveniente de una variedad de fuentes” (ibíd.: 276).

En este sentido la ecología profunda que fundamentando su *praxis* ecológica ontológicamente reconoce las limitaciones inherentes de la ciencia, a saber, su incapacidad para concebir la plenitud esencial de la naturaleza, ya que la objetividad que aquella impone sobre la última solo exhibe una forma – bastante reducida por cierto– de comprenderla, dirigida por la razón de su comportamiento mas no de su esencia (Baquedano, 2008: 62). Así, estos pensamientos biocéntricos o ecocéntricos –que estableciendo una nueva manera de comprender la naturaleza desplazándose desde lo *óntico* hacia lo ontológico para “dejar ser” al ente, “para que esto que se presenta se pueda revelar en su ser y en su verdad” (Carrasco, 2007: 153)– podrían constituir una suerte de etapa preparatoria a un nuevo llamado del ser, o tal vez, y sin pecar de arrogancia, podrían conformar las primeras respuestas audibles de parte de algunos pensadores a una nueva verdad. Ya sea que se opte por una u otra alternativa esta nueva disposición estará respondiendo a ese

pasado esenciante que nos recuerda que somos parte de un cosmos del que no podemos sustraernos, porque cuando lo intentamos terminamos en una *vorágine* represora del cuerpo, la psiquis y la naturaleza. Estos pensamientos biocéntricos podrían constituir una suerte de prolegómeno de una etapa postmetafísica capaz de desplegar una relación sistémica y ecológica con las cosas. Relación que no persigue una vuelta al animismo –pues lo que se busca es un paradigma post-cartesino y no pre-moderno–, sino un trato holístico y relacional con la realidad que no induzca “al hombre a un desocultar provocante sino a un desocultar protector” porque, como muy bien señala Acevedo (2014), “cuando el hombre corresponde propiamente a la interpelación del ser, habita, protege, cuida, mira por” (p.375).

Referencias bibliográficas

Acevedo, J. (2014). *Heidegger: existir en la era técnica*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

_____ (2016). *Heidegger y la época técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Bacon, F. (1947). *Del adelanto y progreso de la ciencia divina y humana*. Buenos Aires: Lautaro.

Baquadano, S. (2008). *Sensibilidad y responsabilidad socioambiental: Un ensayo de pesimismo autocrítico*. La Habana: Centro Félix Varela: Acuario.

Berman, M. (2007). *El reencantamiento del mundo*. Santiago de Chile: Cuatro vientos.

Bulo, V. (2012). “Entre naturaleza y técnica: Una cuestión de tacto”, *Revista de Filosofía*. 68: 55-64.

Capra, F. (1992). *El punto crucial: Ciencia, sociedad y cultura naciente*. Buenos Aires: Troquel.

Carrasco, E. (2007). *Heidegger y la historia del ser*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Cordua, C. (1999). *Filosofía a destiempo: Seis ensayos sobre Heidegger*. Santiago de Chile: Universidad Nacional Andrés Bello.

Ferry, L. (1994). *El nuevo orden ecológico: El árbol, el animal y el hombre*. Barcelona: Tusquets Editores.

Haar, M. (2007). El giro de la aflicción, o cómo puede llegar a su término la

“La destrucción de la naturaleza como expresión de la pérdida del horizonte de sentido”

época de la técnica. En: Sabrovsky, E. (ed.). *La técnica en Heidegger. Tomo 1* (pp. 145-177). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

Heidegger, M. (1989). *Serenidad*. Barcelona: Serbal.

_____ (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal.

_____ (2000). *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.

_____ (2003). *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

_____ (2013). *Nietzsche*. Barcelona: Ariel.

Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.

Neruda: *La poesía*. Disponible en: <http://www.neruda.uchile.cl/obra/obrasmemorial1.html>

Rodríguez-Rideau, C. (2005). *Heidegger y la ecología*. Santiago de Chile: Ediciones Logos Latreya.

Soler, F. (1983). *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

Tiezzi, E. (1990). *Tiempos históricos, tiempos biológicos. La Tierra o la muerte: los problemas de la “nueva ecología”*. México: Fondo de Cultura Económica.

Volpi, F. (2005). *El Nihilismo*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

