

NATURALEZA Y ECOSOFÍA DE MARTIN HEIDEGGER

Nature and ecosophy in Martin Heidegger

Agustina Sala¹ (UCALP)

agustinasala08@gmail.com

Resumen:

El presente trabajo analiza la concepción de Martín Heidegger respecto a la naturaleza y el mundo, desde la perspectiva filosófica de Ricardo Pablo Pobierzym. El análisis descriptivo e interpretativo de dicho autor, permite vislumbrar un progreso evolutivo del pensamiento de Martin Heidegger, con sus respectivos cambios y rupturas a lo largo del tiempo. Por medio de una fusión del análisis de la naturaleza, el mundo, el hombre y el animal en su conjunto, se logra alcanzar una clara visión respecto del protagonismo de la técnica en nuestros días, las manifestaciones de la naturaleza en la era de la tecnociencia y los respectivos efectos sobre nuestro mundo circundante. Tras un intenso análisis, se logra distinguir la ecosofía, no sólo desde el punto de vista académico, sino también destacando la importancia de la misma en el trajinar de la vida actual, como modo de accionar personal con el fin de tomarse una pausa del mundo artificial, de la globalización creada, para intentar volver a instaurar la conexión arraigada y perdida entre el espíritu humano y la esencia de la naturaleza, olvidada hace tiempo.

Palabras claves: NATURALEZA, MUNDO, ECOSOFÍA, TIERRA, ECOLOGÍA, ECOFILOSOFÍA.

¹ Agustina Sala es alumna de la carrera de Ciencia política y Relaciones Internacionales en la Universidad Católica de La Plata. Con un Bachillerato en Economía y Gestión de las Organizaciones del Instituto José Manuel Estrada de Roberts, partido de Lincoln (Bs As). Con buen manejo en el idioma Inglés, habiendo rendido el First Certificate de la Universidad de Cambridge y habiendo adquirido un certificado posterior en el Centro Universitario de Idiomas de la Ciudad de Buenos Aires. Con conocimiento básico en el idioma Portugués, certificada por la misma institución y pasante en el área de vínculos institucionales y cooperación internacional en el Observatorio Socioeconómico de la UCALP.

Abstract:

The present work reviews Martin Heidegger's conception on world and nature based on Pablo Pobierzym's perspective. The descriptive and interpretative analysis of the author allows us to glimpse Martin Heidegger's evolutive and changing criteria which lead to breaking points. The fusion of research on nature, the world itself, mankind and animals permits us to have a clear vision of the leadership that technique has nowadays, nature behavior on the tecnoscience and the intrinsic effects on the world around us. Deep research enables us to place ecosophy in an outstanding place, not only from the academic point of view but also for its daily importance as a way to help us find a pause in this man-made globalization, in order to try to go back to where we belong, reaching the essence of the so forgotten nature.

Key words: NATURE, WORLD, ECOSOPHY, EARTH, ECOLOGY, ECOPHILOSOPHY.

I. Introducción

A partir del pensamiento sobre la naturaleza en la obra de Martín Heidegger y de la tesis doctoral en filosofía de Ricardo Pobierzym este trabajo abordará las derivaciones ecosóficas. El eje girará en torno a la vinculación actual entre la necesidad de plantear la pregunta por el ser, que ha caído en el olvido a lo largo de la tradición metafísica, y la preocupación respecto a nuestro modo de vivir y el señorío del hombre sobre la tierra y su trascendencia.

Las cuestiones medioambientales han sido relegadas al ámbito de la ecología, concebida como una rama de la ciencia natural, o bien son tratados desde las novedosas corrientes ecofilosóficas que se conocen como ecología profunda, ecofeminismo y ecología social. En el caso de Heidegger, la concepción de la naturaleza que aparece en su obra quedó en gran parte eclipsada (muchas veces consideradas como metáforas de corte poético o menospreciadas como

habiendo exaltado los poderes pre-técnicos de la posesión, ligados al sedentarismo y la preocupación personal.

La devastación del planeta, de alcance tanto medioambiental como sociocultural, reclama la ecosofía acorde con los desafíos de nuestros tiempos. Es necesario preguntarse por el habitar del hombre de nuestro preocupante tiempo. Si bien se habla de medios de vida y de carestía de viviendas, realmente no se percibe la verdadera indigencia de habitación, que es muy antigua y consiste en que los mortales todavía buscan la esencia del habitar, todavía tienen que hacer consciente el habitar. En parte, su carencia de suelo patrio, su estar librados a la intemperie, son los factores por los cuales todavía no consideran tal indigencia. En lugar de ser remitidos a la esencia del ser, los bienes y estrecheces nos tornan justamente ciegos. Pero a penas el hombre lo haga, no habrá miseria; habrá considerado y guardado la única adjudicación que llama a los mortales al habitar.

La tesis de Pablo Pobierzym permite establecer cierta vinculación entre las meditaciones heideggerianas, la cuestión de la naturaleza y las problemáticas ecológicas y sociales de nuestros tiempos. La situación ambiental y social del planeta no registra precedentes históricos. A la par del desarrollo y el progreso tecnológico y científico, al margen de la consolidación de ciertas democracias, la cada vez mayor toma de conciencia y la consagración de los derechos de los hombres y los animales, tiene una contracara que se vislumbra en la devastación de los recursos naturales, culturales y humanos. De este modo, a la acelerada extinción de las especies, el efecto invernadero, el adelgazamiento de la capa de ozono, la lluvia ácida y la devastación de los bosques y los ecosistemas, se suma el alarmante crecimiento de la miseria social y económica a escala global.

La desenfrenada industrialización se fundamenta sobre la razón instrumental, a aquello que Heidegger denominó como el imperante despliegue de “la voluntad

de la voluntad”, concebida como el aseguramiento incondicionado y completo de sí misma.²

II. Heidegger y su concepción

La concepción de naturaleza de Heidegger han sido en parte eclipsada debido a las interpretaciones que situaban la “analítica del Dasein” en el contexto de una filosofía existencialista que, obstruía toda posibilidad de pensar en la naturaleza o bien negaba la misma. En lo referente a lo que se concibe como el “segundo Heidegger” (el pensamiento de éste autor después de la Kehre), su concepción de la naturaleza y la tierra ha sido notoriamente influida por la poesía de Hölderlin.

De ésta forma se puede ver cómo Heidegger esbozó su peculiar desarrollo de la naturaleza. Las concepciones nos muestran que las meditaciones heideggerianas nos perfilan muchas veces hacia sendas intransitadas y caminos que parecen conducirnos a fines inciertos. Todo éste análisis deja abierta la posibilidad de plantear una ecosofía situada a partir de la noción de la naturaleza, tal como aparece en la obra de este filósofo.

La concepción del mundo puede ser diversa. Es importante tener en consideración que este en tanto apertura del humano Dasein, se presenta de tres maneras diferentes: el mundo circundante (implica un trato práctico con las cosas y situaciones, y al cual le corresponde el ocuparse de los “quehaceres humanos”; el compartido, en el que tratamos con los demás hombres y que contiene una implícita preocupación por las personas y el mundo en sí mismo. Ésta triple articulación se halla esencialmente vinculada al Dasein, considerado como aquel ente “vivo” al que le corresponde el “ser-en-el-mundo”.

El mundo aparece en cuanto aquello de que nos cuidamos, a que atendemos. Esto hace que la cotidianeidad de este quede caracterizada como mundo-entorno (Umwelt). Es la cuestión entre el fenómeno del mundo y la “realidad” que a su vez nos llevará al planteo de la relación entre este y la naturaleza.

²HEIDEGGER, Martín, *Superación de la metafísica*. Conferencias y artículos. Ediciones del Serbal. Barcelona, 1994, p. 79.

En su obra “Ser y Tiempo”, Heidegger señala que las teorías filosóficas tradicionales han pasado por alto la importancia que conlleva la significatividad del mundo. Es precisamente en esta obra donde el filósofo alemán alcanza la madurez conceptual y la idoneidad lingüística en relación con el estilo de su pensamiento.

En la expresión “estar-en-el-mundo” se destacan tres momentos (si bien se considera un fenómeno unitario): El “en-el-mundo” se trata de indagar la “estructura ontológica” del mundo y la idea de la “mundanidad” como tal; la determinación fenomenológica de “quien es el que es en el modo de la cotidianidad media del Dasein y la determinación del “estar en cuanto tal”, es decir, vislumbrar “la constitución ontológica de la “in-idad”.

El “estar-en” no debe ser delimitado espacialmente, sino que Heidegger aclara que “en” procede originariamente de la palabra *innan* que significa “residir, habitar, quedarse en”. El filósofo vincula el “soy”, en el sentido infinitivo y existencial de “yo soy”, con la expresión “habitar en... estar familiarizado con...”. A su vez, el estar-en-el-mundo se distingue del tipo de los entes que carecen de mundo, aquellos que no pueden “tocarse” ni “estar junto a otro”. Por ende, el Dasein posee su peculiar “espacialidad”, la que es posible sobre la base de estar-en-el-mundo en cuanto tal, y la misma no puede equipararse con el espacio “físico” del ente natural. La “espacialidad existencial” del Dasein es un fenómeno unitario que nos libera del dualismo metafísico que considera que “el hombre es una cosa espiritual que luego queda confinada “a” un espacio.³

Heidegger advierte que cuando empezó a tomarse filosóficamente en consideración el fenómeno del “conocimiento del mundo” éste cayó inmediatamente en una interpretación “externa” y “formal”. Remarca que se estructuró el conocimiento en la relación Objeto (naturaleza) - Sujeto (hombre, Dasein). La relación sujeto-objeto no puede ser el punto de partida del conocimiento, ya que éste último es una derivación del “ya-estar-en-medio-del-mundo”, en tanto constitutivo esencial del ser del Dasein.

³ HEIDEGGER, Martín, *Superación de la metafísica*, p.83.

La tarea de la descripción fenomenológica del mundo debe evitar confundirlo con los entes intramundanos, es decir, con los entes “naturales” o de “valor” que comparecen dentro del mismo. De esta forma se comienza a separarse de la naturaleza, destacando diferencias que han sido malinterpretadas por la tradición filosófica y han pasado por alto la especificidad ontológica que caracteriza a este fenómeno. Heidegger retoma esta cuestión y queda anulada la posibilidad de que la naturaleza pueda llegar a explicar la especificidad del mundo. Ya que esta es la que requiere del fenómeno del mundo para poder comparecer. De esta forma, si este es lo previo que se revela en el comienzo en todo Dasein, la naturaleza es precisamente lo posterior. Esto implica que siempre la naturaleza solamente se la puede encontrar en un determinado mundo, es decir, intramundantemente⁴: “La naturaleza es, ella misma, un ente que comparece dentro del mundo, y que puede describirse por distintos caminos y en diversos grados”.⁵

Heidegger refiere a la mundaneidad del mundo como tal. Debe ser comprendida como la estructura de un momento constitutivo de estar-en-el-mundo. Entonces, para comprender correctamente la cuestión de la mundaneidad, es menester examinar “el-estar-en-el-mundo-cotidiano”. Ello se debe a que la cotidianeidad “es el más inmediato modo de ser del Dasein”. Este mundo cotidiano se denomina mundo circundante (*Umwelt*).

En 1927, año de publicación de “Ser y Tiempo”, Heidegger retoma la temática del mundo en la lección denominada “Los problemas fundamentales de la fenomenología”, donde se plantea la relación entre el estar-en-el-mundo y la mundaneidad, y remarca la necesidad de una adecuada aclaración del concepto de mundo, por considerarlo “una de las tareas básicas de la filosofía”.

El humano Dasein, en tanto ser-en-el-mundo, puede descubrir la naturaleza, siempre que ésta comparezca en el mundo. Por un lado se puede describir a la naturaleza como el modo de ser de “lo a la mano”. Los entes que poseen el

⁴ HEIDEGGER Martin, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria (traducción de Rivera), Santiago de Chile, 1997, p. 93.

⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 92.

modo de ser de “lo a la mano” son producidos por el hombre y por medio de ellos, a través del uso de los útiles, también puede quedar descubierta la naturaleza: “Por medio del uso en el útil está descubierta también la “naturaleza”, y lo está a la luz de los productos naturales”.⁶ Por ejemplo, el martillo y el clavo remiten al acero, al hierro, etc.: están hechos de todo esto. También la naturaleza puede ser vislumbrada desde el modo de ser de los que puramente “está-ahí”.

La naturaleza queda descubierta por medio del útil. Cuando se prescinde del modo de ser de “lo a la mano”, ella misma puede quedar descubierta y determinada solamente en su puro “estar-ahí”. En referencia a la manera científica de concebirla, en este párrafo Heidegger la define negativamente: “Las plantas del botánico no son las flores de la ladera, el “nacimiento” geográfico de un río no es la “fuente subterránea”. La realidad es que la naturaleza que nos rodea es un ente intramundano, que no tiene el modo de ser ni de “lo a la mano” ni de lo que está ahí a la manera de una “cosa natural”. Se debe remarcar que todos los modos de ser del ente intramundano están ontológicamente fundados en la mundaneidad del mundo, y por ende, en el fenómeno de estar-en-el-mundo.⁷ A partir de lo antedicho se puede deducir que: La naturaleza “que nos rodea” por ejemplo el paisaje, comparece siempre intramundaneamente. Por otro lado, dicha naturaleza, cuando es considerada desde la perspectiva de la ciencia, es considerada en el modo de ser del estar-ahí. Por último, la naturaleza originaria, considerada como la “fuerza de la naturaleza” no llega a ser explicitada en su modo de ser propio.

En adición, “con el mundo público queda descubierta y accesible a cada cual la naturaleza del mundo circundante”.⁸ Desde los caminos, carreteras, puentes y edificios, este tipo de trato con el ente (en el modo de ser de “lo a la mano”) descubre la naturaleza en determinada dirección. Así, por ejemplo, un andén techado tiene en cuenta el mal tiempo; las instalaciones del alumbrado público, la oscuridad; el reloj nos remite a la posición del sol, etc.

⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, p.98.

⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, p.232.

⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, p.404.

Entonces, el mundo “es algo similar al Dasein”, existe y tiene su modo de ser. Pero tanto el Dasein como el mundo cayeron en el olvido metafísico. Este se confundió con el “sujeto”, y al mundo con el ente intramundano, específicamente con la naturaleza. Siguiendo la teoría de Heidegger se puede ver cómo la naturaleza es considerada un ente intramundano, indiferentemente de la manera de manifestarse de la misma: de modo teórico (como la conciben las ciencias físico-químicas) y a partir de la experiencia cotidiana vislumbrada como “naturaleza al aire libre” (montañas, bosques, arroyos, etc.).

III. Realismo, idealismo, tiempo.

También se puede analizar brevemente el problema de la naturaleza en la encrucijada entre el realismo y el idealismo. Heidegger reitera que el Dasein en tanto ser-en-el-mundo está siempre abierto al ente intramundano. En este aspecto hay ciertas coincidencias con la tesis del realismo. Esta considera que el “mundo exterior” realmente “existe”. El realismo sostiene que la realidad del mundo necesita y puede ser demostrada. En esto consiste su ceguera ontológica, ya que intenta explicar ópticamente la realidad por medio de “conexiones reales de interacción entre cosas reales”.⁹ Por lo contrario, si nos ceñimos al enfoque del idealismo, Heidegger parece mostrarse ontológicamente más tolerante.

El idealismo tiene frente al realismo una ventaja fundamental al considerar que el ser y la realidad sólo está en la conciencia. Con ello se expresa que el ser no puede explicarse por medio de los entes. Pero al no asumir la comprensión del ser y al obviar la constitución del ser del Dasein, el idealismo termina construyendo su interpretación de la realidad sobre el vacío. Ésta corriente posee un aspecto positivo y uno negativo: el ser no es explicable por medio de entes, sino que es siempre “trascendental” entonces el idealismo representa la única posibilidad adecuada de una problemática filosófica.¹⁰ Pero su aspecto negativo es que reduce el ente a la conciencia o al sujeto. De este modo, los entes quedan “indeterminados en su ser”.

⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, p.228.

¹⁰ En tal caso, Aristóteles no fue menos idealista que Kant”. HEIDEGGER, Martin *Ser y Tiempo*, p.229.

Lo importante de toda ésta descripción es que Heidegger vuelve a reafirmar que cualquier posible indagación sobre el ente real requiere previamente la correcta dilucidación del fenómeno de la intramundaneidad: “la intramundaneidad se funda en el fenómeno del mundo, el cual, a su vez, como momento esencial de la estructura del estar-en-el-mundo, pertenece a la constitución fundamental del Dasein”.¹¹

Respecto a la distinción entre el tiempo mundano y el tiempo “natural”, Heidegger aseveró que no debe afirmarse que “el tiempo es, sino: el Dasein ocasiona su ser en cuanto tiempo”. En este sentido, el tiempo de la existencia cotidiana “al cual se abandona el Dasein en la cotidianeidad” es el tiempo del ser-con los otros, un tiempo que presupone siempre al mundo. Dicho ser-con los otros en el mundo implica también descubrir que el mundo es el ser del uno en el que acontece un tipo determinado de temporalidad.¹² Por el contrario, los “movimientos que se dan en la naturaleza” no son movimientos que transcurren “en el tiempo” sino que se hallan desprovistos del mismo. Si estos movimientos naturales parece que acontecen en el tiempo, es porque, previamente, se dan “en el tiempo que somos nosotros mismos”.

En *Ser y Tiempo* se plantea más minuciosamente la relación entre el mundo, la naturaleza y el tiempo. Siendo la temporeidad el sentido del ser del Dasein, y teniendo en consideración que lo que caracteriza al Dasein en la comprensión¹³ del ser, “el tiempo deberá ser sacado a la luz y deberá ser concebido genuinamente como el horizonte de toda comprensión del ser y de todo modo de interpretarlo.¹⁴ Ahora bien, si el tiempo es considerado en tanto “horizonte de la comprensión del ser”, los entes en sus diferentes modos de ser serán comprendidos en tanto estructuras temporales.

En este sentido, puede decirse que “la naturaleza es histórica”. Esto no significa que haya un tiempo en la naturaleza, sino que hay un tiempo del mundo. Heidegger había afirmado que “el tiempo de la naturaleza, el conocido

¹¹ HEIDEGGER, Martín. *Ser y Tiempo*, p. 230.

¹² HEIDEGGER, Martín. *Ser y Tiempo*, p. 399.

¹³ O precomprensión del ser.

¹⁴ HEIDEGGER, Martín. *Ser y tiempo*, p. 41.

y estudiado desde nuestros tiempos, ha ofrecido hasta nuestros días la base para la explicación del tiempo”.¹⁵ De esta forma queda claro entonces que el sol, por ejemplo, hace las veces de “reloj natural”, dicho reloj mide el tiempo. Así, la temporeidad es el fundamento del reloj natural (el sol), que mide el tiempo correspondiente a la cotidianeidad caída del Dasein. Heidegger sostiene que al tiempo del mundo “se lo halla tan inmediatamente en lo físico como en lo psíquico, y no precisamente por un rodeo a través de éste”.¹⁶

En tanto que el tiempo del mundo es “objetivo”, se “muestra en el cielo”. Uno lo encuentra “cuando de un modo natural se rige por él”. Cuando de ella acaece, “el tiempo” ha sido “incluso identificado con el cielo mismo”. Años más tarde, Heidegger señalará que “a diferencia del ser del hombre que lo llamamos temporalidad, al “ser de la naturaleza lo denominamos internalidad en el tiempo. Esta señala que por comparecer intramundaneamente, la naturaleza es calculable en el tiempo aunque específicamente su ser carezca de carácter temporal.”¹⁷

IV. Mundo animal

Es muy interesante la concepción de Heidegger respecto del mundo animal. Se puede observar que el Ser y Tiempo el centro del análisis filosófico estaba referido a la “analítica del Dasein”, por medio de la cual el filósofo introduce una reflexión sobre la naturaleza y el modo de ser de los animales. Cuando la naturaleza queda remitida en el estar-en-el-mundo, las plantas y los animales no se citaban. Para poder explicar aún más ésta concepción, tuvo que transformar los términos biológicos en nociones filosóficas. A partir de aquí comienza a indagar en una hermenéutica centrada en la naturaleza viviente, que pretende ampliar el contexto analítico donde se despliega la pregunta por el ser.

Heidegger parte de la premisa ya conocida de que el hombre tiene mundo. No obstante, inmediatamente surge la duda cuando se comienza a preguntar por

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, p.35.

¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 433.

¹⁷ Si bien se considera que hay una cierta irresolución por parte de Heidegger con respecto al tema de la temporalidad.

aquellos entes que no son humanos. El animal, la planta, la piedra... ¿Tienen mundo? Teniendo en cuenta estas cuestiones y considerando las diferencias ónticas entre el hombre, el animal y la piedra, plantea la siguiente tesis: la piedra (lo material), “carece de mundo”; el animal (animales y plantas), es “pobre de mundo”; el hombre es configurador de mundo.

Un punto relevante a destacar es que Heidegger no solamente pone en duda que el hombre sea un ente específicamente racional, sino que afirma que la razón no puede ser un criterio metafísicamente decisivo para determinar la diferencia entre el hombre y el animal: “sigue siendo incierto si justamente esta diferencia es lo más esencial y metafísicamente tiene peso”. Tampoco puede ser tomada de forma certera la presunta procedencia del hombre a partir del mono. Se puede ver cómo la pregunta sobre la animalidad puede ser determinada si se indaga de manera previa por aquello que constituye la vida de lo vivo, y dado que la vida es una interrelación esencial con la muerte, resulta fácil de comprender lo analizado: “una piedra no puede estar muerta porque no vive”. Entonces, la vida se manifiesta peculiarmente en los animales y en las plantas. A la vez, tanto la descripción morfológica como la investigación de los procesos fisiológicos no arriban a la esencia de la vida, sino que la presuponen. Esto lleva a preguntar a Heidegger ¿cómo que hay que determinar la esencia de la vida? ¿Cómo es accesible lo vivo en cuanto tal: el ser-animal del animal y el ser-planta de la planta?¹⁸

La tesis de que el animal es pobre de mundo está sujeta a grandes críticas y nunca logró una consolidación filosófica. Heidegger no niega que haya que pensar la diferencia entre el hombre y el animal, sino que la misma debe ser enfocada de otra manera. De allí que se relacione el fenómeno de pobreza con el resto del mundo. Aquí, la pobreza no significa el mero “menos” o lo más “escaso” en relación con lo “mas” o lo “pleno”. La pobreza no significa no poseer o poseer menos, sino que simplemente remite a la privación. Cuando observamos un lagarto que ha buscado una piedra y se encuentra sobre ella tumbado al sol, debemos precavernos de intentar empatizar con el mismo.

¹⁸HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, p.229.

Cualquier tipo de “método introspectivo” puede dar lugar a malentendidos, ya que si el sol y la roca le son accesibles a su manera al lagarto, de ninguna manera esto puede significar que el animal experimente¹⁹ la roca en cuanto roca o el sol en cuanto sol. Ciertamente, el animal posee una relación propia con la superficie rocosa, el sol y las cosas que lo rodean. Se puede ver que de lo que carece el animal es de la accesibilidad del ente en cuanto ente. Si bien el animal no posee la apertura hacia el ente en cuanto tal, posee determinadas relaciones: hacia su alimento, hacia su presa, hacia sus enemigos, hacia su pareja. Se dice que el animal tiene su medio y se mueve en él. A lo largo de la duración de la vida, el animal está encerrado en ese medio que es como un tubo que no se extiende ni se encoge.²⁰ Se debe comprender que el tener o no mundo del animal resulta contradictorio para el entendimiento común, pero no para la metafísica, que se maneja con otra lógica.

Ante la transposición como posibilidad hermenéutica se debe reconocer que la posibilidad de transponerse en otros entes se halla directamente ligada con el modo de ser de los mismos. Es el modo de ser el que permite o no la transposición. No significa la fáctica introducción del hombre en otro ente, sino que transponerse parte del supuesto de que el otro ente se mantiene como aquello que es y como lo es: “transponerse en este ente significa acompañar aquello que y como el ente es, y en este acompañar, llega a saber inmediatamente, sobre el ente con el que vamos de este modo, qué sucede con él, dar información sobre cómo es el mismo, quizás incluso llegar a ver el otro ente en tal acompañar más nítida y esencialmente de lo que él mismo es capaz. Acompañar al otro ente puede significar además ayudarlo a conocerse a sí mismo, pero también hacer que se extravíe en sí mismo”.²¹

Los hombres, sin perder nuestra propia “identidad”, creamos la posibilidad de poder acompañar al otro ente. Respecto a la posibilidad de transponernos en el animal (“un acompañamiento del acceso y trato del animal en su mundo”,

¹⁹ De hecho la mera palabra experiencia resulta estrictamente aplicable al hombre. Solamente el humano Dasein, a partir de sus respectivos comportamientos, posee experiencias de las cosas en cuanto tales.

²⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, p.249.

²¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, p. 252.

Heidegger remarca que la misma proviene no solamente de la capacidad o inoperancia humanas, sino que se originan desde el acceso y el rehusamiento que se derivan desde el modo de ser animal. Respecto a la capacidad de transposición en la pérdida, en ésta caso resulta imposible, porque la misma no permite en absoluto esa posibilidad. Por último, ante la posibilidad de transponernos en el hombre, Heidegger destaca que transponerse “forma parte ya originalmente de la esencia propia del hombre”.

El hombre en tanto existe ya está transpuesto a otros hombres (Da-Sein significa ser con el otro, coexistir). Por ende, la posibilidad de trasposición sólo resulta correcta cuando se la aplica en la relación entre el hombre y el animal. Por ejemplo, el estar transpuestos implica un cierto poder acompañar a los animales, como en el caso de los animales domésticos: ellos “viven” con nosotros, pero nosotros no vivimos con ellos, si por vivir se entiende el “ser al modo del animal”. Estamos con ellos pero este ser-con tampoco es un coexistir, en la medida en que un perro no existe sino que simplemente vive (la existencia sólo pertenece al hombre). Como los animales conceden una transportabilidad pero a la vez deniegan un acompañamiento, tienen y no tienen mundo. Esto explica un poco más el significado de la pobreza del mundo que implica un tener en el “poder” tener.²²

Heidegger lleva a cabo una investigación sobre el modo de conducirse del animal. Destaca la diferencia entre la conducta animal y el comportamiento del hombre. Se puede ver como, por ejemplo, la lombriz huye del topo, el perro persigue a la mosca, y, el rigor, todas las actividades que manifiestan los seres vivos (ver, oír, oler, alimentarse, reproducirse) implican un determinado conducirse. Heidegger opone el tipo de conducta del animal al comportamiento del hombre. De este modo, mientras que el conducirse del animal se define por un hacer o impulsarse, el comportamiento humano conlleva esencialmente a un actuar y obrar.

²² La tesis sobre la pobreza del mundo animal es dejada en condición de “suspense filosófico”, en la cual se mantiene el “no tener” en el sentido de la privación, evitando nivelar a los seres vivos a la escala metafísica de lo inerte que carece de mundo.

Es muy importante destacar la función del “anillo de desinhibición”, concibiendo el mismo como aquello que rodea al animal y le permite poseer una referencia hacia lo otro, hacia aquello que se le presenta: “Porque el ser capaz de... domina por entero el modo de ser del animal. Lo que es de este modo, cuando entra en relación con lo otro, sólo puede dar con aquello que solicita el “ser capaz” que justamente lo mantiene activado. Todo lo demás, no es capaz de penetrar en el anillo que rodea al animal.²³ Este acompaña al animal durante toda su vida, formando parte de la organización estructural del mismo (todo animal se rodea del anillo de desinhibición y su rodeo forma parte de la más íntima de su forma fundamental). Sin embargo este no encapsula al animal, sino que lo abre hacia aquello otro que es el desinhibidor. La conducta y su capacidad (su ser capaz de...) está abierta para motivaciones, motivos, es decir, lo desinhibe.²⁴

Cuando decimos que el animal está absorbido, se hace alusión a que el mismo está abierto a una multiplicidad de desinhibiciones. Si bien en dicha apertura el animal está abierto hacia lo otro, se le sustrae al animal la posibilidad de percibir el ente. Heidegger reafirma que la esencia de la vida solo es accesible en el sentido de una consideración reductora (esto no quiere decir que la vida del animal tiene menos valor que la existencia humana).

Lo que el autor sugiere con ésta percepción es que el ámbito de lo vivo posee una riqueza que posiblemente desconozca el mundo humano. Entonces, aquello que la conducta del animal desinhibe por medio del anillo desinhibidor no debe ser entendido ni como algo permanente ni como un posible objeto que se le opusiera al animal. La vida misma del animal consiste en la pugna del mismo con su anillo (que a su vez es toda posible desinhibición). Por medio de este el animal se encuentra cautivado, a la vez que se vincula esencialmente con su entorno. Por último, Heidegger afirma que siempre se da una esencial unidad entre el cuerpo del animal y su respectivo entorno.

²³ HEIDEGGER, Martin: *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (tomo 29-30). Mundo, finitud, soledad, Alianza Editorial, Madrid, p. 308.

²⁴ HEIDEGGER, Martin: *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p.308.

Ante esto, cabe destacar que la concepción del “anillo desinhibidor” tiene una fuerte correlación con la noción de Umwelt (mundo circundante) en Jacob von Uexkül. El mismo divide al mundo en dos partes: el mundo de la percepción, que va de notificador al órgano sensorial y el mundo de la acción que va del receptor al efector de la acción. Hay que tener en cuenta, que el organismo del animal es que crea la dependencia entre ambos mundos.²⁵

Ahora bien, cuando la nota o señal de una cosa que se encuentra en el mundo exterior del animal parte de una determinada acción que arriba hacia su órgano sensorial, esta acción sufre una transformación en su mundo interior y reaparece como un acto que lleva a cabo el animal y que termina influyendo sobre la misma cosa. A ésta relación entre el sujeto y el objeto, Uexkül la denomina como círculo funcional. Entonces, estos círculos de funciones hacen que cada animal se halle estrechamente enlazado con el mundo circundante, y en la mayoría de los animales podemos distinguir varios círculos de éstos que pueden denominarse, según el objeto que abarcan, el círculo de la presa, el de los enemigos, el sexual, etc.

V. Heidegger y la biología

Heidegger cita las investigaciones de éste biólogo y filósofo alemán báltico. Refiriéndose a sus trabajos importantes, nombra la *Revista de biología* en la que se consignan sus investigaciones.²⁶ En relación a estas investigaciones se ve mencionada la ecología. La palabra viene de oikos, casa. Significa la investigación de dónde y de cómo están los animales en casa, su modo de vida en relación con su medio circundante. Resulta interesante que Heidegger asocie la palabra ecología con el pensamiento de Uexküll, ya que la acuñación de éste término proviene de Ernst Haeckel (intentando que sus lectores imaginaran una economía global y orgánica que en todas las especies desempeñaban un cierto papel).

²⁵ VON UEXKÜL, Jacob: *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Editorial Calpe, Madrid, 1924, p. 53.

²⁶ La influencia de Jacob von Uexküll es más que notoria. Sin embargo el autor no asume la deuda conceptual que posee con él y su enfoque metafísico se centra principalmente en criticar al biólogo de Estonia.

Pero se debe destacar la incompreensión en la que ha caído dicho término, a causa de la mala utilización del mismo por el darwinismo. Heidegger se ocupa de realizar una somera, pero no insustancial crítica al darwinismo de su tiempo, ya que valora las observaciones y descripciones realizadas por Uexküll señalando cómo desde la biología de su tiempo pueden hallarse fructíferas observaciones para la filosofía. Entonces, para justificar su teoría del anillo de la desinhibición basándose en dicho biólogo, el filósofo remarca: “El organismo no es algo en sí mismo que luego además se adapta, sino al contrario, el organismo se adapta a sí en cada caso un medio circundante determinado”.²⁷

Ahora bien, si se afirma que el fenómeno del mundo puede ser definido como la accesibilidad del ente, y si dicha accesibilidad ha de ser tomada en tanto un carácter esencial del mundo, entonces el animal, al poseer la idoneidad de acceso hacia lo otro, se halla, metafísicamente hablando, del lado del hombre. Por el contrario, si la pobreza del mundo implica una privación, que inexorablemente remite a un no tener, dicha carencia pone al animal del lado de la piedra. De esta forma la ambigüedad de torna manifiesta: en el animal se da al mismo tiempo un tener mundo y un no tener mundo. A pesar de analizar la temática del mundo, Heidegger remarca que dicho fenómeno “no está lo suficientemente aclarado”. Sin embargo afirma que sólo los hombres tenemos la experiencia del ente en cuanto ente (es decir, la accesibilidad al mundo). Como contrapartida, el animal no tiene mundo y sólo sale al encuentro en el anillo de desinhibición.²⁸ Sin embargo se debe remarcar que la diversidad de anillos que conforman el reino animal, posee una inconmensurable riqueza que nosotros hombres a pensar intuimos.

VI. Kehre

A partir de la década del 30 se da, en el pensamiento de Heidegger el denominado “viraje” (*Kehre*). En este período, la temática del mundo será

²⁷ Se puede observar la similitud de este planteo con las reflexiones de Uexküll: “la naturaleza no escoge los organismos adaptados a ella, sino que cada organismo se escoge la naturaleza a él más adaptada”.

²⁸ En posteriores obras, el tema del animal o bien quedará referido a la tierra o bien será nombrado tangencialmente.

recreada, y este será concebido en una esencial interrelación con la tierra.²⁹ El término *Kehre*³⁰ fue utilizado por primera vez públicamente por Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*. A partir de este momento, diversos filósofos y estudiosos consideran dos etapas del pensamiento heideggeriano: la que precede a la *Kehre* y aquella que la sucede. La precedente se centraba ante todo en la analítica del *Dasein*. Por el contrario, la posterior focalizó el pensamiento de Heidegger hacia la historia de la verdad del ser concebida como *Eregins*.³¹

A partir de acá se enfatiza de un modo más radical la cuestión del ser. Muchos piensan que luego de la *Kehre* su pensamiento perdió el suelo bajo sus pies. Si bien el término fue mencionado por primera vez en 1947, Heidegger advirtió que la *Kehre* ya comenzaba a ser meditativamente desarrollada en la tercera sección de la primera parte de *Ser y Tiempo*. Sin embargo no se debe considerar que la *kehre* implique una modificación casi sustancial en el recorrido de su pensamiento. Se puede pensar que dado que la finalidad de la analítica del *Dasein* se centra esencialmente en la pregunta por el ser, lo planteado en *Ser y tiempo* “solicita un cambio de orientación”. De esta forma, se debe reconocer que sólo desde lo pensado como “Heidegger I” puede accederse a lo que debe pensarse como II. Pero a la vez, el I no es posible si está contenido en el II. En esta parte de su concepción filosófica, Heidegger introduce el concepto de tierra y, por ende, vuelve a replantear la cuestión del mundo.³²

La tierra hace emerger dando refugio. “La tierra es aquella no forzada, infatigable, sin obligación alguna”.³³ Esta noción resulta novedosa desde el punto de vista filosófico, no solamente porque la misma se reduce a la materia,

²⁹ “Mundo y tierra son esencialmente diferentes entre sí y, sin embargo, nunca están separados”. HEIDEGGER, Martín: *Caminos del bosque*. Alianza Universidad, Madrid, 1996, p.40.

³⁰ La noción de *Kehre* empleada por Heidegger posee diversas traducciones. En general, suele ser traducida por torsión, giro, viraje o inflexión.

³¹ El término *Eregins* también posee diversas traducciones. Evento, acaecimiento, acontecimiento propicio, etc.

³² Heidegger en la conferencia El origen de la obra de arte medita en torno a la esencia de la obra de arte. En ésta conferencia introduce el concepto de tierra.

³³ HEIDEGGER, Martín. *Ser y Tiempo*, p.38.

sino porque tampoco su concepto puede ser deducido desde lo afirmado en las obras anteriores. En este sentido, puede referirse a la tierra como una manera más prístina de referirse a la naturaleza.

En el periodo *Ser y Tiempo*, la naturaleza era considerada como un ente que comparecía intramundaneamente. Ni el modo de ser del ente a la mano, ni tampoco el estar-ahí pueden ser analogados al concepto de tierra que Heidegger nombra en “El origen de la obra de arte”. A partir de este momento resulta importante señalar la relevancia que comienza a tener la misma como morada del hombre: “Sobre la tierra y en ella, el hombre histórico funda su morada en el mundo. “La obra le permite a la tierra ser tierra”,³⁴ de esta forma, si el mundo puede ser descrito como la apertura de las vías de las decisiones simples y esenciales en el destino de un pueblo histórico, la tierra es vislumbrada como la aparición no obligada de lo que siempre se cierra a sí mismo y, por lo tanto, acoge dentro de sí. Entre ambos se ve una diferencia que no los distancia, sino que los interrelaciona entre sí.

Heidegger nos da a entender que el mundo es siempre un mundo histórico, parcial y perspectivo. Su historicidad lo distingue de la noción de mundo esbozada en “Ser y Tiempo”, ya que los hombres siempre habitan un mundo que es particular y determinado. Por el otro lado, la tierra constituye la inagotable plenitud de formas “naturales” que los hombres pueden llegar a extraer, pero nunca crear. El concepto de tierra se caracteriza por ser netamente autónomo. No obstante, la tierra tampoco puede separada del mundo, ya que ambos mantienen una recíproca dependencia. Por eso, se debe comprender que la tierra depende del mundo, esencialmente; por ende la tierra no es tierra sin el mundo. No es un ente en-si meramente opaco y enclaustrado, sino que se enclaustra y oculta “cuando se alza a través del mundo”. Correlativamente, el mundo posee su fundamento en la tierra, dejando que ella se manifieste a través suyo.

Viendo la situación actual el hombre y la naturaleza y, referenciándonos también a Heidegger, se destaca que el hombre, ahora devenido en animal

³⁴HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, p.98.

tecnificado, comienza a reemplazar sus propios instintos, los cuales se tornan cada vez más débiles y groseros “a través de lo gigantesco de la técnica”.

El paulatino alejamiento de la physis termina recayendo en la moderna maquinación, donde los modos mecanicistas y biológicos del pensar “son siempre consecuencias de la oculta interpretación maquinadora del ente”.³⁵ Por medio de la técnica maquinal, la vida queda, en su esencia, gravemente amenazada. Por ello, Heidegger se pregunta si es posible que pueda haber una “biología” mientras “falta la referencia fundamental a lo viviente, mientras lo viviente no se haya convertido en otra resonancia del ser-ahí (Da-sein).³⁶

Retrocediendo a la idea del abismo dado entre el hombre y los seres vivos, y analizando la teoría heideggeriana hasta ahora plasmada, se desprende que el viviente nunca muere sino que fenece. El Dasein, en cambio, no sucumbe sino que, desde el punto de vista biológico, deja de vivir. Pero el “dejar de vivir” tan sólo es posible en la medida en que el Dasein muere. Con estas distinciones queda patentizada la esencial diferencia entre el hombre y los seres vivos, dándose entre ambos una ostensible “lejanía”.

La esencial copertenencia entre la mano, el pensamiento y la palabra distingue al hombre de los vivientes. El hombre “actúa” a través de la mano. Por medio de la mano el ser humano puede tanto orar como asesinar, saludar o dar gracias, ejercer las artesanías y las herramientas. La mano se encuentra totalmente ligada al pensamiento. De esta forma, ningún animal tiene su mano, afirmación que permite ver cómo Heidegger es contundente respecto a la carencia de pensamiento por parte del animal (los animales no miran, porque el animal nunca es un desocultarse del ser).

VII. Técnica humana

La técnica humana es concebida como razón de ser. Heidegger afirma que cuando una región es provocada a la extracción de carbón y materiales, la tierra pasa a ser desoculta “como región carbonífera, el suelo como lugar de

³⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, p.113.

³⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, p.226.

yacimiento de minerales”. Este modo de desocultar, que es un modo de revelarse de la naturaleza, es muy diferente al del campesino antiguo, aunque también medieval tardío, que al labrar la tierra la cuidaba y la cultivaba. Es decir, el campesino “no provoca al campo”. Cuando dicho campesino sembraba sus simientes confiaba “la siembra a las fuerzas del crecimiento”, cuidando su natural germinación. Contrariamente, en la época contemporánea, “la labranza del campo ha caído en la resaca de otro modo de labrar, que *pone* a la naturaleza (“pone” a la naturaleza, en el sentido de “provocación”).

Desde allí, en dicho desocultar provocante de la naturaleza, el campo se transfigura en “industria motorizada de alimentación”, el aire es contaminado y el suelo explotado. Entonces, paulatinamente, la naturaleza se convierte en una gigantesca estación de gasolina, en fuente de energía para la técnica e industria modernas.³⁷ Éste proyecto de desocultamiento de la naturaleza como fuente de energías se ejemplifica muy bien cuando se menciona la central hidroeléctrica que se encuentra instalada en el Rhin. La misma dispone al ritmo hacia la presión hidráulica, con sus respectivas turbinas que giran e impulsan las máquinas “cuyo engranaje produce energía eléctrica, que es distribuida a través de las centrales interurbanas” (de ésta forma la corriente del Rhin parece como algo distribuido).

Si en “*Ser y Tiempo*” la naturaleza se manifestaba primordialmente en un contexto pragmático y significativo en el que prevalecía el modo de ser de lo “a la mano”, a través de la técnica moderna, la naturaleza queda minimizada a un mero recurso. En ambos casos termina siendo reducida para la supuesta finalidad de la explotación humana. Volviendo al ejemplo del río, si bien sigue siendo sólo una corriente de agua que se desplaza en la comarca, se ha quedado aminorado “como objeto de visita para una agencia de viajes que ha establecido allí una industria para turistas”... entonces, este se ha avizorado como un mero paisaje o escenario. Sin embargo es un “paisaje técnico” (porque la naturaleza se transforma conforme a estas instalaciones, se traslada

³⁷ HEIDEGGER, Martin, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Guitart, Barcelona, 1989, p.23.

enteramente a éstas y aparece sólo en ellas y retenida en su horizonte; se torna “bella” con estas instalaciones y a través de ellas y a su modo³⁸).

El desocultamiento significa descubrir, transformar, acumular, repartir, cambiar. El mismo no es dispuesto por el hombre. Cuando el hombre es provocado a su vez a provocar las energías de la naturaleza acontece este tipo de desocultamiento.³⁹ Con todo este análisis, no se trata de estar en contra de la técnica, la misma no es considerada como algo diabólico⁴⁰ o algo que la humanidad debiera abdicar o prescindir.

Básicamente el reto del pensamiento es el de meditar sobre la esencia misma de la técnica. La misma no es solamente un simple “hacer humano” sino que, al desocultar lo presente el hombre corresponde a la llamada de su propia esencia. Este modo de provocar que impele al hombre a establecer de modo provocante a lo real es denominado *ge-stell*.⁴¹ Esto es el provocamiento a desocultar lo real. Dispuesto significa el modo de desocultar que impera en la esencia de la técnica moderna y que en sí mismo no es nada técnico.⁴² El ente es en libertad, pero el hombre puede no dejarlo ser como ese ente que es y tal como es. Cuando ello acontece, el ente se ve “ocultado y disimulado”. En la cotidianeidad, la técnica condiciona nuestros comportamientos, el manejo de nuestros tiempos, de nuestras emociones y energías y aún de nuestro afecto y creencias, se encuentran en gran parte regulados por los actuales dispositivos cibernéticos.

Además de esto, se percibe que lo que aún no ha sido vencido por la técnica aparece como “discrepante y de mal gusto y merece caer en la destrucción y el

³⁸ HEIDEGGER, Martin, *Meditación*, Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Editorial Almagesto, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2006, p.40.

³⁹ Impulsando el hombre a la técnica, participa en el establecer en cuanto un modo de desocultar. Pero el desvelamiento mismo no es nunca un hecho humano, así como tampoco lo es el ámbito que atraviesa el hombre cuando como sujeto se refiere a un objeto.

⁴⁰ “Debo decir primeramente que no estoy en contra de la técnica. Nunca hablé contra la técnica, como tampoco contra lo que se llama el carácter demoníaco de la técnica. Pero intento comprender la esencia de la técnica”. *La ciencia no piensa*, p. 31.

⁴¹ Traducción: dis-puesto.

⁴² HEIDEGGER, MARTIN, *La pregunta por la técnica*. Filosofía, ciencia y técnica, colección El Saber y la Cultura, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p.130.

apartamento”. Se entiende entonces, ya que solamente la técnica dictamina a pleno señorío “la concepción estética de lo bello” y organiza sistemáticamente las vivencias del gusto de un determinado pueblo. Por último, Heidegger también reflexiona en la posibilidad “salvífica” que conlleva implícitamente lo Ge-stell. Salvar significa reconducir la esencia a su propio brillar.⁴³

Al analizar las manifestaciones de la naturaleza en la era de la tecnociencia Heidegger expresa palabras que pueden considerarse proféticas: “el hombre comienza a alejarse de la tierra para penetrar en el espacio cósmico [...] En un porvenir bastante próximo, centrales atómicas podrán ser construidas en todas las regiones de la tierra”.⁴⁴ Hoy se puede ver cómo las centrales nucleares son una plaga sobre la tierra y se han propagado a un ritmo vertiginoso en diversos países en las últimas décadas (estamos en una “era atómica”).

Para la ciencia y el modelo físico el general, la naturaleza paso a ser considerada totalmente calculable de antemano de un modo unívoco y completo. Ergo, en esta etapa regida por la física atómica, todo parece reducirse al ámbito de las hipotéticas y complejas ecuaciones abstractamente matemáticas. De esta forma, la manifestación de la naturaleza queda desocultada como algo disponible. Partiendo de esto, se puede distinguir entre la “naturaleza mensurable” de la ciencia (física) y la naturalidad de la naturaleza.

VIII. Ecología, ecofilosofía y ecosofía

Es importante distinguir entre ecología, ecofilosofía y ecosofía. El término ecología surge del contexto de las ciencias naturales. La palabra *Ökologie* fue acuñada por Ernst Haeckel en su texto denominado *Generelle Morphologie* de 1866 para definir el estudio de las interacciones de los organismos con el mundo exterior.⁴⁵ La palabra deriva del griego *oikos* y se refiere a los cuidados otorgados en el ámbito doméstico. Al parecer, Haeckel pretendía que sus lectores imaginaran algo así como una economía orgánica y global, en la que todas las especies habrían de desempeñar un cierto papel. A partir de

⁴³ HEIDEGGER, Martin, *La pregunta por la técnica*, p.139.

⁴⁴ HEIDEGGER, Martin, *Questions IV*, Gallimard, Paris, p.275.

⁴⁵ BOWLER, Peter: *Historia Fontana de las ciencias ambientales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, p.266.

comienzos del siglo XX, se comenzó a asociar la palabra ecología con la preocupación por el medioambiente. No obstante, este término es propiamente el nombre de una ciencia que investiga el modo cómo interactúan los seres vivos, tanto con su medio como entre sí.

La ecología mantuvo relaciones complejas con la sociedad dentro de la que surgió. Esto significa que la relación ente la ciencia y la ecología y su vinculación con los posteriores movimientos ecologistas, no solamente fue lineal sino que, paradójicamente, muchos biólogos vislumbraron a la ecología como una ciencia que contribuiría a apoyar la explotación del medioambiente con el fin de extraer mayores riquezas del mismo. Fueron los denominados “movimientos verdes” los que, a mediados del siglo XX, se apropiaron del término “ecología” para sus beneficios y supusieron que aquellos científicos comenzarían a preocuparse por conservar y cuidar el equilibrio natural.

“Los primeros ecólogos simplemente supusieron que el medio físico era estable y que las especies existentes establecerían unas con otras relaciones naturales en cada lugar. El problema de determinar cómo surgían nuevas adaptaciones debidas a la evolución era demasiado complejo para combinarse con el estudio detallado del como estas adaptaciones funcionan en el presente”.⁴⁶ Los nuevos ecólogos fueron particularmente proclives a poner el acento en las interacciones entre las diversas especies que constituían la población de cada lugar.

Las preocupaciones en torno a la degradación ambiental y al deterioro del planeta comenzaron a mediados del siglo XIX, pero recién a fines del siglo XX se convirtieron en una preocupación preponderante para una gran parte de la población mundial. Analizando su progreso, en su recorrido histórico, la ecología estuvo mediada por diversos intereses económicos. Muchos de los primeros ecólogos pensaron que sus estudios alentaban hacia un modo más idóneo del aprovechamiento de los recursos naturales. Este tipo de proyectos no concordaba con las demandas de aquellos grupos que observaban cómo el

⁴⁶ *Idem.*

avance de las sociedades modernas contribuía paulatinamente al deterioro de la naturaleza.

En sintonía con todo esto, Arne Naess realiza la distinción entre “ecología”, “ecosofía” y “ecofilosofía”. Para dicho autor la ecología está influida por diferentes significados. Puede entenderse dicho término siguiendo la definición que le otorgó Ernst Häckel, es decir, como el estudio científico de las condiciones de vida de los organismos en interacción de unos con otros y con sus inmediaciones⁴⁷ tanto orgánicas como inorgánicas.

Ahora bien, el estudio de la ecología parte de la premisa de que “todas las cosas permanecen unidas”. Esto conlleva problemas filosóficos ya que se trata de encontrar el lugar o ámbito que la humanidad ocupa en la naturaleza y su respectiva relación con la misma. Por esta razón Naess denomina “ecofilosofía” al estudio de los problemas referidos a la relación del hombre con la naturaleza, y que son comunes tanto a la ecología como a la filosofía.

La ecofilosofía es el estudio filosófico que trasciende el marco conceptual utilizado por la ecología. Por ello, la pregunta por el lugar que ocupan los humanos en la naturaleza y el tipo de relación que mantienen con la misma, nos conduce a una dimensión filosófica, ética, la cual se interroga por los límites de la intervención humana en la biosfera.

Se comprende que una determinada ecosofía surge siempre de un determinado contexto cultural, social, político y existencial. Cuando desarrollamos una ecofilosofía desde nuestro contexto terminamos esbozando una ecofosofía. En este sentido, puede afirmarse que una ecosofía es siempre una “ecofilosofía situada”.

Una ecosofía es, entonces, un sistema elaborado personalmente que contemplando la realidad geográfica, histórica, cultural y social de cada uno, orienta nuestras decisiones y acciones con el medio ambiente. Esta nos permite ser conscientes de aquellos principios, valores o visión del mundo que tenemos – y que no siempre sabemos que tenemos – y que nos sirven de base

⁴⁷ Significa todo aquello que circunda al organismo.

para la toma de nuestras decisiones. Es básicamente un pensamiento culturalmente situado pero que se perfila exclusivamente hacia las problemáticas medioambientales.

Para terminar, es importante remarcar que este posterior período del pensamiento heideggeriano se patentizará también nítidamente en la lección de 1935⁴⁸ en “Introducción a la metafísica”, en cuyo primer capítulo se afirma que Europa está “a punto de apuñalarse sí misma en su irremediable ceguera”, y que, metafísicamente, Rusia y América representan lo mismo: “la desolada furia de la desenfrenada técnica y de la excesiva organización del hombre normal”.

Todo ello termina conduciendo a la explotación económica y a la conquista técnica del último rincón de nuestro planeta.⁴⁹ Heidegger considera que esta des-naturalización fue llevada a cabo “por dos poderes extraños”. El primero de ellos es el cristianismo (la naturaleza queda de ésta forma reducida a lo creado) y por el otro lado, la ciencia moderna, por medio de la cual se ha disuelto la naturaleza en los dominios del poder de la ordenación matemática en un sentido mecanicista. De esta forma la ciencia quedó reducida a una “industria organizada para la obtención y difusión de conocimientos”. Pero con dicha reducción, “la verdad interna de la ciencia natural no tiene nada que ver”.

IX. Conclusión

Hemos ingresado a una nueva etapa de la humanidad que carece de precedentes históricos. En este sentido, tanto la impactante expansión técnica como su repercusión sobre la naturaleza requieren de un pensar adecuado, superador de la metafísica, porque precisamente ha sido la tradición metafísica la que se ha consumado en la actual dinámica y globalizada técnica.

Si se parte de la premisa que afirma que la técnica en su esencia debe ser vislumbrada como una destinación del ser y que, por ende, la totalidad de los

⁴⁸ Editada en 1953.

⁴⁹ HEIDEGGER, Martín, *Superación de la metafísica*, Conferencias y artículos, Ediciones del Serbal. Barcelona, 1994.

entes se manifiesta en el contexto de este globalizado “mundo técnico”, se considera que desde las meditaciones de Heidegger resulta indispensable pensar de un modo más originario la noción de naturaleza.

Se pudo ver cómo en el fenómeno del mundo, en la época de “*Ser y Tiempo*”, la naturaleza se manifiesta intramundantemente bajo los modos de ser de “lo a la mano”, de “lo que está-ahí” y como “fuerza de la naturaleza”. El autor analizado señala claramente que el olvido de la pregunta por el ser ha conducido a confundir tanto al propio Dasein como al mundo con el ente que está-ahí, es decir, con la naturaleza.

El desarrollo de la temática del mundo y de la naturaleza prosigue en la lección *Los conceptos fundamentales de la metafísica* en donde la naturaleza pasa a ser considerada en forma holística, como una totalidad en la que el “entrelazamiento recíproco de los anillos de los animales, que surge de su propio pugnar, evidencia un *modo fundamental de ser* que es distinto de todo mero estar presente”. Dicha totalidad se conforma por la sincronizada interrelación de los anillos circundantes de los seres vivos, que parecen entrelazarse mutuamente y donde el hombre se encuentra transpuesto en los mismos: “la existencia humana es en sí misma un peculiar estar transpuesto en el plexo de anillos de lo viviente”.

Al analizar la diferencia entre el hombre y el animal, Heidegger advierte que, a partir de la misma cotidianeidad, es posible despertar “*relaciones fundamentales de la existencia del hombre para con el ente*”, de lo cual él mismo forma parte. Esto significa que, una vez despierto, el Dasein puede llevar a comprender que se dan “*modos fundamentales diversos del propio ser*”. Por otro lado, el animal es pobre de mundo según el autor. Ésta tesis no queda explicitada y el propio autor la deja en suspenso. En realidad, Heidegger culmina remarcando que la tesis sobre la pobreza de mundo del animal tiene que quedar como “problema”.

Por otro lado, la *Kehre* heideggeriana resulta un término clave en el desarrollo de su pensamiento. A partir de la *Kehre* se abandona el término sentido por el de “verdad el ser”. Dicho reemplazo implica que el pensamiento que proviene

de “*Ser y Tiempo*” insista en lo sucesivo más en la apertura misma del ser que en la apertura del Dasein frente a la apertura del ser.

Posteriormente se destaca la concepción de tierra, en el que se intenta pensar de un modo más puro a la naturaleza. La noción de tierra es un concepto de Heidegger va desplegando a través de las diversas etapas de su pensamiento. Dicho desarrollo genera un gran desafío para los pensadores de hoy, que sensibles a la globalizada crisis ambiental, pueden valerse de herramientas conceptuales acordes para desplegar un genuino proyecto ecosófico. Por ejemplo, la explotación de la tierra en nuestros tiempos ha motivado a algunos autores a hablar del “fin” o de la “muerte de la naturaleza”.

En la actualidad, el mundo se encuentra con una naturaleza dominada y conquistada por la *ratio* moderna. Heidegger considera que la misma se convirtió en meras disponibilidades: “*la naturaleza deviene así una única estación gigantesca de gasolina, fuente de energía para la técnica y la industria modernas*”.⁵⁰

Todo es una consecuencia del provocador des-ocultamiento acaecido por lo Ge-stell, es decir, ésta técnica que apropia, diseña y succiona la “naturalidad de la naturaleza”. Por ello, el “paisaje técnico” se encuentra “hermoso”, no porque necesariamente destruya o devaste a la naturaleza, sino “porque al mismo tiempo, con la técnica y a través de ella, la “esencia” de la naturaleza se transforma en la maquinadora adecuación mecánica y, por ello, en los dispositivos técnicos tan sólo ahora sale a la luz totalmente su “belleza”.⁵¹

Teniendo en cuenta lo antedicho, se debe considerar que la manifestación de la naturaleza en un determinado mundo acontece a partir de aquellos que son capaces de otorgarle voz a la misma, es decir, los poetas. La magnificencia de la naturaleza no se agota solamente en la experiencia que pueda poseer el hombre occidental de la misma. También en otras culturas se dan diversas y enriquecedoras maneras de vincularse los hombres con la naturaleza. En este sentido, los tecnologizados hombres occidentales tienen mucho que aprender

⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. *Serenidad*, p.23.

⁵¹ HEIDEGGER, Martin. *Serenidad*, p.154.

de otros pueblos que, pese a la devastación cultural padecida, prosiguen habitando poéticamente la naturaleza.

Ateniéndonos a todo esto, es considerable pensar que es posible desplegar un proyecto ecosófico que contemple las globalizadas problemáticas medioambientales. Es necesario tomarse una pausa de éste mundo artificialmente globalizado que se ha creado e intentar volver a instaurar nuevamente una arraigada conexión entre el espíritu humano y la esencia de la naturaleza, como naturaleza en sí misma. Sólo de ésta forma será posible encontrar una solución a los problemas medioambientales que amenazan el futuro bienestar de las próximas generaciones del mundo.

Bibliografía

- 1) BOWLER, Peter: *"Historia Fontana de las ciencias ambientales"*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988
- 2) HEIDEGGER, Martín: *"Caminos del bosque"*. Alianza Universidad, Madrid, 1996
- 3) HEIDEGGER, Martin: *"Die Kehre"*, Alción Editora, Córdoba, Argentina, 1982
- 4) HEIDEGGER, MARTIN: *"La pregunta por la técnica"*. Filosofía, ciencia y técnica, colección El Saber y la Cultura, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.
- 5) HEIDEGGER, Martin: *"Los conceptos fundamentales de la metafísica"* (tomo 29-30). Mundo, finitud, soledad, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- 6) HEIDEGGER, Martin: *"Meditación"*, Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Editorial Almagesto, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2006.
- 7) HEIDEGGER, Martin: *"Questions IV"*, Gallimard, Paris
- 8) HEIDEGGER Martin: *"Ser y tiempo"*. Editorial Universitaria (traducción de Rivera), Santiago de Chile, 1997
- 9) HEIDEGGER, Martin: *"Serenidad"*, Ediciones del Serbal, Guitart, Barcelona, 1989.

- 10) HEIDEGGER, Martín: “*Superación de la metafísica*”. Conferencias y artículos. Ediciones del Serbal. Barcelona, 1994
- 11) POBIERZYM, Ricardo Pablo: “*Heidegger y el otro comienzo: perspectivas para plantear un nuevo sentido de la tierra desde un proyecto ecosófico*”, en *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, Juan Carlos Scannone S. I. (ed.), Universidad Católica de Córdoba, Argentina, 2010.
- 12) POBIERZYM, Ricardo Pablo: “*La misión de la ecosofía ante la muerte de la naturaleza*”, en *Ecofilosofía*, organizador Adrián Monjeau, Fundação O Boticário de Proteção à Natureza, Curitiba, 2008.
- 13) POBIERZYM, Ricardo Pablo. “*Naturaleza y ecosofía en Martin Heidegger*” – 1ª ed. - Ciudad Aut. De Buenos Aires: Voria Stefanovsky Editores, Octubre 2013.
- 14) VON UEXKÜL, Jacob: *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Editorial Calpe, Madrid, 1924.