

DE LA ECO-LOGÍA A LA ECO-DICEA: LA FILOSOFÍA ANTE LA CRISIS ECOLÓGICA

Iñaki Marieta Hernández

Universidad de La Laguna

imarieta@ull.edu.es

RESUMEN

Reconocida la responsabilidad del capitalismo en la crisis ecológica actual, la respuesta necesaria de la ecología y del activismo ecologista es insuficiente para acceder a la esencia de la techno-ciencia que decide nuestro modo de habitar el planeta. La eco-dicea «heideggeriana» propone, a partir de la crítica a la esencia metafísica de la técnica, una nueva comprensión del habitar que haga justicia a las diferentes modalidades de lo vivo desde la diferencia ontológica en la que encuentra su sentido nuestro morar la tierra.

PALABRAS CLAVE: ecología, eco-dicea, crisis medioambiental, naturaleza, habitar, capitaloceno, diferencia ontológica.

FROM ECO-LOGY TO ECO-DICY: PHILOSOPHY
IN THE FACE OF THE ECOLOGICAL CRISIS

ABSTRACT

Once capitalism's responsibility in the current ecological crisis is recognized, the necessary response of ecology and environmental activism is insufficient to access the essence of the techno-science that decides our way of inhabiting the planet. The "heideggerian" eco-dicy proposes from the critique of the metaphysical essence of the technique, a new understanding of dwelling that does justice to the different modalities of the living from the ontological difference in which our dwelling of the Earth finds its meaning.

KEYWORDS: ecology, eco-dicy, environmental crisis, nature, inhabit, capitalocene, ontological difference.



9

REVISTA LAGUNA, 51; 2022, PP. 9-27

DOI: <https://doi.org/10.25145/j.laguna.2022.51.01>

REVISTA LAGUNA, 51; diciembre 2022, pp. 9-27; ISSN: e-2530-8351

... poéticamente habita el hombre...

F. Hölderlin

1. CONSTATACIÓN DEL HECHO CONSUMADO QUE ES LA CRISIS ECOLÓGICA

En un artículo reciente, el economista británico Michael Roberts, escribe lo siguiente: «[...] el calentamiento global y el cambio climático están llegando a un punto de inflexión de ‘ahora o nunca’, en el que no se puede cumplir el objetivo de París de limitar el aumento de la temperatura global a 1,5°C. Al presentar el último informe del IPCC (Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático) sobre el cambio climático (que supuestamente describe ‘soluciones’ para mitigar el calentamiento global y cumplir los objetivos), el secretario general de la ONU, Antonio Guterres, comentó: «*Los hechos son innegables. Esta abdicación del liderazgo (por parte de los gobiernos) es criminal*». Con esto quiso decir que los 198 países que se habían reunido en Glasgow para la Conferencia sobre el Cambio Climático COP26 en noviembre pasado no lograban alcanzar ninguno de sus (ya inadecuados) objetivos de reducción de emisiones. Por lo tanto, parece que las temperaturas globales superarán el límite de 1,5°C [...]. Es más, el mundo se enfrenta a un aumento de temperatura de 2,7°C en los planes climáticos actuales, advirtió la ONU. Las promesas actuales reducirían las emisiones de carbono en solo un 7,5% para 2030, mucho menos que el recorte del 45% que los científicos dicen que se necesita para limitar el aumento de la temperatura global 1,5°C. [...]

El copresidente del grupo de trabajo del IPCC, Hans-Otto Portner, lo explicó en detalle:

La evidencia científica es inequívoca: el cambio climático es una amenaza al bienestar humano y la salud del planeta. Cualquier retraso adicional en la acción global concertada perderá una ventana de oportunidad breve y que se cerrará pronto para asegurar un futuro habitable¹.

Ante semejantes hechos solo negados por quienes participan activa y conscientemente del negocio de la destrucción medioambiental, «eco-cidas» activos, las palabras del ecologista sueco Andreas Malm son absolutamente pertinentes cuando afirma que «la urgencia climática ha vuelto caduco el reformismo»².

¹ <https://www.sinpermiso.info/textos/el-cambio-climatico-y-las-guerras>. Revista *Sin Permiso*.

² Esta afirmación se encuentra desarrollada ampliamente en la entrevista que, el 18 de junio de 2021, le hace la revista *Ballast* (<https://www.revue-ballast.fr/andreas-malm-lurgence-climatique-rend-caduc-le-reformisme/>) y en la cual Andreas Malm se expone sobre la muy delicada situación medioambiental que vive el planeta y sobre los medios que considera deben utilizarse para invertir lo que de otra manera nos llevará al colapso ecológico total.



2. DEL APOCALIPSIS ECOLÓGICO AL *APOKÁLYPSIS* ECODICEICO

En lo que precede me he referido al hecho consumado que es la crisis ecológica y a uno de los activistas, Andreas Malm, que propone acciones no violentas pero contundentes contra los intereses eco-cidas de quienes hacen oídos sordos a un drama que está en vías de convertirse en tragedia. Un activista entre muchas y muchos, que desde hace tiempo luchan de formas distintas por, primero, despertar las conciencias adormiladas en el confort de la sociedad del bienestar, y, en segundo lugar, luchan por hacer que nos movilizemos en la única dirección que puede reducir la destrucción que conlleva la crisis ecológica; mediante alternativas a la vida y a la economía del modelo consumista-capitalista que hoy dominan el planeta. Sin acciones responsables y radicales ya, la crisis ecológica en la que nos encontramos inmersos puede acabar trágicamente, tanto para los humanos como para los no-humanos que habitamos el planeta tierra.

¿Pero este tono apocalíptico, muy común cuando se tratan cuestiones ecológicas, sirve de algo, es realmente eficaz a la hora de poner en marcha las conciencias y los recursos para cambiar un rumbo que se ha iniciado hace siglos? ¿Acaso los mortales que somos estamos preocupados por dejar un planeta impoluto, a sabiendas de que en cuatro días ya no estaremos aquí? ¿Acaso estamos dispuestos a sacrificar el confort con que nos premia la sociedad del bienestar, resultado del trabajo de generaciones, en aras de una empática hermandad zoológica, biológica, bioesférica y cosmológica? Estas son solo algunas preguntas que surgen cuando se inicia la transición del reconocimiento de la crisis ecológica como tal a pensar el fenómeno de la crisis ecológica en cuanto tal.

Quizás, antes de nada, hay que recordar que la palabra «apocalipsis», utilizada anteriormente en su forma adjetival, «apocalíptico», es un término griego que significa originalmente la acción de descubrir, la revelación, en la que *kalýpto* es la raíz verbal que remite a lo que esconde, cubre u oculta, tal como dice el nombre de Calipso, hija de Atlas, y una de las oceánides según Hesíodo³, que Homero en la *Odisea* califica de «diosa terrible» (*deinè theós*)⁴, y de la que fue víctima durante siete años el sufrido Ulises cuando arribó a la isla Ogiqia en aquel encantado Mediterráneo del que hoy la crisis ecológica está acabando con la fauna y el biotopos marino. Pero no nos pongamos nostálgicos por lo que ya solo existe en la transcripción de unos poemas orales que relatan la magia de un mundo habitado por mortales e inmortales, por seres vivos con poderes meta-físicos y por una *phýsis* a la que el poeta consideraba digna de reconocimiento y respeto, hasta el punto de que los nombres con que se significaba su presencia correspondían a las divinidades de las diferentes generaciones de dioses y diosas. Hoy, sin embargo, todo está reducido a números, a

³ HESÍODO: *Teogonía*, v. 359 (trad. A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez), *Obras y fragmentos*. Biblioteca básica Gredos, 2000.

⁴ HOMERO: *Odisea*, VII, v. 254 (trad. E. Crespo y J.M. Pabón), *Iliada/Odisea*. Biblioteca de Literatura Universal, Espasa, 1999.





ecuaciones, a estadísticas, a cantidad, a beneficios, y el apocalipsis ya no se entiende en términos de descubrimiento sino de destrucción. De lo que viene dando cuenta la ciencia ecológica desde hace un tiempo, es de que nuestra intervención desmedida en el medio natural está en el origen del actual eco-cidio. De aquel mundo mediterráneo encantado, relatado por Homero, solo quedan los versos y la memoria que guardan los poetas, pero el hecho es que hoy el Mediterráneo lo navegan mercantes de dimensiones olímpicas cargados con cientos de contenedores que transportan la producción tecno-facturada al más bajo coste y de cuya disponibilidad depende la economía de la sociedad global. «El desencantamiento del mundo» (*die Entzauberung der Welt*) del que habla Max Weber en *La ciencia como vocación* es una consecuencia de la secularización, la tecnificación y la burocratización de nuestras sociedades capitalistas, las cuales están a la base de la cosificación de la naturaleza y del *oïkos* común y sin las que la crisis ecológica actual no es comprensible.

¿Pero qué puede hacer la filosofía en todo esto? Más aún, ¿quién o qué es la filosofía para poder hacer algo en relación con una crisis denunciada, diagnosticada, evidenciada positivamente, cuando los responsables políticos siguen al servicio del capitalismo triunfante cuyo único objetivo, en el mejor de los casos, es aminorar la destrucción medioambiental para que sus ganancias no decaigan? Porque a nadie se le escapa que detrás y delante de la crisis ecológica y del eco-cidio al que asistimos cotidianamente, está el modelo de producción capitalista cuya sociedad consumista está agotando todo lo que puede ser extraído del medio natural sin importarle en absoluto las consecuencias que ello tenga para la vida. Nada de todo esto es nuevo y muchos pensadores y pensadoras, así como líderes sociales, llevan tiempo denunciándolo a riesgo de sus propias vidas, según sus tendencias ideológicas y líneas de investigación. Pero la filosofía en cuanto tal, en cuanto tradición reconocida históricamente en unos textos y autores cuyo debate acerca de todo lo que es y acerca del ser mismo sigue vivo en la actualidad, desde cuándo es consciente del eco-cidio que está transformando el planeta definitivamente por la intervención del sujeto humano una vez que la revolución industrial se hiciera con los medios técnicos necesarios para poder llevar acabo los procesos de extracción de materias primas y de producción a gran escala, invadiendo el medioambiente con sus productos tecno-facturados de los que ya nadie puede prescindir y que constituyen lo que como disponibilidad permanente Heidegger denominó *Gestell*⁵.

⁵ Para el concepto de *Gestell*, la conferencia homónima impartida en el ciclo de conferencias titulado «*Einblick in das ist*» (Bremen, 1.12.1949) (GA 79, 3-81), hay traducción española de Salvador Mas, *Martin Heidegger: Die Technik und die Kehre*, en *Anales del Seminario de Metafísica*. N.º 24-1990/129-162. Madrid, Ed. Universidad Complutense.

3. BREVÍSIMO REPASO HISTÓRICO A LA RELACIÓN QUE HAN MANTENIDO ALGUNOS FILÓSOFOS CON LA *PHÝSIS* Y LA NATURALEZA, EN VISTAS DEL POSIBLE INTERÉS DE SU PENSAMIENTO PARA LA ECOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

Si nos remontamos a la Antigüedad, hay que reconocer en los griegos un genuino interés por la *phýsis*, que en el caso de Aristóteles le lleva a estudiarla y dignificarla en cada uno de sus detalles. Testimonio de ello es que dos tercios de su obra sean escritos que tienen que ver con la *phýsis* en todos sus aspectos, hasta el punto de reconocer que «en todos los seres naturales hay algo de maravilloso»⁶, haciendo un «encendido elogio [...] de los estudios de biología»⁷ cuando afirma que «debemos acercarnos sin reparos a la exploración de cada ser vivo, pues en todos hay algo de natural y hermoso»⁸. Elogio de la vida y de la naturaleza en sus más ínfimos detalles, en contraste y quizás polémica con la preocupación de Platón en el *Parménides* acerca de si del pelo, la basura y otras pequeñeces habría también ideas, o no. A lo que un joven Sócrates responde: «¡De ningún modo! [...]. Estas cosas que vemos, sin duda también son. Pero figurarse que hay de ellas una Forma sería en extremo absurdo»⁹.

¿El amor por la naturaleza y la vida que demuestra Aristóteles a lo largo de su extensa producción como *physiólogo* lo convierte en un ecologista *avant la lettre*, entendiendo por ello alguien esencialmente preocupado por la armonía y justicia entre los diferentes entes, ámbitos y elementos que constituyen la *phýsis*? En cierto modo la pregunta no tiene sentido, porque Aristóteles, como el resto de los antiguos griegos, ni se plantea una intervención antro-po-técnica que llegara a transformar el medioambiente hasta el punto de poner en peligro de extinción la vida en el planeta, y ni siquiera hasta alcanzar el nivel destructivo de la crisis ecológica que vivimos hoy día. A lo que sí aspiraban aquellos griegos era a comprender el *kósmos*, resultado del funcionamiento teleológico de la *phýsis* en cuanto *arché* de todo lo que tiene su principio de generación y corrupción en sí mismo¹⁰, para adecuarse *phronéticamente* a él, respetándolo y dignificándolo tanto por la acción *teórica* como por la *práctica* y *poética*. Aquel griego entrar en sintonía, por haber comprendido su sentido, con la música y el orden que nombran el *kósmos* podría tener su correspondiente contemporáneo en la propuesta heideggeriana de la *Gelassenheit*, que, traducida insuficientemente por serenidad, dice un comportamiento de cierto abandono

⁶ ARISTÓTELES: *Sobre las partes de los animales* I, 5, 645a, en *Obra biológica* (trad. R. Bar-tolomé), KRK ediciones, 2018, p. 190.

⁷ ARISTÓTELES: *Reproducción de los animales* (trad. E. Sánchez), Gredos, 1994, p. 10.

⁸ ARISTÓTELES: *Sobre las partes de los animales* (ed. cit.), p. 190.

⁹ PLATÓN: *Parménides*, 130 d-e (trad. M.ª Isabel Santa Cruz), en *Diálogos* v, Gredos, 1988, p. 43.

¹⁰ «Porque la naturaleza es un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente». ARISTÓTELES: *Física* II, 1, 192b 21-23 (trad. G.R. de Echeandía), Gredos, 1995, p. 129. «La “naturaleza”, sobre todo cuando la pensamos de modo griego, como *phýsis*, es surgir y encerrarse a partir de sí». HEIDEGGER, M.: *Heráclito* (GA 55, 201) (trad. C. Másmela) Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2012, p. 225.



contrapuesto a la voluntad de poder que caracteriza a la sociedad tecnocientífica y capitalista en la que estamos.

No será sino a partir de la modernidad encarnada por Descartes, junto con otros filósofos y científicos, cuando la *phýsis* convertida ya en *natura*, algo creado por el dios cristiano, se convierta en el ámbito donde el hombre podrá disponer para su supervivencia y desarrollo de todo lo creado. Y aun cuando ello implique sudor y esfuerzo, tal como recoge el mandato bíblico¹¹, la inteligencia humana se sentirá legitimada, por la obligación que le impone el castigo divino, de llevar a cabo en su beneficio el dominio de un medio percibido históricamente como hostil.

... es posible encontrar una práctica por medio de la cual [...] convertirnos como en dueños y poseedores de la naturaleza¹².

El contenido de estas líneas del *Discurso del método*, sintomáticas de la aventura que pronosticaba en aquella primera mitad del siglo XVII, los acontecimientos posteriores no han hecho sino ratificarlo: un proyecto techno-científico que se puede sintetizar en la inquebrantable voluntad de posesión de la naturaleza, cuya cosificación tanto a nivel del planeta tierra, como del espacio extraterrestre nombra el destino de la entonces denominada *res extensa*.

De este modo puede parecer que el ser humano esté destinado a un más allá, a un *metá*, cuyos límites espaciales resultan inexplorables dadas las dimensiones del cosmos entretanto infinito, pero que sin su intento de exploración podría parecer que renuncia(mos) a un posible conocimiento en el que podría residir la clave de nuestra enigmática condición. Es ese más allá, ese *metá*, el que está nombrando nuestra íntima dimensión, de cuya enigmática naturaleza no se obtendrá respuesta a través de la interminable exploración del «infinito» espacial, sino más bien mediante el reconocimiento de unos límites que determinan la finitud en la que reside el sentido de una existencia, la nuestra, que debe comprenderse habitando un planeta compartido con otros seres vivos y otros medios de vida.

Quizás ahora empiece a cobrar sentido el título de este escrito, porque *De la ecología a la eco-dicea* no quiere sino significar el tránsito de lo científico necesario que encarna la muy valiosa ciencia ecológica en lo que también tiene de apocalíptica, hacia una justicia medioambiental como *apokalýpsis*, como revelación de una necesaria justicia en la que participen de modo activo todos los sujetos que habitamos el *oikos* común, sin cuyas múltiples interacciones la vida no es posible. Pero antes de «resolver» esa transformación de la ciencia del *oikos* como ecología, en una justicia

¹¹ «Al hombre le dijo [Dios]: “Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que yo te había prohibido comer, maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida. Espinas y abrojos te producirá, y comerás la hierba del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues del fuiste tomado”» (Génesis, 3, 17-20) *Biblia de Jerusalén*, Alianza editorial, 1994, p. 8.

¹² DESCARTES, R.: *Discurso del método* (sexta parte), Madrid, Alianza editorial, 1979, pp. 117-118.



integradora de las diferencias que lo habitan como eco-dicea, veamos aún cómo la filosofía no ha estado a la altura de la consideración que reclama la naturaleza y el medioambiente en todas sus expresiones.

Fue Spinoza quien identifica a dios con la naturaleza y quien es capaz de escribir en el escolio I de la proposición 37 de la parte IV de su *Ética* algo que hoy lo haría aborrecible para cualquier sensibilidad ecológica y eco-feminista¹³. Más adelante, el propio Kant, quien continúa con el dualismo que atraviesa toda la metafísica occidental, considera que los seres de la naturaleza otros que el humano tienen un valor de medios y pueden ser instrumentalizados en beneficio del proyecto humano de dominio de la naturaleza¹⁴.

El texto de Kant habla por sí solo y aunque Ernst Tugendhat considere que la *Fundamentación* es «quizá lo más grandioso que se ha escrito en la historia de la ética»¹⁵, sería una respuesta insuficiente a la pregunta «¿qué debemos hacer?». En ese sentido, cualquier ética que no muestre sensibilidad medioambiental no será considerada ecológicamente correcta, desdiciendo con ello el valor eco-sófico de su autor. Que ocurra esto con Kant da la medida de la crisis en la que estamos inmersos. Un ejemplo más del error cometido por la filosofía al ocuparse de la naturaleza y de lo vivo, atendiendo en la mayoría de los casos a los intereses de un antropocentrismo regulador del proyecto tecno-científico de dominio de la naturaleza, más que a querer saber hasta qué punto se estaba haciendo justicia a los diferentes modos de vida que habitan el planeta¹⁶.

Quizás haya que hacer una excepción con la *Naturphilosophie*, ciencia romántica de la naturaleza, la cual durante la primera mitad del siglo XIX en el ámbito

¹³ «En su virtud, es evidente que leyes como la que prohibiera matar a los animales estarían fundadas más en una vana superstición, y en una mujeril misericordia, que en la sana razón. Pues la regla según la cual hemos de buscar nuestra utilidad nos enseña, sin duda, la necesidad de unirnos a los hombres, pero no a las bestias o las cosas cuya naturaleza es distinta de la humana. Sobre ellas, tenemos el mismo derecho que ellas tienen sobre nosotros, o mejor aún, puesto que el derecho de cada cual se define por su virtud, o sea, por su poder, resulta que los hombres tienen mucho mayor derecho sobre los animales que éstos sobre los hombres. Y no es que niegue que los animales sientan, lo que niego es que esa consideración nos impida mirar por nuestra utilidad, usar de ellos como nos apetezca y tratarlos según más nos convenga, supuesto que no concuerdan con nosotros en naturaleza, y que sus afectos son por naturaleza distintos de los humanos». ESPINOSA, B. de: *Ética demostrada según el orden geométrico* (trad. Vidal Peña) Editora Nacional, 1980, pp. 302-303.

¹⁴ «... los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen solo un valor relativo como medio, siempre que sean seres irracionales y por eso se llaman *cosas*; en cambio los seres racionales reciben el nombre de *personas* porque su naturaleza los destaca ya como fines en sí mismos, o sea, como algo que no cabe ser utilizado simplemente como medio y restringe así cualquier arbitrariedad (al constituir un objeto de respeto)». KANT, I.: *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (trad. R.R. Aramayo) Alianza editorial, 2010, p. 115. Ver MORIZOT, B.: *Maneras de estar vivo. La crisis ecológica global y las políticas de lo salvaje*. Errata naturae, 2021, p. 364.

¹⁵ *Idem*, p. 7.

¹⁶ Es de lo que le acusa precisamente Baptiste Morizot a la filosofía, en su original propuesta ecológica recogida en *Maneras de estar vivo. La crisis ecológica global y las políticas de lo salvaje*. Errata naturae, 2021.



germanófono, se opuso al mecanicismo galileo-newtoniano, considerando a la naturaleza como una totalidad viva que debe ser apprehendida de manera unitaria mediante principios intelectuales *a priori*. Aun cuando la *Naturphilosophie* muestre una sensibilidad muy diferente en la comprensión y estudio de la naturaleza de la que desarrollan las ciencias naturales de corte matemático, la herencia del idealismo trascendental kantiano presente en los autores que la desarrollan la hace inservible para abordar los graves problemas medioambientales a los que nos enfrentamos actualmente y que requieren para su diagnóstico y solución conocimientos muy precisos que solo la ecología está en condiciones de aportar. No obstante, podemos imaginar que la sensibilidad de Goethe, Herder, Schelling, Hölderlin y muchos otros pensadores y poetas del entorno de la *Naturphilosophie* conectaría sin problema con la lucha ecologista actual, convirtiéndolos en activistas contra la destrucción no ya del medio-ambiente, sino de la idea misma del "Ἐν καὶ Πᾶν", que desde Heráclito¹⁷ es la clave de un pensamiento alternativo a la metafísica dualista que sostiene el proyecto de cosificación y apropiación tecnológica de la naturaleza que está a la base de la crisis ecológica actual.

Puede parecer inactual traer a colación un pensador de hace dos mil quinientos años, Heráclito de Éfeso, quien, en uno de los fragmentos¹⁸ de su libro perdido, afirma: *phýsis krýptesthai philei*¹⁹. ¿Qué interés puede tener esta frase en el contexto científico concreto y activista de lucha por el medioambiente contra la crisis ecológica actual? Su intempestividad, la que fraguará Nietzsche con su martillo filosófico al afirmar de manera premonitoria y meta-ecológica que «El desierto crece; ¡ay de aquel que oculta desiertos!»²⁰. Ahora que lo constatamos todos los días, que efectivamente «el desierto crece», y que entendemos las palabras de Nietzsche en un sentido meta-físico, dirigidas precisamente a las causas que llevan propiciando el desastre cosmo-ecológico contemporáneo, según él, desde Sócrates-Platón, ya podemos res-

¹⁷ Entre todos los fragmentos que nos han llegado de Heráclito es quizás el 41 de la edición de DIELS-KRANZ el que mejor señala en la dirección de esa unidad del todo. Dice así en la traducción de GARCÍA CALVO, A.: «que es buen juicio saber de lo inteligente solo, y aquello que era gobernar todas las cosas por medio de todas (*hó t' éen kybernêsai pánta dià pánton*)» *Razón común. Ed. crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*, Lucina, 1985, p. 85. Será Hölderlin quien, en su *Hiperión*, recoja las enseñanzas que contiene la dialéctica trágica de Heráclito, dándoles la forma de lo que constituye la esencia de su pensamiento poético-filosófico expresado en la siguiente frase: «Ser uno con todo, esa es la vida de la divinidad, ese es el cielo del hombre» (p. 25). Y el hombre no debe dejar de aspirar a realizar la divinidad que le corresponde como el cielo al que tiene derecho, de la que Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco* (x, 7, 1177b 32-1178a 2), escribe lo siguiente: «Pero no debemos seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar solo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos solo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos (*athanatidsein*) y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esa parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad (*dynámei kai timióteti*)» (trad. J. Pallí Bonet).

¹⁸ D-K, 123.

¹⁹ HERÁCLITO: *Fragments* (ed., trad., y com., par M. Conche), PUF, 1986, p. 253.

²⁰ NIETZSCHE, F.: *Así habló Zaratustra IV, Entre hijas del desierto* (trad. L.A. Acosta), Cátedra, 2008, p. 487.



ponder a la pregunta ¿qué pinta la filosofía en todo esto? La figura del «avisador de incendios» (*Feuermelder*) de la que habla Walter Benjamin²¹ se refiere generalmente a filósofos y filósofas, que, gracias al trabajo y al compromiso con el conocimiento y la crítica, logran descubrir las claves de dominio y control que los intereses extractivos y productivistas capitalistas, sostenidos por la metafísica dualista, ocultan. Para eso sirve la filosofía, entre otras cosas. Y no por servir para esto y otras cosas, deja de ser la ciencia destinada al hombre libre de la que hablan Platón y Aristóteles²². Porque ¿qué mayor libertad que hacer justicia, co-rrespondiendo a cada uno de los que tienen su lugar en el hábitat terrestre que compartimos humanos y no humanos!²³.

Presentar a Nietzsche como un activista ecologista sería poca cosa en comparación con lo que aporta al pensamiento contemporáneo en cuanto inicia una relación crítica y post-metafísica con la naturaleza. Sin considerar su amor por los paisajes alpinos y sus paseos por la Alta-Engadina suiza, donde en el entorno del lago de Silvaplana en Sils-Maria, se le reveló Zaratustra y su enseñanza del *Übermensch*, ese post-humano reconectado a una tierra cuya alegría y tragedia son la fuente de su existir ditirámico. Y es que Nietzsche no se hace ilusiones acerca del dominio del hombre sobre la naturaleza, es más bien todo lo contrario, como deja entender el conocido comienzo de *Sobre verdad y mentira en sentido extra moral*, en el que nuestra condición humana contextualizada en el horizonte de un cosmos infinito no puede ser motivo de orgullo tecnocientífico²⁴.

²¹ Benjamin habla de «Feuermelder» en *Einbahnstrasse* cuando dice que «hay que apagar la mecha encendida antes de que la chispa active la dinamita». Cf. BENJAMIN, W.: *Gesammelte Schriften IV 1*, 122, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1991. Ver *Dirección única*, Alfaguara, 1987, p. 64.

²² «TEET.- ¿Cómo no hará falta una ciencia, y, por qué no, la mayor de ellas (*tês megistes*)? EXTR.- ¿Cómo la llamaremos ahora, Teeteto? ¿O acaso sin darnos cuenta hemos caído, por Zeus, en la ciencia de los hombres libres (*tèn tôn eleuthéron epistémén*), y, buscando al sofista, corremos el riesgo de haber encontrado primero al filósofo? [...] EXTR.- [...] ¿no decimos que corresponde a la ciencia dialéctica?» PLATÓN, *Sofista* 253 c-e (trad. N.L. Cordero) Gredos, 1988, pp. 432-433. «Es obvio, pues, que no la buscamos [la filosofía como ciencia primera] por ninguna otra utilidad, sino que, al igual que un hombre libre es, decimos, aquel cuyo fin es él mismo y no otro, así también consideramos que ésta es la única ciencia libre: solamente ella es, en efecto, su propio fin». ARISTÓTELES: *Metafísica I*, 2, 982b 24-27 (trad. T. Calvo) Gredos, 1994, p. 77.

²³ «Y es que lo que nos obliga a reflexionar sobre la crisis ecológica –escribe Baptiste Morizot– no es el retorno de una Naturaleza que dicte sus leyes a los humanos [...]. Los límites ecológicos no son restricciones *externas* a la política humana, sino las líneas de vida internas que dibujan nuestra condición humana de *entramado*: con las demás formas de vida que conforman el entorno, en un *ubuntu* de seres vivos. Si el colectivo humano no es más que un nodo de relaciones con el entorno en el que habita, los límites en el uso de ese entorno no son ya restricciones *externas* impuestas por una Naturaleza de la que habría que emanciparse, sino las líneas mismas de nuestro rostro. De nuestro rostro real, no imaginario: el de un ser vivo insuflado de vida por la comunidad biótica que carga con todo su peso». *Op. cit.*, p. 353.

²⁴ «En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal”»: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Alguien podría inventar una fábula semejante, pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán las-



Una interpretación pesimista de este texto solo mostraría que quien la hace está reducido a la confrontación pesimista-optimista, y que, dependiendo de la psicología del hermeneuta, triunfa una u otra interpretación. Cuando la riqueza del texto consiste en llamar la atención sobre la sabiduría trágica (*tragosofía*), contenido de la gaya ciencia nietzscheana, que, reconociendo en Heráclito al pensador de lo trágico por excelencia, de la contradicción conciliada en la unidad del *lógos*, del "Ἐν καὶ Πᾶν, reconoce al mismo tiempo la dimensión indomeñable de *phýsis* en su críptica esencia (D-K, 123). Así, aun siendo como somos los inventores de los *gadgets* tecnológicos más sofisticados, estamos abocados a una esencial finitud cuyo drama Nietzsche lo temporaliza como «eterno retorno de lo mismo»: respuesta ética a la tragedia de sabernos mortales, en base a la alegría que procura poder decir sí en conexión con la dimensión dionisiaca de la *phýsis*.

Pero Nietzsche es un caso excepcional en la crítica de la metafísica sostenedora del proyecto dualista de cosificación y dominio de la naturaleza. Tras su muerte en 1900, su filosofía apenas interesó a unos cuantos pensadores, y nadie podía pensar entonces que su obra guardaba un tesoro en lo que considero que es la eco-dicea, y de la que el gesto del derrumbe de Turín en 1890, agarrando la cabeza del caballo maltratado por el cochero furioso, es anécdota y signo de un amor por lo vivo que como a otros grandes poetas, le impidió seguir consciente entre los significados del mundo-casa común.

Ocurre, sin embargo, que todo se acelera a nivel industrial, tecnológico y productivo con la entrada del siglo xx, lo que significa que el impacto en el medioambiente va a ir subiendo exponencialmente hasta la situación de crisis irreversible en la que nos encontramos actualmente. Y no será porque no ha habido «avisadores del incendio» que han dado la voz de alarma contra el futuro desastroso que se estaba preparando entonces. La Primera guerra mundial fue el banco de pruebas de un triunfo tecnológico como nunca antes se había visto. Pero faltaba la Segunda guerra mundial, que iba a subir el listón a límites que solo la ciencia ficción es capaz de imaginar. Tanto los campos de exterminio nazi como la bomba atómica suponen un punto sin retorno. Tras la Segunda guerra mundial, el planeta y el ecosistema serán objeto de daños irreparables, debido a un desarrollo desmedido del potencial tecnológico empleado de manera intensiva para la recuperación económica de un mundo devastado y de una sociedad que se permite todas las licencias extractivas y productivas para salir de la crisis socio-económica post-bélica. Aquel optimismo reconstructivo no convencía a todo el mundo y pensadores de la talla de Günther

timoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acaba todo para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana». NIETZSCHE, F.: *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral* (trad. L. Ml. Valdés y T. Orduña), Tecnos, 1998, p. 12.



Anders²⁵, Ernst Bloch²⁶ o Hans Jonas²⁷ pedían responsabilidades ético-morales por una tecnología que en ningún caso es neutra por más que los verdugos que aprietan los botones o giran la palanca sean meras piezas de un entramado sistémico que nos alcanza a todos. El propio Heidegger, de quien Anders y Jonas fueron discípulos durante algún tiempo, tiene en su meditación acerca de la técnica uno de los centros de interés de su obra como filósofo contemporáneo.

Pero quizás estos pensadores son demasiado filosóficos, para lo que va a ser el surgimiento de la ecología como ciencia que denuncia desde una perspectiva positiva el destrozo medioambiental que se estaba y se está llevando a cabo en la tierra a día de hoy. Hay otros pensadores más fácilmente identificables con la ecología y el ecologismo como el noruego Arne Naess, fundador de la ecología profunda²⁸, o Rachel Carson, cuya *Primavera silenciosa* de 1962 es una denuncia de los efectos perjudiciales de los pesticidas sobre el medio ambiente y especialmente en las aves. Aunque quizás el icono del conservacionismo medioambiental y texto de referencia del ecologismo sea el libro de Aldo Leopold, publicado en 1948, *Un año en Sand County*, donde al autor desarrolla una «ética de la tierra [que] se ha convertido en uno de los ejes de la filosofía conservacionista». Es al final del libro, en unas pocas páginas tituladas precisamente «La ética de la tierra», donde se recoge lo que puede considerarse su propuesta ética para un planeta que, si en 1948 ya estaba tocado, en este 2022 está al borde del colapso ecológico; dice así:

Algo está bien cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica. Está mal cuando tiende a lo contrario²⁹.

Desde ese mítico libro hasta hoy, sin olvidar el *Walden, la vida en los bosques* (1854) de Henry David Thoreau o al naturalista estadounidense John Muir, la ecología ha alcanzado a todos los ámbitos del pensamiento emancipador gracias a filósofos y activistas que la han desarrollado a partir de concreciones ideológicas muy precisas. Desde Simone Weil, muy sensible a la causa ecologista³⁰, pasando por Walter Benjamin desarrollado por el eco-socialismo de Michael Löwy, o los escritos sobre ecología de Herbert Marcuse, en lo que constituye el horizonte marxista de la ecología, junto con autores más recientes como André Gorz, John Bellamy

²⁵ TREMBLAY, U.G.: *Günther Anders et Martin Heidegger. Penser la technique au temps de la mort du sujet: généalogie d'une impuissance pratique*. Phares 54.

²⁶ BLOCH, E.: «Voluntad y naturaleza», en *El principio esperanza*, vol. II, cap. 37. Trotta. Ver FRANCO DA COSTA, C.A.: «¿Ética ecológica o medioambiental?», en *Acta Amazónica*.

²⁷ JONAS, H.: *El principio responsabilidad*, Herder, 1987. Ver GONZÁLEZ GÓMEZ, G.: «El Principio de responsabilidad de Hans Jonas a la luz de la conciencia ecológica», en *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 46, 2015.

²⁸ Ver FRANCO DA COSTA, C.A.: «¿Ética ecológica o medioambiental?», en *Acta Amazónica*.

²⁹ LEOPOLD, A.: *Un año en Sand County* (trad. A. González Hortelano) Errata naturae editores, 2019, p. 360.

³⁰ GHITTI, J.-M.: Simone Weil, l'une des sources philosophiques de la pensée écologique, (<https://lapenseeecologique.com/wp-content/uploads/2021/10/photo-Jmg.jpeg>).



Foster³¹, Paul Guillibert³², Razmig Keucheyan³³ y un largo etcétera³⁴, que constituyen la vanguardia de la ecología política que denuncia el capitaloceno causante del desastre ecológico actual. También está la ecología social del libertario Murray Bookchin y la ecosofía de Félix Guattari o la de Raimon Panikkar, así como la ética medioambiental de la filósofa Catherine Larrère³⁵, o el ecofeminismo-cíborg de Donna Haraway, la lista interminable del pensamiento ecologista contemporáneo en todas sus declinaciones es la prueba de la importancia y actualidad de unos temas que no pueden seguir siendo el reducto de marginales y alternativos si no queremos que la crisis ecológica acabe definitivamente con la vida en la tierra.

4. ELEMENTOS HEIDEGGERIANOS PARA UNA APOKALÝPSIS ECO-DICEICA

Tras esta *sui generis* historia de la «eco-logía» desde la antigua Grecia hasta nuestros días, retomo la cuestión de la eco-dicea vinculándola a un pensador que ha meditado el fenómeno del habitar como característico y propio del *oïkos*. Me refiero a Heidegger, quien desarrolla esta cuestión a lo largo de toda su obra, pero muy específicamente en algunos escritos en los que la preocupación por la esencia de la técnica y sus consecuencias medioambientales está vinculada a una reflexión acerca del ser cuya originalidad (*Originalität*) pretende conectar con la originariedad (*Ursprünglichkeit*) de un pensar que sin la conciencia de la historia *del* ser se expone a no comprender sino lo que se muestra, obviando lo que ocultamente viene decidiendo la historia (*Geschichte*) de Occidente desde la Grecia presocrática³⁶.

ESENCIA DE LA TÉCNICA E HISTORIA

En el replanteamiento del pensar *del* ser y de *su* historia, lo que Heidegger descubre como novedad es la dimensión metafísica de la esencia de la técnica. Porque Heidegger no es un pensador de la técnica sino de la esencia de la técnica. La

³¹ *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. (trad. C. Martín y C. González) El viejo topo, 2004.

³² *Terre et capital. Pour un communisme du vivant*. Éditions Amsterdam, 2021.

³³ *La nature est un champ de bataille. Essai d'écologie politique*. La Découverte, 2018.

³⁴ Para todos estos autores y temas, ver <https://www.revue-ballast.fr/>.

³⁵ LARRÈRE, C.: «Avons-nous besoin d'une éthique environnementale?», en *Cosmopolitiques* n.º 1 juin 2002. *La nature n'est plus ce qu'elle était*.

³⁶ «Lo imperecedero del inicio (*Anfang*) no consiste ni en que sus consecuencias perduren el mayor tiempo posible, ni en la extensión lo más amplia posible de sus efectos, sino en la rareza y unicidad del retorno transformado de lo en él originario. Por eso no podemos experimentar (*erfahren*) tampoco el inicio mediante la posesión de meras nociones históricas de lo precedente (*Vormaligen*), sino solo en un poner en obra aquello que en el inicio le advino esencialmente al saber (*was im Anfang selbst wesentlich ins Wissen kam*)». HEIDEGGER, M.: *Conceptos fundamentales* (ed. cit.), p. 47.



diferencia importa. Con el sintagma «esencia de la técnica», Heidegger se sitúa en un plano diferente al de la crítica del poder devastador de la técnica cuando esta se usa sin la conciencia del poder que contiene, es decir, cuando la tecnología deviene el neutro instrumento extractivo de materias primas que asola el planeta o el instrumento en manos de políticos dispuestos a utilizar la energía nuclear para vencer al enemigo³⁷. La «crítica» heideggeriana de la técnica tiene como objetivo mostrar el arraigo metafísico de lo que nos parece un medio meramente instrumental, neutro, que solo dependiendo del uso que le demos será bueno o malo. La técnica que comúnmente asociamos al progreso, a la mejora en la calidad de vida y a las diferentes revoluciones que han permitido la conquista de muchos avances sociales y laborales, tiene su esencia más radical en la comprensión griega del ser, aun cuando aquella sociedad fuese pretecnológica³⁸. Lo que Heidegger pretende demostrar con ello es que nada de lo que ocurre en nuestro ámbito de experiencia occidental, heredero de Grecia, es ajeno al envío inicial que puso en marcha la historia (*Geschichte*), aun cuando seamos ignorantes de las condiciones ontológicas que deciden de ella. El siguiente texto, del curso del semestre de invierno de 1941, deja claro qué es y qué no es lo técnico según Heidegger:

El emplazamiento fundamental (*die Grundstellung*) de la modernidad es «técnico». Dicho emplazamiento no es técnico porque haya máquinas de vapor y posteriormente motores de explosión, sino al contrario: si hay [tales] cosas [...] es porque la época (*Zeitalter*) es «técnica». Eso que llamamos técnica moderna no es solo una herramienta, un medio en contraposición al cual el hombre actual pudiese ser amo o esclavo; [...] esa técnica [es] un modo ya decidido de interpretación del mundo que no solo determina los medios de transporte, la distribución de alimentos y la industria del ocio, sino toda actitud del hombre en sus posibilidades; esto es: acuña previamente sus capacidades de equipamiento. [...] la dominación práctica de la técnica y su despliegue carente de condiciones, presupone ya la sumisión (*Unterwerfung*) metafísica a la técnica³⁹.

No obstante, si en el comienzo (*Beginn*) griego del pensar cuyo momento culminante es Aristóteles, la oposición tiene lugar entre *phýsis* y *téchne*, términos con los que el de Estagira divide el ser en relación al principio del movimiento, con Heidegger la «oposición» será entre naturaleza, entendida como *phýsis*, e historia (*Geschichte*)⁴⁰ en el horizonte por lo tanto de un «pensar al modo griego». Porque la esencia de la técnica vinculada estrechamente a la comprensión griega del ser como

³⁷ ANDERS, G.: *Diez tesis sobre Tchernobyl*. <https://argelaga.wordpress.com/2014/04/24/diez-tesis-sobre-chernobil-mensaje-amistoso-al-sexto-congreso-internacional-de-medicos-por-el-impedimento-de-una-guerra-nuclear/>.

³⁸ El texto de referencia es, en este caso, la conferencia de 1953, «La pregunta por la técnica», publicada en *Conferencias y artículos* (GA 7). Ver *Heráclito* (GA 55, 201-ss) (ed. cit.), p. 224 y ss.

³⁹ HEIDEGGER, M.: *Conceptos fundamentales* (ed. cit.), pp. 45-46.

⁴⁰ Para la distinción fundamental en el pensamiento heideggeriano, entre *Geschichte* e *Historie*, ver la muy clara exposición que hace Heidegger en GA 45, 33-57, hay traducción española, *Martin Heidegger, Preguntas fundamentales de la filosofía* (trad. A. Xolocotzi). Ed. Comares, 2008





presencia va a ser aprehendida en la época en que se reconoce la historicidad (*geschichtlichkeit*) esencial del ser, como un destino (*Geschick*) del que somos servidores y no los señores de un hacer transformativo que responde a nuestro proyecto de dominio de la naturaleza, como supuso la filosofía moderna del sujeto⁴¹. De modo que mientras no tomemos conciencia de que el proyecto moderno de dominio de la naturaleza mediante la tecnociencia responde a una «voluntad de voluntad»⁴² que como la *hýbris* nos controla *divinamente*, seguiremos abismándonos en la irremediable destrucción de la naturaleza entendida como *natura naturata*, una vez que hemos olvidado su dimensión de principio del cambio y del movimiento; una naturaleza convertida hoy en mero almacén de recursos energéticos y materiales para nuestro beneficio y negocio.

Por ello, querer presentar a Heidegger como un (proto)eco-filósofo obligaría a dar cuenta de su «filosofía» en un sentido que no es el de la de sus contemporáneos que sí fueron ecologistas reconocidos, como es el caso de los ya citados. Y es que la «filosofía» de Heidegger no tiene como fin específico la reflexión y el conocimiento detallado del medioambiente y de sus co-habitantes, ni se ocupa de las causas próximas de su acelerado deterioro y destrucción, que sí es, en cambio, el objetivo de la ecología en sus múltiples avatares. Sin embargo, y a pesar de la posición «crítica» que Heidegger mantiene hacia la ciencia⁴³, y por lo tanto hacia la eco-logía, afirmando que «la ciencia no piensa»⁴⁴, la presencia de la *phýsis* en su pensamiento es central, en un sentido que nada tiene que ver con el de las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*). De modo que, si Heidegger reconoce la *Física* de Aristóteles «como el libro fundamental de la filosofía occidental»⁴⁵, lo hace desde una consideración metafísica y de la metafísica, que, como señala Jean Greisch, «no es solo una disciplina filosófica, [sino] una potencia historial que refleja un destino del ser»⁴⁶.

⁴¹ «La ciencia de la naturaleza inanimada y animada, y también las ciencias de la historia y de las obras históricas siempre se construyen inequívocamente como un modo y una manera del hombre moderno de dominar, bajo la forma del esclarecer (*Erklären*), la naturaleza, la historia, el «mundo» y la «tierra», para hacer planificables y utilizables esos campos esclarecidos (*erklärten Bezirke*), según cada precisión y con el fin de asegurar la voluntad de ser señor del todo del mundo en el modo del ordenar». HEIDEGGER, M.: *Heráclito* (GA 55, 192) (ed. cit.), p. 216.

⁴² Esta expresión en lo que tiene de reiterativo, la deducimos de la interpretación que Heidegger realiza de la voluntad de poder en Nietzsche, cuando escribe en «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”»: «La voluntad no aspira en primer lugar a lo que quiere como a algo que no tenga todavía. Lo que quiere la voluntad, ya lo tiene. Porque la voluntad quiere su querer. Su voluntad es eso querido por ella. La voluntad se quiere a sí misma». *Caminos de bosque* (GA 5, 216), Alianza, 1998, p. 175. Para todo lo que se refiere a la interpretación heideggeriana de la voluntad de poder en Nietzsche, ver *Nietzsche I y II* (GA 6.1, 6.2).

⁴³ Ver *Heidegger et les sciences*. NOESIS, 9/2006.

⁴⁴ HEIDEGGER, M.: ¿Qué significa pensar? (GA 8) (trad. R. Gabás) Trotta, p. 19. Ver ACEVEDO GUERRA, J.: «La frase de Heidegger “La ciencia no piensa”, en el contexto de su meditación sobre la era de la técnica». *Revista de filosofía*, vol. 66, (2010).

⁴⁵ HEIDEGGER, M.: «Sobre la esencia y el concepto de la *Phýsis*. Aristóteles, *Física B*, 1», en *Hitos* (GA 9, 242) (trad. H. Cortés y A. Leyte) Alianza, 2000, p. 201.

⁴⁶ GREISCH, J.: *L'autre de l'être*, p. 184.

En ese sentido, la naturaleza en su originariedad (*Ursprünglichkeit*) griega como *phýsis* remite más a una experiencia poética, enraizada en el pensar poetizante del inicio (*Anfang*)⁴⁷ griego⁴⁸, que al pensar calculante que desde Galileo y Descartes ha hecho de la naturaleza como *res extensa*, el ámbito de una descripción matemática por la que todo queda reducido a ecuación. Donde mejor se capta esta dimensión poética de la *phýsis* como *arché* de lo que surge desde sí mismo, y que Heidegger contrasta con la naturaleza convertida en almacén de recursos materiales (*Gestell*), es en la conferencia de 1935, *El origen de la obra de arte*, donde escribe lo siguiente:

Allí alzado, el templo reposa sobre su base rocosa. Al reposar sobre la roca, la obra extrae de ella la oscuridad encerrada en su soporte informe y no forzado a nada. Allí alzado, el edificio aguanta firmemente la tormenta que se desencadena sobre su techo y así es como hace destacar su violencia. El brillo y la luminosidad de la piedra, aparentemente una gracia del sol, son los que hacen que se torne patente la luz del día, la amplitud del cielo, la oscuridad de la noche. Su seguro alzarse es el que hace visible el invisible espacio del aire. Lo inamovible de la obra contrasta con las olas marinas y es la serenidad de aquella la que pone en evidencia la furia de estas. El árbol y la hierba, el águila y el toro, la serpiente y el grillo solo adquieren de este modo su figura más destacada y aparecen como aquello que son. Esta aparición y surgimiento mismos y en su totalidad, es lo que los griegos llamaron muy tempranamente *Phýsis*. Esta ilumina al mismo tiempo aquello sobre y en lo que el ser humano funda su morada (*Wohnen*). Nosotros lo llamamos *tierra (Erde)*⁴⁹ (GA 5, 31).

TIERRA Y CASA/HABITACIÓN

De modo que si el propósito filosófico de Heidegger no es el medioambiente en cuanto tal, sí lo es indirectamente, en el sentido en que el prefijo «eco» del término «ecología»⁵⁰, integra trascendentalmente⁵¹ la problemática factual de la ruina

⁴⁷ Ver HEIDEGGER, M.: *Conceptos fundamentales* (GA 51, 15-19) (trad. M.E. Vázquez García) Alianza, 2010, p. 34 y ss.

⁴⁸ «El pensar de Parménides y de Heráclito todavía es poético, lo que significa en este caso que es filosófico y no científico». HEIDEGGER, M.: *Introducción a la metafísica* (GA 40, 153) (trad. A. Ackermann) Gedisa, 2003, p. 134. Ver ZARADER, M.: *Heidegger et les paroles de l'origine*. 1986, VRIN.

⁴⁹ HEIDEGGER, M.: «El origen de la obra de arte» (trad. H. Cortés y A. Leyte), en *Caminos de bosque* (GA 5, 31), Alianza, 1998, p. 30.

⁵⁰ «The Greek word for 'dwell' is *oikeo*, and *oikos* means 'home' or 'household'; the Greek word for 'say' is *legein*; and *logos* means 'saying'; thus 'dwelling-saying' is *eco-logý*. *Wohn-sage ist Oeko-logie*». PADRUTT, H.: «Heidegger and Ecology», en *Heidegger and the Earth*. University of Toronto Press, 2009. Texto publicado originalmente en alemán, en los *Heidegger Studies*, vol. 6, 1990: *Heideggers Denken und die Ökologie*.

⁵¹ De ese modo en que Kant y el post-kantismo en general entienden la tarea crítica de la filosofía en cuanto vinculada a un dar cuenta de las condiciones *a priori* que laten en lo explícito, y



medioambiental producida por una tecnociencia cuya esencia escapa a la reflexión científico-filosófica, y de la que Heidegger hace el diagnóstico y la denuncia, asociándola a la tradición metafísica de Occidente en la que lo impensado por excelencia, el ser, sigue rigiendo el destino de lo ente.

En este contexto, en el que la tierra es morada, donde morar dice el habitar (*Wohnen*) específicamente humano, Heidegger tiene claro que de eso a lo que «llamamos *tierra* [...] hay que eliminar tanto la representación de una masa material sedimentada en capas como la puramente astronómica, que la ve como un planeta. La tierra es aquello en donde el surgimiento vuelve a dar acogida (*zurückbirgt*) a todo lo que surge como tal. En eso que surge, la tierra se presenta como aquello que acoge (*Bergende*)»⁵².

La tierra es *oikos* (casa, habitación) en un sentido que la ecología positiva y científica no puede pensar, pues en cuanto ciencia «no piensa, ni puede pensar»⁵³, porque ese pensamiento es la tarea de una meditación (*Besinnung*) que tiene como horizonte el ser y su diferencia con el ente. El habitar que nos concede la tierra no es equiparable al cobijo que proporciona al resto de seres vivos, sino que la radicalidad a la que remite nuestro habitar nos obliga a tener en cuenta «la imperceptible ley de la tierra»⁵⁴ cuya exigencia eco-ético-política distingue claramente entre,

sacar simplemente provecho de la tierra, [y] acoger la bendición de la tierra y hacerse la casa en la ley de este acogimiento con el fin de guardar el misterio del Ser y velar por la inviolabilidad de lo posible⁵⁵.

Frente a esta «imperceptible ley» (*unscheinbares Gesetz*) se alza la voluntad instalada en la técnica sacudiendo la tierra, «usándola abusivamente y cambiándola en lo artificial»⁵⁶. Pero a pesar de semejante forzamiento tecnológico hacia lo imposible, surgido de la esencia de la técnica como metafísica consumada, que es lo que late en el proyecto de dominación de la naturaleza despoetizada, la «tierra permanece oculta en la inaparente ley de lo posible que ella es»⁵⁷. Es esta dimensión, en la que la tierra debe protegerse de la voluntad absoluta de dominio que ejerce la técnica desde su esencia metafísica, es decir, desde su radical olvido del ser, la que va a permitir encontrar en Heidegger una propuesta ecológica en el modo de una *eco-dicea*. Propuesta que debería tenerse en cuenta si el proyecto ecológico no quiere caer,

que Heidegger remonta fenomenológico-hermenéuticamente hasta el inicio (*Anfang*) mismo de la filosofía. Ver NAVARRO CORDÓN, J.M.: «Lo Trascendental», en *Caminos del pensar*, Guillermo Escolar, 2020, pp. 107-305.

⁵² HEIDEGGER, M.: «El origen de la obra de arte» (ed. cit.), p. 30.

⁵³ HEIDEGGER, M.: ¿Qué significa pensar? (ed. cit.), p. 19.

⁵⁴ HEIDEGGER, M.: «Superación de la metafísica», en *Conferencias y artículos* (GA 7, 94) (trad. E. Barjau) Serbal, 2001, p. 72.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.



sino ha caído ya, en el destino metafísico que viene asolando a la ciencia occidental desde sus inicios griegos.

DE LA ECOLOGÍA A LA ECO-DICEA

En Heidegger podemos encontrar, pues, los principios de una *oiko-dicea*, pero no una ecología en el sentido positivo como la entiende la comunidad científica. Porque el habitar que nombra el *oikos* griego y que está en la raíz de la ecología⁵⁸ no es algo meramente anecdótico en relación con la palabra creada por Ernst Haeckel en 1886, cuando el biólogo alemán decide nombrar con la palabra «ecología» a la ciencia que estudia la unidad entre la naturaleza y las sociedades humanas. Precisamente, el hecho de que este neologismo lo haya creado un biólogo y no un filósofo muestra hasta qué punto el pensamiento filosófico griego desde su inicio (*Anfang*) viene determinando *onto-lógicamente* el destino de Occidente, una vez que nos paramos a pensar que tal destino (*Geschick*) no es otro que el envío del ser en su propio acontecer (*geschehen*)⁵⁹. Nosotros tan solo recibimos el eco de una revelación (*alétheia*), que recoge el lenguaje⁶⁰ y nombra, cuando el lenguaje a-tiende a lo que se oculta (*kalýptei*) en lo revelado (*apo-kalýptein*) como la esencia propia del ser. Podemos negarnos a escuchar la greicidad originaria de nuestro destino (*Geschick*), pero ello no evitará la decisión (*Entscheidung*) que lo determina esencialmente, en cuanto diferencia del ser y el ente, y que en cuanto impensado está «presente» en los nombres⁶¹ de nuestra experiencia cognoscitiva occidental: física, metafísica, estética, matemática, historia, música, ética, política, biología, zoología, lógica, cibernética, antropología, etnología y, cómo no, ecología⁶².

En ese sentido, la propuesta «ecológica» heideggeriana no tiene nada que ver con lo que normalmente entendemos por ecología, y, sin embargo, desde otro punto de vista, el punto de vista «crítico», la propuesta *oiko-lógika* heideggeriana alcanza la esencia del problema, la esencia de un habitar (*oikódsein*) que nos determina ontológicamente y sin cuyo conocimiento estamos en manos de una positividad nominalista que cree poder resolver los problemas medioambientales sin haberlos

⁵⁸ Ver nota 35.

⁵⁹ Ver HEIDEGGER, M.: *Conceptos fundamentales* (ed. cit.), p. 32, nota *, y p. 34, nota *.

⁶⁰ «... el lenguaje no es nunca primeramente expresión del pensar, sentir y querer. El lenguaje es la dimensión inicial en el interior de la cual la esencia humana, en general, puede por ver primera corresponder al Ser y a su exigencia y en el corresponder pertenecer al Ser. *Este corresponder inicial*, expresamente efectuado, *es el pensar*». HEIDEGGER, M.: *Die Kehre*, en *Martin Heidegger: Die Technik und die Kehre* (ed. cit.), p. 156.

⁶¹ «... algún día, aquel que piensa con atención, se dará cuenta y reconocerá que no inventamos significados arbitrarios a partir de meras palabras, y que no edificamos, a partir de allí, una filosofía que considera agotada y suficiente la comprensión de las cosas mencionadas mediante la palabra. ¿Qué es una palabra sin la relación con lo que nombra y con lo que en ella llega a la palabra?». HEIDEGGER, M.: *Heráclito* (GA 55, 195) (ed. cit.), p. 218.

⁶² Ver nota 35.



planteado en su esencia. Obviamente, esta propuesta, radicalmente filosófica, choca con lo que se espera tanto de la ciencia que es la ecología como de los ecologistas, que, en cuanto activistas medioambientales, proponen acciones dirigidas a cambiar los diferentes órdenes. Pero dichas propuestas son ingenuas, por insuficientemente revolucionarias⁶³.

Ninguna mera acción va a cambiar el estado del mundo porque el Ser, como eficacia y actividad efectiva, cierra el ente al acaecimiento propio⁶⁴.

Nuestra relación con la naturaleza y el medioambiente podrá cambiar y enfrentar la crisis ecológica actual, si aún estamos a tiempo, solo si replanteamos en el horizonte del «inicio»⁶⁵ las significaciones que crean el mundo que somos, y lo crean no solo desde una perspectiva óptica y nominalista, sino, y sobre todo, desde la perspectiva de la diferencia ontológica que nos da acceso a la esencia de todos esos ámbitos de experiencia en los que se desarrolla nuestro existir; haciendo de nuestro habitar la condición desde la que construir y pensar como humanidad emancipada ya de una comprensión de lo temporal que biologiza la muerte⁶⁶ sin entender la trascendencia a la que nos abre la finitud esencial del poder ser que somos. La libertad que determina nuestra diferencia existencial⁶⁷ exige no ceder al chantaje que pre-

⁶³ «El cambio radical de lo habitual, la revolución, es la referencia genuina al inicio. [...] solo lo revolucionario alcanza el curso profundo de la historia. Revolución no quiere decir aquí mera subversión y destrucción, sino el cambio radical transformante de lo acostumbrado, para que el inicio tome nuevamente su forma». HEIDEGGER, M.: *Preguntas fundamentales de la filosofía*, ed. cit., pp. 41-42. «Ninguna “revolución” es suficientemente “revolucionaria”». HEIDEGGER, M.: *La historia del ser* (GA 69, 23) (trad. D.V. Picotti) Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2011, p. 41. Ver TRAWNY, P.: (2016) *Martin Heidegger. Una introducción crítica*. Herder, 2017, pp. 89-90.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ «... el inicio no es aquello que se encuentra detrás de nosotros, sino lo que nos envuelve como lo que, de antemano, atrae en sí y erige en sí todo lo que esencia, y lo que solo nos corresponde esenciando primordialmente, entonces se hace necesario para nosotros, para nuestra época presente y para la época occidental, una transformación inicial ante la cual el viraje sucedido en la historia del pensar copernicano o no- permanece in-finitamente detrás. Se requiere una transformación lenta de la esencia histórica de la humanidad occidental, con el fin de que ésta ingrese en su inicialidad y aprenda a reconocer que la reflexión sobre la «esencia de la verdad» es el único pensar inicial en el inicio del propio ser». HEIDEGGER, M.: *Heráclito* (ed. cit.), p. 197.

⁶⁶ «El hombre esencia como el mortal. Se llama así porque puede morir. Poder morir quiere decir esto: ser capaz de la muerte como muerte (*den Tod als Tod vermögen*). Sólo el hombre muere, y además continuamente, mientras permanece en esta tierra, mientras habita». HEIDEGGER, M.: «... poéticamente habita el hombre...», en *Conferencias y artículos* (GA 7, 190) (ed. cit.), p. 146. Para el tratamiento específico en Heidegger del verbo alemán *vermögen*, ver «La fissure de l'être et le possible comme *Mögen*», en SERBAN, C.: *Phénoménologie de la possibilité: Husserl et Heidegger*, PUF, 2016, pp. 207-214.

⁶⁷ El término «existencial» traduce, en la versión de *Ser y tiempo* de José Gaos de 1951, el alemán *existenzial*, referido este último a la existencia propia de *Dasein* que somos, frente al resto de entes que existen sin la relación de trascendencia con el ser que caracteriza y determina al *Dasein* en su existir. Por su parte, Jorge Eduardo Rivera en su versión de 2003 de esa misma obra, traduce el alemán *existenzial* por «existencial», término, este último, que a lo largo de la historia de la filoso-



tenden imponer las respuestas que no tienen en cuenta la diferencia originaria. Pues en ellas se pierde de vista el elemento fundamental de humanidad de lo humano: el hecho de ser posibilidad frente a la esencia concluida del resto de lo existente cuyo mundo⁶⁸ no puede ser inmundado⁶⁹, como sí ocurre con el nuestro tal como denuncia el ecologismo sin que tal denuncia busque, no obstante, ponerse en condiciones de plantear ontológicamente el problema del inmundado medioambiental, pues suponen que los conceptos que manejan están ya ontológicamente bien establecidos, cuando solo lo están nominal y ónticamente.

Para terminar, la frase de Heidegger según la cual «el decir poético y el decir pensante, cuando hablan del ser, lo nombran, es decir, lo fundan y delimitan con la misma palabra: *dike*»⁷⁰, nos confronta a la necesidad de tener que pensar aquello impensado de lo que la lengua griega en su uso filosófico y metafísico fue desposeída tanto por las traducciones que obviaron lo genuino de su espíritu como por las «revoluciones» científicas que despoetizaron la *physis* convertida en naturaleza, al «verla» escrita en caracteres matemáticos.

RECIBIDO: octubre de 2022; ACEPTADO: noviembre de 2022

fía se ha aplicado de una manera general a todo lo que existe y que en cuanto existencia es diferente de la esencia. En la contemporaneidad es un término asociado al movimiento existencialista francés del cual Heidegger se desmarcó claramente en su *Carta sobre el humanismo*. En ese sentido la traducción del término *existenzial* por *existenciario* que propone Gaos introduce una clara diferencia en el significante respecto a *existencial*, de manera que sirve como signo reconocible de ese modo de existir exclusivo del *Dasein*, a quien, como dice Heidegger, «lo que lo caracteriza ónticamente es que [...] *le va (um)* en su ser este mismo ser. [...] el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser». (SZ, 12) (trad. J.E. Rivera) «Todas las explicaciones que surgen de la analítica del *Dasein* se alcanzan mirando hacia la estructura de existencia (*Existenzstruktur*). Y como esos caracteres de ser del *Dasein* se determinan desde la existencialidad (*Existentialität*) (existenciariedad, trad. Gaos), los llamamos *existenciales* (*Existenzialien*) (existenciarios, trad. Gaos). Se los debe distinguir rigurosamente de las determinaciones de ser del ente que no tiene la forma de ser del *Dasein*, a las que damos el nombre de *categorías* (*Kategorien*) (categorías, trad. Gaos)». (SZ, 44) (trad. Rivera).

⁶⁸ Ver GA 5, 33-34, p. 32.

⁶⁹ «¿Habitamos *nosotros* poéticamente? Probablemente habitamos de un modo absolutamente impoético. Si esto es así, ¿queda desmentida la palabra del poeta y se convierte en algo no verdadero? No. La verdad de su palabra queda corroborada del modo más inquietante. Porque un habitar sólo puede ser impoético si el habitar, en su esencia, es poético. [...] De este modo podría ser que nuestro habitar impoético, su incapacidad para tomar la medida, viniera de la extraña sobremedida de un furioso medir y calcular». HEIDEGGER, M.: «... poéticamente habita el hombre...». (ed. cit.), pp. 151-152.

⁷⁰ HEIDEGGER, M.: *Introducción a la metafísica* (ed. cit.), p. 152.



