

Pensamiento al margen. Revista Digital de Ideas Políticas. Número especial.
Heidegger revolucionario: Crítica al Capitalismo, Arte y Políticas del ser (2021), pp. 123-136.
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com.

Heidegger: tecnociencia moderna y crisis ecológica

Alejandro Escudero Pérez*

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

Recibido: 20/10/2020

Aceptado: 30/12/2020

Resumen: La filosofía de la técnica propuesta por Heidegger tiene uno de sus hilos conductores en la crisis ecológica. A partir de aquí se pueden señalar sus vínculos con la tradición del marxismo y la economía ambiental, la propuesta del decrecimiento y una renovada filosofía de la naturaleza.

Palabras clave: técnica, capitalismo industrial, ecología.

Heidegger: Modern Technoscience and Ecological Crisis

Abstract: The philosophy of technique proposed by Heidegger has one of its main motives in the ecological crisis. From here, its links with the tradition of Marxism and environmental economics, the degrowth proposal and a renewed philosophy of nature can be pointed out.

Keywords: technique, industrial capitalism, ecology.

Keywords: technique, industrial capitalism, ecology.

* aescudero@fsf.uned.es

A pesar de las cruciales aportaciones de Martin Heidegger a la filosofía del siglo XX y XXI hay sobre su figura y su obra un insidioso halo de suspicacia, un sentimiento de hostilidad y animadversión. ¿Por qué? Porque -junto con otros autores como Nietzsche, Wittgenstein, Arendt o Derrida- es un *pionero* que pacientemente socaba las “evidencias” sobre las que está cómodamente instalado el moderno sentido común. Hay un temor atávico a deshacerse de las que se tienen por sólidas certezas (aunque ya no pasen el tamiz de un escrutinio racional). Por ello es lógico que a Heidegger -y a tantos otros- se los mire con desconfianza. En su caso, además, padece recurrentes y monótonas campañas de desinformación -con mentiras hábilmente manipuladas y masivamente servidas por unos medios de comunicación entregados al negocio del sensacionalismo-. Últimamente, a raíz de la publicación de los llamados “*Cuadernos negros*”, circula una absurda y falsa acusación de “antisemitismo” promovida por panfletos oportunistas firmados por personajes que, desde un ciego “prosemitismo”, alientan los constantes atropellos del Estado de Israel contra el pueblo palestino y aplauden la política de Donald Trump, cuya campaña electoral fue generosamente financiada por un lobby sionista de extrema derecha (es importante, sobre estos temas, el libro compilado por Michael Marder, *Deconstructing Zionism*). Lo que dice Heidegger sobre el “judaísmo” en estos célebres “cuadernos” puede ser rebatido, desde luego, pero lo que afirma sobre esta forma cultural e histórica de vida se refiere, exclusivamente, a su complejo lugar y papel en la geopolítica del mundo occidental en las primeras décadas del siglo XX. Dicho esto, no sorprende, sin embargo, y por el motivo que acabamos de apuntar, que siga siendo un constante blanco de insidias y calumnias. La ignorancia es, ya se sabe, tan imprudente como atrevida.

El punto de partida de lo que vamos a exponer es una filosofía de la técnica. Es decir, el planteamiento y la respuesta elaborados por Heidegger a la pregunta *ontológica* “¿Qué *es* la técnica?” Después, una vez asentados ahí, cabe trazar un nexo entre la crítica de la tecnociencia moderna y otras temáticas enlazadas con un asunto crucial de nuestro momento histórico: la crisis ecológica.

1. Una ontología de la técnica

Uno de los puntos fuertes de su legado está en cómo Heidegger ha meditado sobre la técnica. Por nuestra parte, vamos a exponer, con brevedad, cuáles son algunas de las principales aportaciones de Heidegger a una *filosofía de la técnica* entendida como una de las vertientes de una *ontología de la actualidad*, es decir, como una *teoría crítica* del *statu quo*.

El punto de partida de Heidegger es la discusión de una arraigada y difundida concepción de la técnica -procedente de la metafísica del sujeto, esto es, del idealismo moderno- que suele considerarse obvia y evidente. Se trata de una concepción instrumentalista, antropocéntrica y neutralista. Respecto a ella Heidegger explica que, aunque sea acertada superficialmente -pues roza aspectos significativos de la técnica (en tanto lo técnico consiste en instrumentos, la técnica implica la participación de seres humanos y los utensilios son, hasta cierto punto, polivalentes en su uso)- no puede aceptarse como una teoría lo suficientemente sólida y profunda. Entre otras razones porque parte de dos supuestos erróneos: a) describe la técnica desde el modelo sujeto/objeto, un modelo causal y diacrónico; b) cree que el hombre es el fundamento de la técnica, su arché y su télos, su sujeto, en definitiva. Esta convencional concepción de

la técnica afincada en el sentido común del ciudadano medio, y, por ello, en la comprensión cotidiana del mundo, no carece, por otro lado, de consecuencias (puede ser superficial, incluso errónea, pero esto no implica que sea inocua); por ejemplo las siguientes: induce la creencia de que gracias a la técnica y sus prodigios el mundo moderno es la cima del Progreso de la Historia Universal de la Humanidad y fomenta la ilusión de que por medio de la técnica el Hombre domina y controla la naturaleza, poniéndola a su servicio impunemente, sin, por así expresarlo, padecer ninguna clase de “efectos secundarios” o de “daños colaterales” (el hombre moderno sueña, una y otra vez, que está separado de la naturaleza y es una mente esencialmente distinta de su cuerpo –como ha quedado registrado en Descartes, Kant o Hegel).

Si la filosofía es “ontología” es porque remite, una y otra vez, el ente (lo que es, lo que aparece siendo esto o siendo aquello) al “*ser*” (a las condiciones a priori de ese comparecer inherentes a la comprensión en los distintos ámbitos de su despliegue). Por eso, subraya Heidegger, es importante *distinguir* lo *técnico* -los entes útiles- de la *técnica* (en tanto ésta se asienta y arraiga en el “*ser*” en su diferencia con lo óntico, además de en estos tres ejes: el límite, lo posible y el acontecimiento). Este es uno de los puntos más difíciles de su propuesta, pero, también, uno de los más relevantes. Ante la pregunta filosófica “¿Qué *es* la técnica?” responde Heidegger: la técnica no se limita a los utensilios -los denominados “medios técnicos”- sino que, más radical y originariamente considerada, es un *ámbito* del comprender específico e irreductible dentro del cual los entes resultan desocultados a partir de unas fácticas posibilidades de desvelamiento o manifestación (en ese ámbito, también, se definen las necesidades de los seres humanos, los artefactos que pueden contribuir a su satisfacción, etc.). Respecto a ese ámbito de la comprensión puede, inicialmente, destacarse lo siguiente: a) está circunscrito por la convergencia, en simultaneidad, de una serie de factores y componentes (por ejemplo, plexos de útiles, contextos de su uso, unos específicos usuarios y demandantes, etc.); b) está modalizado históricamente, articulado por *paradigmas técnicos* que pivotan, en última instancia, sobre un acontecer del ser que los abre y envía recurrentemente (a cada época histórica del mundo le corresponde un paradigma técnico, como bien expone Félix Duque en su libro *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, editorial Abada, 2019).

Partiendo de estas coordenadas Heidegger propuso, en la segunda mitad del siglo XX, un perspicaz *diagnóstico* del *statu quo*, del estado del mundo en el que vivimos y habitamos. La modernidad, en su apogeo, nos dice el autor alemán, está marcada por el imperio -primero occidental, luego planetario- de la *Tecnociencia*, la específica modalidad actual del saber técnico, vigente en esta época del mundo. En ella, entre otras cosas, la ciencia está, *a priori*, absorbida y acaparada por la técnica, como es evidente en las revoluciones industriales que signan y canalizan la era moderna del mundo.

Insiste Heidegger en que, por expresarlo en estos términos, una teoría filosófica debe evitar tanto la *tecnofobia* -demonizando la técnica- como la *tecnofilia* -la ciega confianza en los “avances” de la técnica, sean cuales sean. Pese a esto, conviene, aunque sin exagerar, resaltar el lado sombrío y oscuro de la tecnociencia -sus “daños colaterales” o sus “efectos secundarios”- pues él nos alerta de que no todo va tan bien como la propaganda oficial quiere que creamos. Por eso, cuando tematiza el universo de la tecnociencia desde conceptos como “*Gestell*” o “*Bestand*” subraya lo que denomina el “peligro” que ésta incluye y despliega en su expansión planetaria de la mano del capitalismo globalizado. El peligro inherente a la moderna tecnociencia es doble: por un lado, por su propio carácter, la modalidad moderna de la técnica tiende a esquilmar la naturaleza sin detenerse ante nada; por otro lado, esta versión histórica de la técnica tiende a considerarse a sí misma como la única necesaria, como la única racionalmente

posible en tanto se deduce de la ‘esencia del hombre’. ¿Dónde arraigan, por lo tanto, las dos caras de este específico “peligro” propio de la tecnociencia moderna? En la creencia, enraizada en el idealismo filosófico, de que el Hombre es Sujeto racional de la técnica, su dueño y su señor. Regresamos, aquí, precisamente, al punto de partida: una concepción de la técnica instrumentalista, antropocéntrica y neutralista.

El apogeo de la modernidad en el universal despliegue de la tecnociencia del capitalismo globalizado, sin embargo, destaca Heidegger, encierra en su núcleo una *profunda crisis* más o menos notoria o evidente. Y toda crisis es, a la vez, tanto la propagación de un peligro -un riesgo, una amenaza- como una profunda oportunidad de alcanzar algo distinto y mejor. Dicho filosóficamente, la tecnociencia, desatada, hipertrofiada, es el apogeo de la metafísica del sujeto -con su afán de dominio y su ansia de control- pero, también, aquí, en su auge, reside la seña de su desmesura y, con ella, el anuncio de su ocaso (el cual, a la vez, es la seña de una aurora, de un amanecer futuro en el que el peligro ha sido afrontado y atravesado).

¿Qué tareas específicas despuntan aquí tanto para el pensar filosófico como para las formas de vida inmersas en el vértigo de una tecnociencia nihilista? Una primera tarea consiste en acometer el complejo proceso de *deconstrucción* del *Gestell* y sus discursos legitimadores, una deconstrucción ocupada en diluir los obstáculos que bloquean la llegada de lo posible del futuro, en quitar los puntales que engañosamente sostienen un edificio en ruinas que aparenta esplendor y brillo (por ejemplo, en las catedrales de la sociedad de consumo: los rutilantes Centros Comerciales de acero y cristal). La deconstrucción de la tecnociencia, pues, señala las grietas, indica las brechas del *statu quo*, esas rendijas por las que, convenientemente despejadas, puede, acaso, tal vez, entrar un *acontecimiento* que sea portador de inéditas posibilidades por jugar y desplegar en un mundo histórico aún inédito. El reto, pues, ante el que nos sitúa tanto Heidegger como otros autores significativos de nuestro tiempo, es *preparar* la llegada de *otro modo de ser* de la técnica -otro *paradigma histórico* de este ámbito de la comprensión del ente y el desocultamiento del fenómeno- en el que la depredación ilimitada del “sujeto racional” y su “razón instrumental” ceda el paso a una técnica y un habitar sostenidos en el *cuidado y la medida* (y, por lo tanto, irradie unas formas de vida que no sean ciegas y ajenas a su arraigo en la biosfera de la tierra).

2. Conexiones heideggerianas

Vamos a mostrar una serie de puntos de encuentro de la propuesta de Heidegger: a) con el marxismo ecosocialista (y, a la vez, con una economía ecológica distinta de la ensimismada economía moderna, que se nutre de la autorreferencialidad del sujeto del idealismo); b) con el decrecentismo; c) con la Deep Ecology y la hipótesis Gaia. Formularemos, aquí, un breve apunte sobre cada uno de estos tres temas como anticipo de futuras líneas de indagación.

Pero antes de entrar en esta serie de conexiones haremos una recapitulación sobre la filosofía de la técnica de Heidegger subrayando algunos puntos concretos: el *ámbito de la comprensión* técnica del mundo -del ente en su conjunto, incluyendo, pues, a la ‘naturaleza’- es, nos dice el filósofo alemán, una constelación sincrónica de elementos distintos y enlazados (y en pugna unos con otros, pues su convergencia no está exenta de tensiones y desajustes). Los seres humanos son -sea como usuarios o como confeccionadores de utensilios- *uno* de esos elementos. La condición técnica originaria de los seres humanos en su existir fáctico -arrojado y finito- implica que estos pertenecen a y participan en ese ámbito de la comprensión, el terreno de juego de la técnica (se dibuja, aquí, entonces, la tecnosfera de un mundo, implantada, siempre, en la

biosfera de la tierra). El ámbito de la comprensión técnica se despliega, una y otra vez, bajo un *paradigma histórico* (así, la tecnociencia moderna es un paradigma de la técnica, en el que cuajan una serie de aparatos o instrumentos desde una serie de fuentes de energía, se reclama de los seres humanos un tipo específico de habilidades y destrezas, se plantean y satisfacen un peculiar estilo de necesidades o demandas, etc.). Y aquí la tesis radical de Heidegger es la siguiente: cabe dar con un *modo de ser* de la técnica *distinto* al de tecnociencia moderna (inseparable del capitalismo y de la metafísica del sujeto –según la cual el Hombre es el Fundamento, el *arché* y el *télos* de la totalidad del ente).

Esto implica, entre otras cosas, que las concepciones idealistas de la técnica – antropocéntricas, instrumentalistas, neutralistas- desarrolladas bajo el modelo sujeto/objeto -en las que el sujeto es lo independiente y el objeto es lo dependiente, etc.- son insuficientes en general (su deficiencia procede de un enfoque errado de los problemas ontológicos a los que responde el pensar filosófico). Esas concepciones rozan, a lo sumo, una parte superficial del complejo fenómeno de la técnica y lo técnico. Es importante, por cierto, como ya apuntamos, distinguir entre la técnica y lo técnico: la técnica es el *ámbito fenoménico entero*, lo técnico son los útiles o aparatos –y cada paradigma de la técnica destila unos utensilios específicos. La *diferencia* entre la técnica y lo técnico es, en este contexto, un punto clave sobre el que nunca se insistirá lo suficiente. En la concepción idealista de la técnica, es decir, en la concepción peculiar de la metafísica moderna, se acude exclusivamente al modelo sujeto → objeto; por eso, se parte, equivocadamente, de la primacía de la concepción (ideación) y la fabricación sobre el uso del útil en un contexto determinado. Pero una rigurosa fenomenología de lo técnico –el punto de partida de la investigación ontológica- se sostiene sobre la primacía del uso del utensilio (el uso de algo es la guía previa de toda ideación y fabricación de un utensilio aún oculto y ausente). Por eso, en *Ser y tiempo*, la ontología categorial de la técnica arrancaba ya de aquí: de la existencia humana como usuaria de plexos de utensilios en contextos pragmáticos espacialmente ordenados desde quehaceres específicos.

Con la tesis según la cual históricamente –es decir, pivotando sobre un recurrente acontecer del ser- hay *múltiples modos de ser* de la técnica se afirma, pues, que hay una variedad *potencialmente inagotable* de paradigmas técnicos (unos ya acontecidos, otros por acontecer). Cada paradigma de la técnica -en tanto configuración o articulación de un ámbito de la comprensión óptica y el desocultamiento de los fenómenos- incluye a unos seres humanos con unas específicas capacidades y habilidades (con una ‘identidad’ específica, con unos hábitos y comportamientos peculiares). Hay pues, a este respecto, una línea de indagación interesante: los modos de ser de los seres humanos en tanto acoplados –como elementos o factores interdependientes- en un paradigma técnico acontecido históricamente.

Es habitual escuchar o leer este relato: “el hombre moderno, en su alba feliz, es decir, en las primeras oleadas de la revolución industrial, tuvo el control de la tecnociencia y, así, disfrutaba del dominio sobre la naturaleza, subordinándola a los fines de su libre voluntad; pero esos prodigiosos artefactos, creados por él ex nihilo, se han independizado de su poder, se han vuelto, fatalmente, en su contra, hasta el punto de que está, ahora, atrapado y subyugado por ellos; pero la solución es sencilla: recuperando el proyecto de la modernidad, el hombre debe volver a convertirse en lo que siempre fue, el sujeto de la técnica, su fundamento, su *arché* y su *télos*, evitando, ahora sí, que sus criaturas se desmanden y dejen de obedecer su voluntad libre y soberana”. Siguiendo con este cuento –agradable a los oídos modernos, a pesar de que tenga su momento dramático- Günter Anders, entre otros autores, formula una y otra vez esta

alternativa: o somos dueños de la técnica o seremos sus esclavos (o, dicho así también, o somos el sujeto de la técnica –lo dominante- o somos el objeto de la técnica –lo dominado). Ahora bien, ser dueños de la técnica –convertirla en un medio para los fines de una voluntad libre- es el proyecto central del Sujeto moderno y sus consecuencias están a la vista (la universal degradación de la naturaleza, entre otras cosas). ¿Hay que tirar por la borda todos los logros modernos? No. Pueden conservarse algunos, pero en otro contexto y convenientemente resignificados. En realidad, los prístinos ideales modernos eran, todos, bastante tramposos -en tanto dependían de un mito: el Sujeto como Fundamento, o sea un renovado mito prometico o titánico- y una buena parte de los autores más interesantes del siglo XX los han desmontado con paciencia y perspicacia. Es este un tema difícil, y cabe decir sobre él, sin entrar en detalles, lo siguiente: desde los parámetros modernos –el Idealismo de la metafísica del sujeto- es imposible formular un diagnóstico radical de nuestro momento histórico y, por eso, encontrar una salida a sus dilemas y atolladeros. Esto, sin duda, nos llena de perplejidad, pero, por ejemplo, seguir insistiendo en el modelo sujeto/objeto -el hombre es el sujeto y la naturaleza es el objeto, el sujeto se emancipa cuando se libera de su cuerpo, etc.- ¿nos conduce a algún sitio? A ninguno, salvo al desconcierto y la desorientación. Esto es: por esta ruta, meramente, se insiste en un error (por ejemplo, en la pertinaz creencia según la cual somos esencialmente el sujeto de la técnica –aunque accidentalmente algunos de sus cachivaches nos atrapen e hipnoticen de modo puntual y reversible). La pretensión de “volver a controlar la técnica porque se nos ha descontrolado accidental y ocasionalmente” es, por un lado, ingenua, por otro lado, induce una idea equivocada de en qué consiste la técnica y lo técnico (y de cual es, en ella, el lugar y el papel de la existencia humana y de la tierra y el mundo en los que habita). El hombre es una parte que cree –endiosándose- poder controlar el todo; esta es la ilusión tenaz del humanismo antropocéntrico. Pero la existencia humana, en razón de su intrínseca finitud, tiene que empezar por reconocer y asumir que es parte de un conjunto que, precisamente como conjunto, se le escapa y le excede en distintas direcciones. ¿Significa esto que no pinta nada y que los seres humanos son unos peleles inermes? No. Significa, nada más y nada menos, que sus acciones son limitadas y están circunscritas y enmarcadas (en estructuras y sistemas, procesos y flujos y, en último término, pendientes de acontecimientos indomeñables). Es lo que, con gran brillantez, expone el ecólogo Luis Zambrano en el libro *El planeta (in)sostenible*.

Vayamos, ahora, con el primer nexo que vamos a señalar: el que vincula a Heidegger con Marx. El punto de enlace entre la crítica del capitalismo industrial (Marx) y la crítica de la tecnociencia moderna (Heidegger) es, precisamente, la *crisis ecológica*. Pero antes de llegar a este punto hagamos un breve recorrido sobre la crucial cuestión del encuentro entre el marxismo y la ontología heideggeriana.

En el texto publicado en 1947 “Carta sobre el humanismo” Heidegger se refería a la necesidad de entablar un diálogo fecundo con Marx a propósito de dos temáticas: la “alienación”, leída por Heidegger como “desarraigo” o “desterramiento”, y la cuestión de la historia y la historicidad del comprender. ¿En qué contexto se planteaba ese diálogo? En el de la cuestión de la técnica, precisamente. No sorprende, entonces, que en 1964 Herbert Marcuse, en el capítulo sexto de *El hombre unidimensional* (titulado “La racionalidad tecnológica y la lógica de la dominación”), conjuga a Marx con Heidegger (del que cita *Claros del bosque* y *Ensayos y conferencias*).

Si nos acercamos a algunos pasajes del escrito de Heidegger de 1953 “La pregunta por la técnica” constataremos, además, que se alude al ser del ente en el mundo moderno de la tecnociencia con el término “*Bestand*”, es decir: el ente *en stock*, almacenado para su venta y consumo. En conexión con esto nos encontramos con una

tesis de Marx: el ente en la modernidad capitalista es, *prima facie*, una mercancía (definida esencialmente por su ‘valor de cambio’). Ha sido, por citar un solo ejemplo, Felipe Martínez Marzoa el que, en su libro *La filosofía de ‘El Capital’* (1983), ha elaborado este aspecto específico y clave del diálogo anunciado en la *Carta sobre el humanismo* (una cuestión sobre la que han escrito, recientemente, Simón Royo Hernández y Paloma Martínez Matías, en los ensayos que citamos en la bibliografía).

Un hito en la indicación de vasos comunicantes entre Marx y Heidegger lo encontramos en dos libros publicados por el filósofo griego Kostas Axelos (1929-2010): *Marx pensador de la técnica* (1961), *Introducción a un pensar futuro* (1966). El joven Marx, expone este brillante autor, desarrolló sus consideraciones sobre el “trabajo” en el marco del idealismo de Hegel. Por eso, su tesis de que el hombre se autoproduce como sujeto de la técnica cuando produce objetos técnicos -modelando desde la interioridad de sus conceptos una materia bruta externa- aunque se pretenda “materialista” depende, enteramente, de una metafísica idealista (en este caso de la separación entre un sujeto interior y un objeto externo bajo la mediación del trabajo, del proceso técnico de producción). Sin embargo, Marx, lentamente, fue desprendiéndose, no sin dificultad, de este planteamiento (como ha señalado, entre otros, Louis Althusser). Así, cuando empezó a analizar el ámbito de lo económico bajo el concepto de “modo de producción” sustituyó el anterior modelo idealista por una estructura que reúne dos vectores: las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Con lo cual tenemos aquí una constelación sincrónica de elementos que impide que uno de ellos –el ser humano- pretenda aislarse y separarse para erigirse en el dueño de la técnica, un asunto, como se ha señalado, central en la indagación sobre la técnica propuesto por Heidegger. Partiendo de aquí Kostas Axelos ha mostrado que una crítica de la modernidad orientada por la inquietud respecto al rumbo futuro del mundo tiene que tratar de aprender tanto de Marx como de Heidegger (una herencia, por otro lado, no exenta, en ambos casos, de sombras y espinas, desde luego). Algunos autores que han escrito libros interesantes en esta dirección son, por ejemplo: Lawrence Paul Hemming, Thomas Brokelman, Michel Eldred, Jean Vioulac y Joël Balazut.

Mencionaremos un último tema respecto a los nexos posibles entre Heidegger y Marx. En la presentación de su Idealismo Fichte dice: “no mires fuera de ti, dirige tu mirada dentro de ti mismo”. Con esta reiteración del gesto del dualismo cartesiano –por el que se convierte la separación entre *res cogitans* y *res extensa* en la contraposición sujeto/objeto- se enuncia el *principio de interioridad* propio de la metafísica del sujeto (en el que se decreta, además, la primacía del tiempo sobre el espacio). Por otro lado, como apuntaremos ahora, el capitalismo industrial –la cristalización moderna del ámbito de lo económico- se ha regido estrictamente por este mismo principio: es un sistema ciego para lo exterior porque sólo mira hacia dentro de sí mismo (bajo la pauta exclusiva del valor de cambio y la plusvalía, o sea, de lo mercantilizable). Es decir: el capitalismo, como modo histórico de producción, ignora constantemente su implantación en la biosfera de la tierra. Rompiendo con el ilusorio e irracional principio de interioridad –común al sujeto moderno y a su estructura económica- la *economía ecológica* muestra, en concreto, la falsedad del supuesto sobre el que se erige el capitalismo industrial. Abordando esta cuestión John Bellamy Foster se refiere a la brecha o la ruptura metabólica inherente al modo moderno de producción. Por su parte, Heidegger ha deconstuido minuciosamente, ya desde la segunda década del siglo XX, las ilusiones del sujeto ensimismado del idealismo de Kant, Fichte o Hegel (un sujeto delimitado por su reflexividad, su autoconciencia, su pura autorreferencia, su cerrazón para todo lo externo). La denuncia, pues, de la ruptura metabólica de la economía moderna es convergente con la refutación del postulado metafísico que la acompaña: el

sujeto como fundamento independiente, autosuficiente, centrado en su pura interioridad y ajeno a cualquier alteridad (algo vinculado con el dualismo antropológico que separa la mente o conciencia del cuerpo y sus comportamientos). En libros como *La barbarie interior*, de Jean François Mattéi, *El crepúsculo de Prometeo*, de François Flahault, o *La genealogía de la subjetividad*, de Enzo del Búfalo, se elabora esta cuestión desde la clave destapada por Heidegger: los límites del antropocentrismo propio de la moderna metafísica del sujeto (límites que irradian hacia la articulación de la esfera económica con la que está acoplada). Insistamos, brevemente, en el concepto de “ruptura metabólica” como uno de los ejes sobre el que discurre la crítica del capitalismo industrial desde la economía ecológica. El modo de producción moderno finge, una y otra vez, estar separado y aislado de la biosfera, es decir, actúa, en su despliegue sistémico, como si todo discurriera en su puro interior (un interior semejante a la conciencia del sujeto, la cual sólo tiene noticia de su exterior cuando choca contra él bruscamente, como sucede en la metafísica de Kant, Fichte o Hegel). Es decir, el capitalismo industrial simula ser anterior y superior a aquello en lo que está enraizado: el complejo ecosistema (tal como el sujeto del idealismo simula estar separado del mundo externo para dibujar dentro de sí mismo una pura interioridad ensimismada en un tiempo sin espacio). Conjugando pues a Marx –a partir de las indagaciones de John Bellamy Foster, Kohei Saito, Michael Löwy o Daniel Tanuro- con la crítica de Heidegger a la matriz idealista del mundo moderno cabe, aún, profundizar en la comprensión de cómo hemos llegado a donde estamos: al borde del colapso ecosistémico por la depredación irresponsable del sujeto del capitalismo y su libre voluntad de dominio. Frente al modelo sujeto/objeto y la correspondiente fractura metabólica de la economía moderna Heidegger propuso, en primer lugar, el *ser-en-el-mundo* de la existencia finita y, después, su radical *estar-en-la-tierra* (en tanto uno de los ingredientes del *Geviert* –la estructura en cuyo centro, recurrentemente, recae e incide un *Ereignis*). Con lo cual desbarata el modelo sujeto/objeto de la metafísica idealista. Es decir, dismantela en su base el infinitismo prometeico del hombre moderno que se cree el sujeto y el fundamento, esto es, el dueño de una tecnociencia capaz de dominar la naturaleza en el capitalismo industrial (al precio, carísimo, de destruir el ecosistema del que se nutre).

Recapitulando algunos de los nexos entre Heidegger y Marx tenemos los siguientes: a) la alienación como desarraigo del mundo y la tierra y la historicidad de los modos de producción (los paradigmas de la técnica); b) lo ente en el mundo moderno definido en su ‘ser’ como mercancía (Marx) y ente en stock (Heidegger); c) la fractura metabólica -subrayada por algunas corrientes del marxismo actual en el marco de la economía ecológica- y la esquilma y devastación de la tierra por el sujeto del idealismo (Heidegger). Una rica temática sobre la que profundizar.

El sujeto moderno –con su libre voluntad y su poder tecnocientífico- está en la raíz del modo de producción capitalista. Esta configuración histórica de la esfera económica está expoleada por la necesidad del crecimiento ilimitado, identificado, según el relato central de la modernidad, con el Progreso de la Historia Universal. Heidegger, al subrayar el nexo entre el fundamento del sujeto, el concepto de razón y la historia lineal del progreso, ha ayudado como pocos a poner fuera de juego el dogma del crecimiento ilimitado. Por eso, en el libro *Exploring Post-Development*, compilado por Aram Ziai, se dice, en la página 67, que Serge Latouche “adopta una crítica heideggeriana del crecimiento”. Tenemos, pues, aquí, marcado un vínculo entre la indagación ontológica de Heidegger y ese planteamiento conocido bajo el término de “decrecentismo”. Caben, aquí, múltiples nexos, mencionaremos uno de ellos. En el libro *Hecho para tirar*, Serge Latouche analiza con perspicacia las distintas caras de un fenómeno especialmente

relevante en la actualidad. Los productos del capitalismo de consumo están fabricados para que su duración sea corta y, así, haya que sustituirlos rápidamente, una y otra vez. Esta obsolescencia programada es, por un lado, funcional, cuando concierne a una pieza del aparato o el utensilio que se estropea con facilidad, por otro lado, es formal, cuando se refiere al valor de marca del producto, es decir: a la estética de la mercancía promovida por la imagen publicitaria. Ambos tipos de obsolescencia convergen en lo mismo: el sistema económico, para evitar su recesión, necesita de un consumo ilimitado, compulsivo, gracias al cual se expande –aunque sea imaginariamente- de manera infinita. Pero este consumo desmesurado es socialmente injusto –en tanto requiere de mano de obra barata y precaria ubicada, en general, en países sin derechos laborales- y ecológicamente insostenible. Por eso, desde el decrecentismo, se apuesta por lo que se denomina frugalidad o sobriedad. El caso es que Heidegger, tanto en el escrito *La penuria (Die Armut)* como en *Serenidad (Gelassenheit)*, ha insistido en la importancia, para la existencia humana en la era de la técnica, de la mesura y la contención en su voluntad depredadora, esa que se abalanza sobre todo con afán posesivo, acumulativo y devorador. Además, al ponernos sobre la pista de que el nihilismo en el que desemboca la modernidad consiste, en un aspecto suyo, en el predominio de la imagen, erigiéndose, entonces, en la era de la imagen del mundo (*Weltbilde*), ha indicado un proceso contemporáneo perspicazmente estudiado, entre otros, por Jean Baudrillard: es la imagen publicitaria la que inyecta en las mercancías, por medios ‘estéticos’, el valor de marca que define la identidad social de los consumidores. Respecto al peculiar ‘desasimiento’ (*loslassen*) heideggeriano –como freno a la depredación consumista- hay interesantes pistas en el capítulo séptimo del libro de José Manuel Chillón, *Serenidad (Heidegger para un tiempo posfilosófico)*. Y respecto a los mass media y el universo de la imagen puede mencionarse el libro de David Gunkel y Paul A. Taylor titulado *Heidegger and the media*. Queda así, en una de sus vertientes, señalado el nexo entre el decrecentismo y la ontología elaborada por Heidegger.

Uno de los puntos de partida de la modernidad está en una concepción *mecanicista* de la naturaleza (presente, por ejemplo, en Descartes, Kant y Hegel). La naturaleza, es, así, por analogía, comparada con una máquina: un artefacto respecto al cual todos los movimientos de sus engranajes resultan predecibles porque están regidos por férreas leyes causales calculables matemáticamente. Esta concepción de la naturaleza –este específico modo de aparecer y de ofrecerse- encaja perfectamente con los postulados del capitalismo industrial. En el modo moderno de producción la naturaleza, exclusivamente, comparece como una proveedora de recursos (tal y como Heidegger recuerda en el escrito *Serenidad* en 1955). Y, en efecto, la naturaleza surte de recursos, pero, si *sólo* se le permite aparecer de este modo se comete con ella un brutal reduccionismo (el propio de la metafísica del sujeto, aliada del capitalismo industrial). Heidegger, por lo tanto, es uno de los pioneros en la crítica de esta *reducción* (una abusiva *constricción*). La naturaleza es *más* que una fuente de recursos, tiene una complejidad mayor en sus modos de darse, comparecer y acontecer, y la filosofía, como pensar meditativo opuesto al pensar calculante de un estrecho racionalismo, tiene que constatarlo y tomar nota. Por ello, Heidegger esbozó una ontología de la Tierra (*Erde*) como elemento o factor de la Cuaternidad (*Geviert*). Esta ontología de la naturaleza –que merece ser prolongada- conecta, por lo tanto, con otro tipo de indagaciones, por ejemplo con la Deep Ecology o la hipótesis Gaia.

Dentro de la Deep Ecology cabe mencionar a Arne Naess, Bill Devall, Warwick Fox, Freya Mathews y Alan Drengson. Su punto de partida es un cuestionamiento radical del antropocentrismo y el antropomorfismo. Y es aquí, precisamente, donde

engarza con el propósito general de la ontología heideggeriana. En 1997 el propio Arne Naess redactó un artículo titulado “Heidegger, Postmodern Theory and Deep Ecology” en el que reconocía las interesantes implicaciones del nexo entre una ontología de la naturaleza y lo que busca la Deep Ecology (siguiendo esta pista Ricardo Pobierzym ha escrito el artículo titulado “La herencia del pensamiento de Heidegger y el diálogo con la ecología profunda”, siendo, por otro lado, Michael E. Zimmerman, el autor que con más amplitud y detalle ha recorrido esta conexión). Heidegger, además, rechaza la tesis según la cual “la naturaleza es construida culturalmente”. ¿Por qué? Porque el constructivismo es una versión del idealismo, es decir, de la moderna metafísica del sujeto; afirmando que lo que sea la naturaleza depende esencialmente de su “construcción humana” se está suponiendo, necesariamente, el modelo sujeto/objeto (la carencia de una esencia fija y eterna por parte de la Naturaleza no dibuja una puerta para que, por ella, se cuele de nuevo una posición filosófica de cuño idealista). Mundo y Naturaleza, en tanto son dos formas a priori entre sí irreductibles, se dan –transparenten-uno a través del otro: el Mundo comparece desde la naturaleza y, en reciprocidad, la Naturaleza se ofrece desde el mundo. Pero es esta doble fenomenalidad, regida por dos formas a priori distintas y enlazadas, precisamente, lo que neutraliza cualquier tipo de tesis de cuño ‘constructivista’. Siguiendo esta línea nos encontramos con un excelente libro de Frédéric Neyrat, cuyo subtítulo dice así: “crítica del geo-constructivismo”. Hay, aquí, en definitiva, interesantes pistas que perseguir.

La hipótesis Gaia ha sido promovida, inicialmente, por James Lovelock y Linn Margulis. La tierra, nos dicen, es un conjunto vivo que está autorregulado de modo homeostático. El nexo con Heidegger se encuentra aquí: el preguntar por el *ser*, en su diferencia con lo óntico, es inseparable de la pregunta por la *naturaleza* como una totalidad unitaria y dinámica (o sea, la pregunta por el *ser* remite, como una de sus vertientes, a la pregunta por la *physis* en la complejidad inagotable de sus modos de darse y desplegarse en el doblez entre la *natura naturans* y la *natura naturata*). Por lo tanto, esta temática enlaza con Heidegger a través de su lectura de la filosofía griega, en tanto que muchos de los primeros filósofos se aproximaron, con sus propios recursos, a la idea contemporánea expuesta por Lovelock (desde esta óptica cabe abordar las lecturas realizadas por Heidegger de Anaximandro, Heráclito o Aristóteles). La biosfera es una red intercomunicada de ecosistemas, una pluralidad diferencial cuyos procesos son cíclicos. Aquí, lo que Heidegger denomina “*Erde*” –como factor del *Geviert*-implica, en tanto biosfera, una comunidad de lo viviente, y, en este punto, es donde brota, a su vez, la crucial cuestión de la animalidad (sobre la que han indagado, por ejemplo, Frank Schalow, Mathew Calarco, Leonard Lawlor, Brett Buchanan y Mónica Cragolini).

En conclusión: una ontología de la Naturaleza –es decir, la pregunta por el *ser* de la naturaleza- parte de mostrar que ésta es *más* que un proveedor de recursos mercantilizables bajo la pauta del beneficio privado ilimitado (con lo que se cuestiona, desde la crítica filosófica, el drástico reduccionismo economicista de la naturaleza sobre el que se sostiene el desmedido afán lucro capitalista y su dilapidación de materias primas y energía en una sociedad de consumo estimulada por la imagen publicitaria). Ese *exceder* de la naturaleza respecto a lo que dice de ella –y hace con ella- la delimitación moderna es el indicio de una ontología de la naturaleza que rompa con el idealismo moderno (una ontología en la que se parte de la complejidad y pluralidad de la naturaleza en su acontecer inagotable frente al reduccionismo de la tecnociencia moderna y su concepción *mecanicista*). El encuentro con la *Deep ecology* o la hipótesis *Gaia* son, pues, dos interesantes líneas por explorar como prolongaciones de una filosofía de la naturaleza inspirada en los hallazgos de Heidegger.

Estos tres nexos apuntados señalan exploraciones futuras. Cabría, sin duda, fijarse en otras: el ecofeminismo, por ejemplo. En cualquiera de los principales textos del ecofeminismo se inicia una deconstrucción de la tupida red de dualismos jerárquicos ubicados en la raíz de la crisis ecológica, unos dualismos que, a su vez, impiden que se articule la peculiar óptica del feminismo sobre este fenómeno crucial de nuestro mundo histórico. Escribe Yayo Herrero en las páginas 16 y 17 del libro *Una mirada para cambiar la película (ecología, ecofeminismo y sostenibilidad)*:

Los seres humanos somos una especie de las muchas que habitan este planeta y, como todas ellas, obtenemos lo que necesitamos para estar vivos de la naturaleza: alimento, agua, cobijo, energía, minerales... Por ello, decimos que somos seres radicalmente *ecodependientes*. En realidad, somos naturaleza. Sin embargo, las sociedades occidentales son prácticamente las únicas que establecen una ruptura radical entre naturaleza y cultura; son las únicas que elevan una pared entre las personas y el resto del mundo vivo. Concebir lo humano como opuesto y superior a la naturaleza impide comprender las relaciones de dependencia y aboca a destruir o alterar de forma significativa la dinámica que regula y regenera lo vivo, en una tendencia absolutamente suicida. La denuncia de esta visión antropocéntrica es uno de los elementos constituyentes del movimiento ecologista. El imaginario colectivo está profundamente penetrado por la lógica de la dominación sobre la naturaleza. Sumida en un preocupante analfabetismo ecológico, una buena parte de la sociedad y muchas de sus instituciones continúan ignorando la complejidad y autoorganización de los sistemas vivos. La mayor parte de la ciudadanía no se siente ecodependiente y considera que la ciencia y la técnica serán capaces de resolver todos los deterioros que ellas mismas crean. De forma mayoritaria se profesa un optimismo tecnológico que hace creer, acriticamente, que algo se inventará para sustituir los materiales y recursos energéticos que son velozmente degradados en el metabolismo económico, o para reestablecer la biocapacidad del planeta, actualmente ya superada.

Esta misma autora, en el Prólogo del libro *Epidemiocracia*, escrito por Javier Padilla y Pedro Gullón (ed. Capitán Swing, 2020) afirma con perspicacia en la página 9:

La actual emergencia civilizatoria es el resultado de organizar la economía, la política, la cultura o el conocimiento pivotando sobre un *sujeto abstracto* –blanco, burgués, varón, supuestamente autónomo, sin discapacidades, adulto- que comprende y actúa en el mundo guiado por una racionalidad estrictamente contable.

Pues bien: la crítica de Heidegger a los dualismos constitutivos de la tradición metafísica es pionera en el empeño de dismantelarlos uno por uno (además, como ya se ha dicho, de su crítica de la razón exclusivamente calculante, contable). Y la tesis del *ser-en-el-mundo* y el *estar-en-la-naturaleza* del existir humano corpóreo y finito es, precisamente, uno de los logros centrales de Heidegger en su crítica del modelo sujeto/objeto, es decir, en su crítica de la metafísica del idealismo moderno. Para acercarse a esta línea de investigación es relevante el libro editado por Nancy J. Holland y Patricia Huntington titulado *Feminist interpretations of Martin Heidegger*.

Hay, también otros temas interesantes: la biomímesis; las llamadas “tecnologías intermedias” o “tecnologías adaptadas”; el antropoceno; el posthumanismo (en tanto paso de la soberbia del sujeto humano de la razón desencarnada a la humildad de la existencia en su finitud corpórea). Se trata, nos parece, de fructíferos puntos de encuentro y líneas de cruce que dibujan el porvenir de una filosofía crítica inspirada en la ontología de Heidegger.

Terminaremos mencionando un libro que brilla especialmente: el escrito de Enrique Leff titulado *El fuego de la vida (Heidegger ante la cuestión ambiental)*. Una

indagación monumental que merece ser recibida por la comunidad internacional de lectores de Heidegger.

El mensaje de fondo del camino heideggeriano del pensar puede resumirse así: *o* un reinicio –un cambio de rumbo- *o* un colapso (un declive, una descomposición). Un reinicio que define eso que Heidegger busca denodadamente: *otro comienzo* para Occidente (desde el fondo de su tradición, pero, también, más allá de esta, y, por ello, mirando también hacia Oriente).

El otro comienzo consiste en dar un paso (lograr una transición, ensayar un salto – ¿hacia dónde? Hacia lo que adviene, hacia una posibilidad por venir). Es el tránsito, difícil, del absoluto del fundamento de la tradición de la metafísica occidental -con sus tres figuras: cosmológica, teológica, antropológica- al “*ser*” en tanto diferencia, límite, posibilidad y acontecimiento. Ese paso, hoy día, en el final de la modernidad, circula por la ruta peligrosa de la desfundamentación nihilista (una de cuyas vertientes es, precisamente, la crisis ecológica). Cuando se logre ese paso –eso que hoy toca, pacientemente, preparar y precipitar- podrá emerger y cuajar *otro mundo posible* para la vida en el mundo y la comunidad de vivientes que habitan la tierra.

3. Referencias

- Acevedo, J. (2014). *Heidegger: existir en la era de la técnica*. Ed. Univ. Diego Portales.
- Alfieri, F., von Herrmann, F. W. (2019). *M. Heidegger. La verdad sobre los ‘Cuadernos negros’*. Comares
- Balazut, J. (2016) *La structure méthaphysique du monde moderne (Heidegger et la question de la technique)*. L’Harmattan.
- Benyus, J. M. (2012). *Biomimesis*. Tusquets.
- Blok, V. (2017). *Ernst Jünger’s Philosophy of Technology: Heidegger and the Poetics of the Anthropocene*. Routledge
- Brockelman, T. (2008). *Zizek and Heidegger: the question concerning of technocapitalism*. Bloomsbury.
- Buchanan, B. (2008). *Onto-Ethologies: the Animal Environmens of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*. State Univ. of NY.
- Calarco, M. (2008). *Zoographies: the question of the animal from Heidegger to Derrida*. Columbia Univ. Press.
- Cancela, E. (2019). *Despertar del sueño tecnológico*. Akal.
- Chillón, J. M.. (2019). *Serenidad (Heidegger para un tiempo posfilosófico)*. Comares.
- Cragolini, M. (2016). *Extraños animales (filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo)*. Prometeo.
- De Cózar Escalante, J. M. (2019). *El Antropoceno (tecnología, naturaleza y condición humana)*. Catarata.
- Duque, F. (2019). *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Abada.
- (2008). *Habitar la tierra*. Abada.
- Eldred, M. (2019). *Capital and Technology: Marx and Heidegger*. Artefact.
- Esquirol, J. M. (2011). *Los filósofos contemporáneos y la técnica (de Ortega a Sloterdijk)*. Gedisa.
- Flahault, F. (2013). *El crepúsculo de Prometeo*. Galaxia Gutenberg.
- Foster, J. B. (2008). *La ecología de Marx (materialismo y ecología)*. El viejo Topo. 2008.

- Gunkel, D. y Taylor, P. A. (2014). *Heidegger and the Media*. Polity Press.
- Heidegger, M. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*. Universitaria.
- Hemming, L. P. (2013). *Heidegger and Marx*. Northwestern Univ. Press.
- Holland, N. J. y Huntington, P. (2001). *Feminist interpretations of Martin Heidegger*. Pennsylvania State Univ. Press.
- Inde, D. (2001). *Heidegger's Technologies*. Fordham University Press.
- Irwin, R. (2008). *Heidegger, Politics and Climate Change*. Bloomsbury.
- Lack, A. (2014). *M. Heidegger on Technology, Ecology and the Arts*. Palgrave.
- Latouche, S. (2016). *La megamáquina (razón tecnocientífica, razón económica y mito del progreso)*. Díaz & Pons.
- Leff, E. (2018). *El fuego de la vida (Heidegger ante la cuestión ambiental)*. Siglo XXI.
- Linares, J. E. (2008). *Ética y mundo tecnológico*. FCE.
- Loscerbo, J. (1981). *Being and Technology (A Study in the Philosophy of M. Heidegger)*. M. Nijhoff.
- Löwy, M. (2012). *Ecosocialismo*. Biblioteca Nueva.
- Marcuse, H. (2005). *Heideggerian marxism* (ed. R. Wolin, J. Abromeit). Univ. of Nebraska Press.
- Marder, M. (2013). *Deconstructing Zionism*. Bloomsbury.
- Marder, M. (2018). *Heidegger (Phenomenology, Ecology, Politics)*. Univ. of Minnesota Press.
- Martínez Marzoa, F. (1983). *La filosofía de 'El Capital'*. Taurus.
- Martínez Martínez, F. J. (2015) *Pensar hoy: una ontología del presente*. Amargord.
- Martínez Matías, P. (2014). "Producto y mercancía: sobre la constitución ontológica de la modernidad a partir de Heidegger y Marx". *Logos*, nº 47.
- Mattéi, J.-F. (2005). *La barbarie interior*. Ediciones del Sol.
- Mitchan, C. (1989). *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Anthropos.
- Moreno Márquez, C. (2007). *De mundo a physis (indagaciones heideggerianas)*. Fénix.
- Morozov, E. (2015). *La locura del solucionismo tecnológico*. Katz.
- Neyrat, F. (2016). *La part inconstructible de la terre*. Seuil.
- Neyrat, F. (2015). *Homo labyrinthus (Humanisme, antihumanisme, posthumanisme)*. Dehors.
- Noble, D. (1999). *La religión de la tecnología*. Paidós.
- Parente, D. (2010). *Del órgano al artefacto (acerca de la dimensión biocultural de la técnica)*. Universidad Nacional de La Plata.
- Pobierzym, R. P. (2013). *Naturaleza y ecosofía en Heidegger*, Voria Stefanovsky.
- Postman, N. (1994). *Tecnópolis (la rendición de la cultura a la tecnología)*. Galaxia Gutenberg.
- Riis, S. (2018). *Unframing Heidegger's Understanding of Technology*. Lexington.
- Royo Hernández, S. (2017). "El marxismo heideggeriano de Felipe Martínez Marzoa". *La Caverna de Platón*.
- Sacristán, M. (2010). *Pacifismo, ecología y políticas alternativas*. Icaria.
- Sabrovsky, E. (2006). *La técnica en Heidegger*. Universidad Diego Portales (2 volúmenes).
- Schalow, F. (2006). *The Incarnality of Being: the Earth, Animals and the Body in Heidegger's Thought*. State of New York.
- Saito, K. (2017). *Karl Marx's Ecosocialism*. MRP.
- Sempere, J. (2018). *Las cenizas de Prometeo*. Pasado y Presente.
- Taibo, C. (2017). *Colapso*. Catarata.
- (2009). *En defensa del decrecimiento (sobre capitalismo, crisis y barbarie)*. Catarata.
- Tanuro, D. (2012). *L'impossible capitalisme vert*. La Découverte.

- Vadén, T. (2014). *Heidegger, Zizek and Revolution*. Sense.
- Vioulac, J. (2009). *L'époque de la technique (Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique)*. PUF.
- Wendland, A. J. (ed.). (2018). *Heidegger on Technology*. Routledge.
- Xolocotzi, Á. (coordinador). (2009). *La técnica: ¿orden o desmesura?*. BUAP.
- Young, J. (2001). *Heidegger's Later Philosophy*. Cambridge Univ. Press.
- Zambrano, L. (2020). *Planeta (in)sostenible*. Turner.
- Zimmerman, M. E. (1990). *Heidegger's confrontation with modernity: technology, politics and art*. Indiana Univ. Press.