



El instante trágico de la sustentabilidad

*Carlos F. Greco**

*Diana Crespo***

Resumen

Hay dos puntos que, durante nuestro trabajo con la transformación de residuos, nos generaron dudas en cuanto a lo que se conoce en la actualidad como “tecnologías verdes”. En primer lugar, el desarrollo sustentable discute al presente, pero lo hace de la mano de una crítica inmanente al mundo que censura. En segundo lugar, ¿puede la razón instrumental y las técnicas cuantitativas, es decir, el reduccionismo tecnológico, contribuir a tomar decisiones en lo que llamamos ambientalismo? En otras palabras, ¿hasta qué punto estamos enfrentados a un problema y no, a un dilema? Y si, efectivamente, la tecnociencia no alcanza para decidir qué hacer, y el desarrollo sustentable se gestó en el vientre de lo mismo que critica, ¿por qué, o mejor aún, para qué calificamos a ciertas tecnológicas como verdes o limpias? Sin pretender dar respuesta a estas cuestiones, nos preguntamos si no pintamos a la

* Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA). Correo electrónico:

carlosgreco@fibertel.com.ar

** Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA). Correo electrónico:

crespo.diana@inta.gob.ar

tecnociencia de cierto color, simplemente, para no poner en evidencia que lo único que intentamos es evitar reconocer, en lo que denominamos “ambientalismo”, el instante de la tragedia.

Palabras clave

TECNOLOGÍAS VERDES – DESARROLLO SUSTENTABLE – AMBIENTALISMO - TRÁGICO

Introducción

Incineración vs. reciclaje, transgénesis vs. “agroecología”, bolsas de plástico vs. bolsas reusables, son algunos ejemplos de una mitología ambientalista significada, hoy por hoy, únicamente por las sobras del banquete cotidiano que, cada vez, tiene menos invitados.

Bernardo de Claraval (...o Virgilio...) advirtió sobre las consecuencias que podría tener que toda la audacia de la acción (ambientalista) se agotara en planteos de un maniqueísmo cátaró, resueltos con reglas de tres. Dijo él... (o alguien): “cuidado, que el camino hacia el infierno, está plagado de buenas intenciones”.

Lo que dicta el “sentido común” es que las tecnologías limpias o verdes estarían muy bien posicionadas como “soluciones” a “problemas” “ambientales” ¿Pero puede la razón instrumental y las técnicas cuantitativas, en pocas palabras, el reduccionismo tecnocientífico, contribuir a tomar decisiones en estos problemas? Es decir, ¿hasta qué punto estamos enfrentados a un problema y no, a un dilema?

Antes que proteger, por un par de monedas, ballenas, pandas o alguna otra especie convocante (ni isocas, ni hormigas, ni dengue, ni cotorras argentinas¹, por ahora), antes que cambiar botellas de agua mineral por árboles, arrojarlos a los brazos de energías ¿renovables?, o reciclar basura, proponemos pensar por qué calificamos a ciertas tecnologías como “verdes” (o “limpias”) o mejor aún , subir la apuesta y preguntarnos, para qué.

¹ Página 12 (2019).

No estamos seguros que el desarrollo del presente trabajo permita dar una respuesta a alguna de las preguntas planteadas. Tampoco nos sentimos cómodos con proponer clausura alguna a este respecto. Sin embargo, la sola formulación de las mismas, tal vez, lo justifique y, de pronto, su único objetivo sea sacarnos y sacar a las tecnologías limpias (o verdes) del bienestar que nos/les da el “ambientalismo” y, de esa manera, ponerlas o, quizás, ponernos a nosotros mismos en evidencia.

Oportunamente, propusimos pensar históricamente al llamado ambientalismo al cual nos referimos en el último párrafo, es decir, poner en movimiento lo que la historia archivó (Greco y Crespo, 2016; Greco, 2014) y así sugerir otro futuro que aquel que ella impone. Si cambia nuestro futuro como utopía, dice Agnes Heller (Heller, 1986), cambia nuestro actuar presente. Por eso elegimos trabajar este tema como el topo nietzscheano. Nietzsche no miraba el ahora, vivía contemplando el devenir de las ideas que poblaban la modernidad. Su domicilio era por debajo del presente. Buscó lo que subyace a la pregunta y no la pregunta misma.

A casi 60 años del nacimiento de aquel ambientalismo, abismado en una sospechosa obstinación técnica que lo recluyó en el “cómo” e hizo del “para qué” un hueco en su discurso, el “desarrollo sustentable” ha logrado borrar, en sí mismo, la fabulosa escena que lo produjera (Greco, 2014). La oferta “ambientalista” surgida en 1972, en la reunión de Estocolmo y del Informe Brundtland de 1987, documento fundante de aquel, discute al presente, pero lo hace de la mano de una crítica inmanente al mundo que censura.

¿Qué características tiene el mundo que el desarrollo sustentable cuestiona? Sumados a aquellas mencionadas en el primer párrafo, figuran ítems como consumo descontrolado de recursos naturales, economías abiertas en lugar de circulares, sustitución de ecosistemas “naturales” por procesos industriales de producción de alimentos, etc. Sin embargo, ese mundo reprochado, también tiene otros rasgos, algunos de los cuales el desarrollo sustentable comparte: el exclusivismo tecnológico, “una” naturaleza que, como tal, se escurre entre las manos cuanto más se la piensa, la imperiosa necesidad de dar (y, consecuentemente, tener) certidumbre y certezas y una ciencia, nacida, según Heidegger, de la interpretación tecnológica del mundo, que ofrece esa ilusión de sentido y alivio.

Primera parte

Comenzamos por lo que llamamos obstinación tecnológica, es decir, perpetuarnos en afirmar lo que es, sin dejar espacio para pensar (meditar) que las cosas pueden ser de otra manera. En *Caminos del bosque* de Heidegger (1950), los participantes de la obra, critican la universalidad de los horizontes, sosteniendo la necesidad de una pluralidad de ellos. Renunciar a un horizonte final implicaría que, la alternativa a la era tecnológica no es una post-tecnología sino, más bien, una manera de actuar que asile a un pensamiento ontológico abierto. Somos partícipes de una eterna lucha por “la” respuesta en una carrera que nos lleva de las narices al siguiente desafío, una carrera de dominación sin meditar que, ella, de eso vive. En un bosque cerrado, oscuro, denso, la “serenidad” heideggeriana propone, como ya veremos,

un claro (*Lichtung*) para pensar sin calcular, para dejar lugar a lo posible, para pensar lo impensado en lo pensado.

Sin embargo, Heidegger marca algo más decisivo con respecto a la solución técnica de los temas “ambientales”. Dice en *Discurso del pensamiento*: “No es que el mundo se está volviendo técnico, lo que es realmente asombroso. Mucho más sorprendente es que no estemos preparados para dicha transformación, nuestra inhabilidad para enfrentar meditativamente lo que está ocurriéndonos”. (Heidegger, 1966)

El sometimiento de los entes a la luz sin sombras del cálculo, ilusiona con la solución a todos los “problemas”, idea que, en cierta manera, nos aleja de la cercanía de las cosas. Como señala Heidegger (2005), el principio de producción de la era tecnológica se sustenta en la creencia *-sensu-* (Nancy, 1997) de que todo se puede hacer si solo existe la voluntad para hacerlo. Por eso agrega que tecnología no es solo “construcción de máquinas” sino que es una arremetida contra el ente para lograr la autoafirmación del ser humano. Estamos tan sumidos en la obstinación tecnológica, en el cálculo, que no dejamos espacios para expresiones como las aquí planteadas, y es lo que nos lleva, probablemente, a críticas severas en cuanto a la “utilidad” de conceptos como el de la “serenidad” de Heidegger. La fuerza de la tecnología que se impone en nosotros, ha sobrepasado nuestra capacidad de decisión. La *Gestell*², nos constituye, fundamentalmente, como un

² Heidegger emplea un concepto, ciertamente de génesis compleja, para definir nuestra situación actual: *Gestell*. Si bien no es conveniente un desvío de tal magnitud para explicar cómo el filósofo

gigantesco impedimento para confrontar con la tecnociencia la cual, sin darnos cuenta, convive con nosotros como una “repetición parasitaria” (Watkin,2011) de la necesidad de un gesto redentor.

Es decir, nuestro mundo, no es un mundo tecnológico, es un mundo heideggerianamente tecnológico. En 1953, Heidegger da una conferencia que, un año más tarde, se publicaría como *La cuestión de la técnica* en donde dice que: “la teoría moderna de la física prepara el camino para la esencia de la tecnología” y que así lo hace porque busca “atrapar a la naturaleza como fuerzas de coherencia calculable”.

Revisemos, sumariamente, los momentos históricos, según comenta Milner (1995), que se constituyen, a partir de Heidegger, como antecedentes de nuestra situación actual con respecto a la tecnociencia. La antigüedad y la modernidad, según Kojève y Koyré, propusieron formas muy distintas de pensar al “ambiente”. Estos dos pensadores muy influyentes a principios del siglo pasado, más allá de sus matices, señalan una propuesta histórica que nos sugiere un germen de las tribulaciones ambientalistas actuales. Por ejemplo, Koyré propone un corte tajante entre mundo antiguo y mundo moderno producido por el cristianismo, en tanto expansión del monoteísmo judío a escala planetaria. Es interesante explicar por qué lo define como corte, como grieta histórica: porque el Ser se retira de todas las cosas y pasa a estar únicamente en Dios. Precisamente, fue el cambio en la idea de

alemán concibió dicho concepto, baste en este caso decir que, el mismo implica pensar a todo ente como recurso (*Bestand*) calculable.

naturaleza, efectuado por la tradición judeo-cristiana, lo que permitió dar paso a la revolución científica. Este sismo histórico es el que le abre las puertas al cartesianismo como respuesta al escepticismo de Montaigne. Y es Descartes quien, posteriormente, expropia el Ser a Dios, por lo que debate con Henry More el dejar la sustancia extensa desamparada de la protección divina, la cual queda, de esta manera, totalmente disponible al cálculo y la manipulación tecnocientífica.

Bien claro queda en los textos de Heidegger que la esencia de la tecnología no es nada tecnológico, lo cual absuelve a este pensador de cualquier ludismo. Para Heidegger la esencia de la técnica es, precisamente la *Gestell*, es decir, es un mundo en el cual la técnica moderna es un modo ya decidido para interpretarlo.

Gestell es una manera de desocultación del Ser³ en el sentido de hacer aparecer lo ente como entes disponibles para el consumo. Y esta esencia, más allá de lo instrumental, es la que hace que los árboles, por ejemplo, sean considerados como recursos para construir casas, hacer muebles, o producir papel (papel que, hoy en día, se hace a partir de la caña de azúcar, lo cual es lo mismo). Sin embargo, considerar a los bosques útiles resumideros de CO₂ y liberadores de O₂ o, sus raíces como indispensables para prevenir la erosión en zonas que serían inhabitables o improductivas o, el manejo biológico para transformar residuos para

³ Este representa otra profundidad heideggeriana que no puede ser desarrolla en este contexto. Dejamos para el lector curioso (y con coraje) enfrentarse a ella en textos más específicos.

su reutilización y consumo o, el mismísimo control biológico de plagas ¿no funcionan bajo la misma esencia tecnológica?⁴

Mucho hay escrito sobre los peligros de los que alertó Heidegger con respecto a esta esencia de la tecnología. En nuestro caso, preferimos no hablar de “peligro” sino de consecuencias. Heidegger, como cualquiera de nosotros, reconoce los éxitos⁵ de la ciencia, derivados de la interpretación tecnológica del mundo, pero, al igual que él, es importante advertir sobre la unilateralidad de esta manera de interpretar la realidad. Dice Heidegger que la acción de revelar al Ser de una manera en particular, oculta las otras y si, la *Gestell* es la única manera de la que disponemos para que ese Ser sea revelado, nos quedamos imposibilitados de establecer contacto con otras maneras de revelación. Es decir, el “peligro” al que estamos aludiendo apunta a las limitaciones que la *Gestell* impone a la construcción de significados.

La negación hegeliana puede contribuir a comprender por qué sostenemos que persiste la equivalente obstinación tecnología en el contexto de “desarrollo

⁴ De hecho, Heidegger en 1947 advierte sobre la “esencia de la acción” con respecto al “ambientalismo” (en referencia específica a la “ecología profunda” de Naess): actuar en virtud de estos dualismos, es de lo que la modernidad se trata. Naess proponía políticas “ecológicamente responsables” lo cual significaba el desarrollo de nuevas habilidades técnicas, distintas de las que nos trajeron a la situación actual. Sin embargo, estas propuestas como, por ejemplo, cualquier ingeniería para gestionar el cambio climático, sigue en lo más visceral de la “Gestell” heideggeriana, es decir un ámbito de dominio y control de las fuerzas naturales, ámbito que no deja de ser el que se condena como artífice de lo que en el “ambientalismo” se califica como catástrofe.

⁵ Qué significa esto, aún está por verse

sustentable”, obstinación que, en ese mismo contexto, se cuestiona severamente. Zizek (1999) lo explica con claridad en *El espinoso sujeto*. Defender la vida, la naturaleza, los pandas, tigres, elefantes y demás contingencias biológicas o, usar heladeras bajo consumo o bolsas “ecológicas” de supermercado, niega algunas instancias de cierta ética pero no abandona sus límites simbólicos. Dice Zizek (1999): “La brecha entre la muerte “real” negada del sistema y su muerte “simbólica” es esencial: el sistema tiene que morir dos veces” o, lo que es lo mismo, haría, eventualmente, falta una segunda negación que niegue el espacio simbólico que comparten la “crisis ambiental” y las bolsitas ecológicas del supermercado.

La importancia de la crítica no radicaría en esa primera negación inmediata (“no estoy de acuerdo con la solución concreta al problema y propongo una solución diferente”), sino sobre todo en la segunda (“no estoy de acuerdo en cómo se formula el problema e, incluso que se formule como problema y lo reformulo de otra manera”) (Greco y Crespo, 2017).

Si hay algo así como una amenaza de la tecnología, entonces, no es un problema que requiera una solución (si así lo planteáramos, estaríamos dando vuelta en círculos), más bien es la condición ontológica la que requiere una transformación.

Segunda parte⁶

⁶ Acá seguimos a Zizek en “*Defensa de causas perdidas*”. Después de todo, parafraseando a Sartre, poco importa Zizek si descubrimos nuestro propio pensamiento en el otro.

¿Cuál es “la” naturaleza de la que habla el desarrollo sustentable? Nosotros, hoy por hoy, trabajamos entre sus escombros ¿Por qué?

El 22 de abril de todos los años se celebra lo que se conoce como “Día Internacional de la Tierra” (debido a una de las primeras movilizaciones ambientalistas masiva que ocurrió ese día, en 1970 en los Estados Unidos (Greco, 2013)). Hoy cabe preguntarse ¿de qué Tierra? ¿De la de “la” naturaleza? ¿Qué naturaleza?

Mundo no es lo dado. Mundo es el resultado de la capacidad fabricadora. Mundo implica la actividad del sujeto. Dice Arendt:

Este mundo, sin embargo, no es idéntico a la tierra o a la naturaleza, como el espacio limitado para el movimiento de los hombres y como la condición general de la vida orgánica. Está relacionado, más bien, tanto al artefacto humano, la fabricación de las manos humanas, como a los asuntos que suceden entre aquellos que habitan juntos el mundo hecho por el hombre. (Arendt, 1998)

De la misma manera se refería Heidegger a la “Tierra”. Una Tierra que desaparece. Una naturaleza que se esfuma en el aire, una tierra en donde “*todo lo santo es profanado*” (Marx, 2013). Nos emancipamos, por ejemplo, de nuestra especie por medio de la genética y, es así como la naturaleza humana y no-humana quedan desustancializadas, despojadas de su densidad impenetrable.

Los desarrollos de la biotecnología nos sustrajeron nuestra ilusión de poseer una dimensión profunda, una naturaleza humana, lo cual, deja en suspenso

cualquier distinción entre naturaleza y cultura, natural y artificial, orgánico y mecánico.

Este es un mundo en el que la tecnociencia logra manipular las estructuras genéticas y con ello, no solo dominar a la “naturaleza” sino, y, sobre todo, crearla convenientemente. Por ejemplo, solemos hablar de organismos mejorados para el desarrollo sustentable ¿Mejorados? Dice Zizek:

El propio genoma del organismo se creará de forma artificial: primero, se fabricarán los ladrillos biológicos individuales; luego, se combinarán para dar lugar a un organismo sintético, completamente nuevo y con capacidad para autorreproducirse. Los científicos denominan a esta nueva forma de vida «Vida 2.0» y lo que resulta tan perturbador de ella es que la propia vida «natural» quedará convertida en «Vida 1.0», es decir, que, retroactivamente, ésta perderá su carácter natural-espontáneo y se convertirá en un proyecto sintético más. Eso es lo que significa el «final de la naturaleza»: la vida sintética no sólo suplementa a la natural, sino que convierte a la propia vida natural en una especie (confusa, imperfecta) de vida sintética. (Zizek, 2008)

Es interesante subrayar que los que más se oponen a este tipo de manipulación, no son solo los sectores religiosos sino, también, los ecologistas, lo cual, como veremos más adelante en el punto V, no nos parece casual. Señala Zizek, a partir de un artículo publicado en Newsweek en 2007:

(...) tanto para unos como para otros, la idea de crear una nueva forma de vida desde cero, entraña algo así como una transgresión, la entrada en territorio prohibido.

Tras muchas de las resistencias a la idea de vida sintética está la intuición de que la naturaleza (o Dios) han creado el mejor de los mundos posibles. Charles Darwin creía que la miríada de diseños de las creaciones de la naturaleza está perfeccionada para cumplir su cometido, trátase de animales que ven, oyen, cantan, nadan o vuelan o de

plantas que se alimentan con los rayos solares y presentan flores de colores vivos para atraer a los polinizadores. (Zizek, 2008)

Empezamos, entonces, a transitar entre los escombros de “la” naturaleza. “Una” naturaleza equilibrada, que presupone el orden ontológico de un antiguo mundo como idea central de la “medida justa”, hoy, no es sustentable ¿Cuál es el “ambiente correcto” que sirva como referente en un mundo que se pretende secularizado, sin Dios? Con la retirada de Dios, “la creación” es arrojada hacia ella misma como su propia ley. Muy lejos quedaron las páginas aristotélicas de aquella “justa medida” en la *“Ética a Nicómaco”*.

¿Qué nos indican los valores crecientes de degradación ambiental que inundan publicaciones de todo tipo? ¿Algún tipo de exceso con respecto a un criterio determinado o, más bien, la responsabilidad que conlleva la ausencia de ese criterio? Más que un exceso, los números de la “catástrofe” indican un registro de involucramiento y responsabilidad. Hacer tecnología “ambiental” como la venimos haciendo nosotros, sería irresponsable.

Zizek nos recuerda algo que hemos olvidado, podríamos decir, gracias a la Evolución: el darwinismo y la selección natural:

(...) aunque no se puede estar seguro de cuál será el resultado último de las intervenciones de la humanidad en la geoesfera, sí hay una cosa indudable: si la humanidad detuviera en seco su inmensa actividad industrial y dejara que la naturaleza siguiera libremente su curso sobre la Tierra, este cese causaría un desequilibrio

catastrófico⁷. Eso es lo que se quiere decir cuando se afirma que la humanidad no tiene sitio alguno al que retirarse: no sólo no hay un «Otro» (un orden simbólico completo como última garantía de Significado), sino que, además, tampoco hay Naturaleza entendida como un orden equilibrado de autorreproducción cuya homeostasis queda alterada, desviada, por las desequilibradas intervenciones humanas. Zizek (2008)

Stephen Jay Gould decía que lo que más lo sorprendía de Dios era su pasión por la entomología, dada la enorme cantidad de especies de insectos existentes y que las bacterias son las que realmente dominaron, dominan y dominaran el mundo, ironías con las cuales nos recordaba la contingencia absoluta de nuestra existencia.

¿Qué nos dicen Zizek y Gould? Que, de esta situación, el “ambientalismo” no sale indemne. Se agota como sentido, y como justicia porque es muy difícil encontrar el sentido en un más allá del mundo ¿Qué sentido propone nuestro “ambientalismo”, mientras seguimos escribiendo cosas como estas con la misma computadora fabricada por aquel al cual criticamos con esto que escribimos? El “ambiente” del ambientalismo, como mínimo, desaparece como sentido del mundo y se inaugura para nosotros, una tarea más ardua.

Sin “justa medida” pasamos de un “confortable” miedo a la catástrofe a un mundo de terror, es decir, un mundo en el cual ya no hay qué temer, en el cual la existencia no tiene fundamento, en donde no hay fuga posible, en donde “la” naturaleza no existe y es, simplemente, una fantasía para sobrellevar la

⁷ Este el término que utiliza Zizek en su texto. Preferimos aquí decir: “este cese nos llevaría a una catástrofe”, teniendo bien en claro la etimología de esta palabra y obviando lo del “desequilibrio”

multiplicidad caótica, una eterna segunda naturaleza en donde el equilibrio no es más que una conveniencia. Zizek (2008) se pregunta si no debiéramos aplicar en este caso la lección fundamental del idealismo kantiano trascendental: “la” naturaleza como un todo no es una *Cosa-en-sí* sino únicamente una idea reguladora que nuestra mente impone a la multiplicidad para experimentarla como un Todo con sentido. Muy interesantemente subraya: “el propio En-sí de la Naturaleza como un Todo independiente de nosotros es el resultado de nuestra «actividad sintética» (subjética)” Zizek (2008)

El progreso, una vez más, como teoría de la historia queda muy desprestigiado ya que “la” Naturaleza como Gran Otro esta barrada.

Frente a la imposibilidad de “la” naturaleza como horizonte, en donde lo natural y lo artificial estén claramente definidos, resultaría conveniente considerar, de la mano de Latour, un proyecto “asociológico” (Greco y Crespo, 2016), excedencia de lo social sociológico, es decir, como proyecto que sea usina de asociaciones absolutamente simétricas, ontológicamente llanas, emergentes de relaciones no solo entre humanos sino, también, entre humanos y aparatos, humanos y bacterias, humanos y bosques nativos, leones, virus, humanos y presupuestos de investigación, etc., Asociaciones como discursos precarios, fallidos, que nuestros acuerdos con la inhumanidad intentan saldar pero asumiendo la contingencia de sus resultados, dependientes, ellos, de relaciones de fuerza situadas en una historia escrita, quizás, sin mayúscula (Greco y Crespo, 2016).

En síntesis, no hay tal naturaleza prístina, propuesta por el desarrollo sustentable, a la que hay que regresar, hay, en todo caso, alguna naturaleza a la cual se quiere ir.

Tercera parte

Otra característica del mundo al cual al desarrollo sustentable pertenece, es la necesidad de sentido y certidumbre. Esto sugiere preguntarnos si dicho desarrollo sustentable, ¿es señal que el mundo tiene un sentido? ¿o aprovecha el sentido que él mismo crea para hacer negocios?

En un intento por despertarnos de un “sueño dogmático” de 50 años, proponemos en este punto, señalar sus trampas de significación, de alguna manera, investigando una supuesta y, eventualmente posible, ruptura con la religión y la consecuente laicización de la “verdad” (no, “la” verdad). Marx dijo que la religión es el opio de los pueblos. Porque la fascinación del sentido estabiliza y duerme.

Partamos de la base de que no parece ser, actualmente, desde el punto de vista metafísico (Badiou, 2002), “el gran mediodía” del “ambientalismo”, “el instante de la sombra más corta” (Nietzsche, 2014), porque, si ubicamos nuestro cuestionamiento en términos de *“por qué calificamos a ciertas tecnologías como verdes”* en función de un sentido, cabe la pregunta: ¿de qué sentido se trata, del que el ambientalismo recibe o tiene y, a su vez, otorga o, del que el mundo es (Nancy, 1997)? Es decir, si el ambientalismo tiene un sentido, ese sentido es una donación. Ahora, si acordáramos que el “sentido del mundo” es una tautología, el *“por qué”* de nuestra pregunta inicial sobre las tecnologías limpias implica una

severa conmoción dentro del ambientalismo actual, sobre todo, si se piensa a este último como necesidad de cambio. Explica Nancy:

(...) en tanto el mundo estaba esencialmente en referencia con lo otro (con otro mundo o con un autor del mundo) podía tener un sentido. Pero el fin del mundo consiste en que ya no hay más esta referencia esencial, y que esencialmente (es decir, existencialmente) ya no hay más que el mundo 'mismo'. Entonces, el mundo no tiene más sentido, pero es el sentido. (Nancy, 1997)

¿Hay mundo cierto? Si ya no hay mas mundo pleno de un sentido significativo omniabarcante, sea el de la teodicea cristiana o el del progreso ilustrado, el mundo ha devenido el de las contradicciones insolubles, de las cuales, el desarrollo sustentable, es fiel candidato.

Estando, entonces, la batalla metafísica de la definición de sentido perdida, el desarrollo sustentable aparece como un "Sujeto del mundo"⁸ con su ciencia referencial, ofreciendo sentido en un mundo sin sentido, en el cual postular un principio de razón suficiente es poco posible sin afrentar a quienes sufren en sus periferias. No es el "mejor" de los mundos, pero es el mundo que hay, y es el que nos demanda, lo cual no significa resignación ni aquiescencia y mucho menos consuelo. Así lo entendió Hegel cuando hablo de "teodicea" y reconciliación, lejos de Leibniz, muy lejos.

Este abandono del sentido nos posiciona en las dificultades del nihilismo que, tanto la filosofía de Nietzsche como la de Heidegger nos presentan. Cabe distinguir,

⁸ Cuya voluntad remiten el sentido y los fines que se le atribuyen a este mundo reducido a imagen.

sin embargo, un nihilismo pasivo de uno reactivo, diferenciación que le permitió a Nietzsche descansar en la ambigüedad de este fenómeno y debatirse entre la fatalidad y la oportunidad (Nietzsche, 1951). Un nihilismo negativo, es cierto, nos hace cerrar las puertas de los laboratorios, ya que condena a nuestra existencia a la arbitrariedad y el sinsentido. El nihilismo activo, por otro lado, es más un don que una condena, ya que, la falta de fundamento, es decir, de una naturaleza como horizonte, nos hace libres para crear nuevos valores desde la nada del ser, desechando el anacronismo de los valores absolutos, valorizando a la naturaleza en su inmediatez, pues, un mundo que tenga un sentido nos lleva sin escalas a totalitarismos que, en el caso del desarrollo sustentable, el científico impone a la sociedad.

Sin embargo, el mundo que aquel desarrollo sustentable censura, pero comparte, es un mundo que le tiene horror al vacío, un vacío negado desde Aristóteles hasta Descartes. Un mundo que aún no sabe con quién quedarse, si con Epicuro o Pascal, es decir, con la posibilidad de poder observar el naufragio desde tierra firme o con la inexorabilidad de vivir naufragando. Dice Pascal:

Bogamos sobre un medio vasto, siempre inciertos y flotantes, empujados de una punta a la otra. Si aparece algún término en el que pensábamos fijarnos y asegurarnos, oscila y nos abandona; si lo seguimos, escapa a nuestra toma, se nos desliza y huye con eterna fuga. Para nosotros, nada se detiene. Tal es nuestro estado natural y, sin embargo, es el más contrario a nuestra inclinación; ardemos por el deseo de hallar un asiento firme y una última base constante sobre la cual edificar una torre que se eleve al infinito, pero todo nuestro fundamento cruje y la tierra se abre hasta los abismos (Pascal, 2001)

El comportamiento racional, según Pascal, es aceptar la apuesta, reconocer la precariedad. Dice Arias (2014), nadie se ahorra la contingencia, todos estamos embarcados. El mar es la tempestad que forma parte de la condición humana. Y cita a Bodei sobre Pascal:

La filosofía de Pascal no permite quedarse fuera del espectáculo del naufragio, quedarse sencillamente observando desde la orilla. Vous êtes embarqué; se está siempre en una situación arriesgada, en el mar, en peligro. No hay certezas absolutas, solo probabilidades, más o menos altas, más o menos fiables subjetivamente. Por este motivo, el comportamiento racional no consiste en dar rodeos en torno a riesgos de todos modos inevitables, privilegiar la inercia del que está dispuesto a contentarse con poco, sino en la aceptación de una apuesta (...) Es necesario, dice Pascal, reconocer la precariedad, el 'elemento marino', como nuestro ambiente natural (...) (Arias, 2014)

Expuestos a la nihilidad, nos cuesta reconocer al desamparo como la máxima esperanza: quedar suspendidos sobre el fundamento infundado. Podemos recuperar en la nada, con Celan (Salmo, 1999), el carácter germinador de su inanidad originaria, una ausencia que representa, no tanto la negación aniquilante de la divinidad sino su sostenimiento en una apertura indefinida, inocupable ni teológica ni ontológicamente. Dice Celan: "Ya nadie nos moldea con tierra y con arcilla, ya nadie con su hálito despierta nuestro polvo" (Celan, 1999)

Como señala Nancy:

En qué se convertirá nuestro mundo, es algo que no podemos saber, y ya no podemos creer que seremos capaces de predecirlo o comandarlo. Pero podemos actuar de modo

tal que este mundo sea un mundo capaz de abrirse a su propia incertidumbre en tanto tal... La invención siempre es algo que no tiene modelo ni garantía. Pero que efectivamente implica enfrentar la confusión, la angustia, incluso el desorden. Donde caen las certezas, allí también se reúnen las fuerzas que ninguna certeza puede igualar. (Nancy, 1997)

Cuarta parte

Por último, el mundo al que el desarrollo sustentable censura, pero del cual proviene, es un mundo que nunca está ante nosotros. Estamos en él involucrados, y no por ser parte de “la” naturaleza sino, justamente, por ser ese mundo, creado científicamente por nosotros.

Esta forma de pensarlo todo desde la ciencia, que condena severamente cualquier posibilidad que no cuadre dentro de sus estructuras de poder vigentes, de la ilusión totalizante de su discurso, es producto de que, en el discurso científico, el investigador está convencido de que puede pensar todo sin resto (indudablemente Descartes hizo magnífica tarea al separar la sustancia extensa de la pensante).

La ciencia, cálculo matematizado de todo lo extenso, solo puede ver al error como una apostasía a la fórmula y no como el mensaje de un sujeto que aparece solo cuando goza, de quién sabe qué. Sin necesidad de entrar en densas cuestiones lacanianas, en un discurso emitido durante una Asamblea Constituyente, Franklin lo explica, en 1787, de la siguiente manera: “(...) cuando se reúnen varias personas y juntan su sabiduría, juntan también todos sus prejuicios, sus pasiones, sus errores, sus intereses locales y sus egoísmos”.

Tal vez ayude al dialogo con la población de los institutos de investigación, acordar que en mucho de estos párrafos no se trata de la ciencia, sino del discurso científico. De hacer esta diferenciación, tal vez, dependa de que se puedan utilizar los avances en el laboratorio, sin resbalarse por el tobogán de ese discurso. Latour (2010) suele decir a este respecto: *“hay que defender a la ciencia de sí misma”*.

Es clara esta diferencia. La ciencia esta asediada a una distancia constante por la sombra de su propia antropología, y esto se ve en la concepción kuhniana de las revoluciones científicas y ciencia normal. La ciencia en su desarrollo refuta enunciados y teorías precedentes. La propuesta de Kuhn, claramente muestra una discontinuidad en ella y, sobre todo, la ausencia definitiva de la verdad del saber. La ciencia normal, consecuentemente, solo es posible si se supone cierta garantía de esa verdad, algo así como un Otro no barrado. Por ejemplo, la necesidad de un Dios como guardián de la verdad en Descartes, un Dios que no es producto de una parvedad teológica sino, más bien, epistemológica (Le Gaufey, 2012); el Dios de Newton para garantizar el espacio y el tiempo absolutos o, acaso, el Dios que no juega a los dados de Einstein, son prueba de ello.

Esto significa que la necesidad de las leyes de la ciencia es tal, solo en la medida que no irrumpa lo imposible, es decir, lo contingente. Lo interesante es que, dice Milner, siguiendo a Lacan, “una vez fijada la letra, solo permanece la necesidad e impone el olvido de la contingencia que la autorizó”. Lacan dice: “la ciencia, si se mira con cuidado, no tiene memoria. Olvida las peripecias de las que ha nacido, cuando está constituida” (Milner, 1995). En un mismo tenor, Latour habla de *“cajanegrización”* (Greco y Crespo, 2016).

Sin embargo, para los investigadores, nada es casual, el azar, la *tyché* no existe. Para el científico todo ha sido calculado con certeza. Una “cosa” sigue a la “otra”. No deberíamos, entonces, molestarnos con Lacan si nos considera, a los investigadores, paranoicos.

Alertar sobre el positivismo imperante en nuestros laboratorios que pretende una ciencia sin fallas es simplemente llamar a la reflexión de que las periferias de los institutos de investigación son el recuerdo pariente de que no hay verdad única. Sino, pensemos en los distintos paradigmas científicos.

Bercovich (1999) propone una subversión, una nueva ética:

(...) renunciar a la verdad absoluta por imposible, no proponer ningún bien, soportar la cuota de soledad irreductible que hace posible todo lazo, hacerle un lugar a la angustia, un lugar de privilegio porque ella es nuestra señal, es la experiencia más contundente, más radical de ese vacío que la modernidad pretendió desconocer (...)

(Bercovich, 1999)

La historia humana generó una concepción necesaria de la realidad que mistifica a la ciencia como instrumento de la verdad y, en este sentido Leyte se pregunta: ¿No ha convertido así a la explicación científica en la enemiga más peligrosa de lo humano? (Leyte, 1998) ¿Por qué?:

(...) esto ha ocurrido como consecuencia del humanismo, es decir, de una concepción lógica del universo que situó, en los principios de la modernidad, a la razón como centro y, en consecuencia, a la naturaleza y a la historia como estaciones detenidas, como épocas sin tiempo: de la naturaleza hizo un objeto, de la historia un Estado, haciendo coincidir a la ciencia y la política bajo la comprensión de un mecanismo (Leyte, 1998)

Nuestros laboratorios son aquel “Palacio de Cristal” de Dostoievski, en los cuales todo es diáfano, racional, calculable y predecible, pero, en cuyos subsuelos la cotidianeidad es más oscura, caótica, azarosa e “irracional”. En ese subsuelo un ser humano, sin nombre, escribe un texto de resistencia, de cuestionamiento al determinismo, una lucha por los derechos del cuerpo de cara a la razón, un alegato del pensamiento meditativo frente al calculador. Un ser humano teórico, es decir, contemplativo, consciente de que la ciencia nos transforma en objetos, en meros efectos. Un ser humano dispuesto a la locura para demostrar que no todo es matematizable. Este hombre escribe las *Memorias del subsuelo* (Dostoievski, 1864), en las que muestra que la Ilustración no es más que la tenue luz de una vela encendida pidiendo por la salud de “la” Verdad.

Evidentemente, la ciencia (al igual que la religión) implica, como se remarcó más arriba, lo que Heidegger dio en llamar “necesidad de certitud”, necesidad que, según nuestro criterio, las emparenta como ilusiones. Descartes primero y después Husserl, representan esa ilusión. La duda cartesiana y la *epoché* y la purificadora reducción transcendental husserliana, implican, al igual que la *Gestell* heideggeriana, la seguridad en el campo científico.

Sin embargo, esa seguridad se topa con un límite: el sujeto del lapsus, del sueño o del fantasma. La ciencia es discurso impersonal de un sujeto que emerge con la misma ciencia y es expulsado de ella. Un sujeto vaciado por la duda hiperbólica de Descartes, vaciado y evanescente porque piensa y es, solo en el momento que lo piensa. Un sujeto, diría Merleau-Ponty, sin sombras ni escondites al que le cuesta aceptar que no hay ningún discurso verdadero sobre la verdad. Un

sujeto asumido como discontinuidad en el discurso porque la ciencia es un saber en lo Real más que un saber de lo Real. La ciencia se hace fuerte a partir de su eficacia, pero no por cómo lo interpreta a aquel, sino por lo que le añade. La única manera que tiene ella o, más específicamente, el discurso científico, de gratificarnos con la certeza es excluyendo a ese sujeto. Y su elusión, es un intento de hacer posible aquel saber amo, que logra sostenerse en un significante que sería capaz de sostenerse a sí mismo: la matematización.

Barros (2012) cita a Miller cuando, de la misma manera que no descarta que la ciencia podría eliminar todo sufrimiento, advierte que eso no suprimiría la neurosis, pudiéndola agravar. Y como es un neurótico el que hace ciencia, el que hace ciencia es un sujeto incapaz de dar con la verdad plena por lo cual la ciencia es incapaz de hablar de la verdad. La tendencia totalizante y clausuradora de la postura positivistas, no dejan de ser una ilusión.

La ciencia padece esa exclusión en los momentos de dislocación, de rupturas epistemológicas, en el surgimiento de nuevas invenciones, en la presencia de paradigmas incomprensibles. Estos surgimientos son producto de la represión por parte del discurso científico de ciertas consideraciones “no científicas”. Un cambio de paradigma, muchas veces, es la aparición de algún “loquito” al que se le ocurre alguna extravagancia. Es decir, el éxito⁹ de la ciencia solo puede ser parcial, tal vez, simplemente “la sombra en un sueño”¹⁰, ya que el sujeto regresa como respuesta de lo Real, en lo que excede al cálculo, en lo impredecible, en lo que no está dentro

⁹ Ver nota al pie 6.

¹⁰ Píndaro, “Olímpica XII”

de las posibilidades de ocurrencia, en los límites de la teorización, en las crisis científicas.

Quinta parte

Por lo hasta aquí analizado con respecto a las características involucradas en el concepto de desarrollo sustentable, a saber, tecnología como obstinación, naturaleza fantasmática, terror al vacío y una ciencia que no es ni “todopoderosa, ni universalmente válida, ni ideológicamente neutra, ni libre de orientación y tampoco estricta en sus métodos, lo que se conoce como tecnologías verdes (o limpias) necesitan, de mínima, ser reevaluadas. Entonces, si no es posible contestar al *por qué* de las tecnologías limpias, y siendo que la ciencia es respuesta a la esencia de la tecnología, que no es, como se dijo antes, tecnológica sino, teoría (*théa – horao*) de lo ente como calculable o medible (Heidegger, 1977), es que en esta oportunidad invitamos, por un lado, a los científicos a pensar (Heidegger, 2005) esa esencia tecnológica como imposición a una ciencia mediadora entre aquella y las tecnologías “limpias” y, por el otro, no solo a los investigadores sino a todos, a considerar *para qué* calificamos a ciertas tecnologías como tales.

Kafka dice que no podemos vivir sin la convicción de algo indestructible en nosotros, y que esa convicción a menudo se traduce en la creencia en un Dios personal.

¿Acaso la tecnociencia no es ese dios personal del que habla Kafka? Es común, hoy día, pensar que en este nuevo siglo vivimos libres de ilusiones (Barros, 2012). Como propondría Kant, alcanzamos la madurez, gracias a la ciencia (y al capitalismo). Sin embargo, según Barros, sustituimos una idiotez por otra más eficaz. Barros trae a colación una muy interesante frase del novelista León Bloy: “no hay evolución, hay sustitución”. La religión no desapareció de los laboratorios. Dijimos antes que no es el único “opio de los pueblos”. Incluso, el control del discurso científico es más eficaz y prescinde de las tribulaciones de la fe, lo cual nos convierte, según Barros (2012), en cretinos sin remedio.

En particular, la física y la biología son entronizadas como fetiches, independientemente de sus logros¹¹ efectivos y se hace de ellas las únicas e indiscutibles fuentes de todo conocimiento verdadero. No obstante, dice Heidegger: “Pero... ¿de dónde se encuentra ya decidido que la naturaleza como tal tenga que seguir siendo siempre la naturaleza de la Física moderna y que la historia tenga que presentarse sólo como objeto de la Historia?” (Heidegger, 2014)

Resulta difícil, con lo analizado hasta aquí, no considerar a la ciencia como hierofanía contemporánea.

Freud habla del “porvenir de una ilusión” refiriéndose a la religión. Concordamos con Barros (Barros, 2012) en referirnos al cientificismo como la ilusión del porvenir. Freud dice, en el texto homónimo, que la religión sirve al humano como defensa contra el sufrimiento que implica el terror a la naturaleza, la crueldad del destino y las privaciones que la cultura ocasiona. Recordemos que Freud siempre

¹¹ Qué se entiende por “logro”, está por verse.

compartió la confianza de la ilustración en el progreso racional y afirmó que la ciencia llegaría a reemplazar a la religión en algún punto en la historia. Con respecto a esto último, creemos que no se equivocó, pero no de la manera que él lo imaginó.

La religión es un deseo de dar significado a todo lo que ocurre, dice Badiou (Badiou, 2003), a lo que antes se consideraba como natural. Para Lacan el concepto de “significado”, también, es central para la religión, al igual que para la tecnociencia, solo basta ver los desarrollos tecnocientíficos, digamos, en los últimos 30 años, simplemente por mencionar un lapso de tiempo.

¿No podríamos pensar, entonces, a la tecnología “verde” (limpia) como un mecanismo de defensa?

La tecnociencia, al igual que la religión, proporciona certezas, remodelando la realidad. Lacan, sin embargo, ofrece un panorama muy poco alentador. Dice que esta forma de religión es un consuelo ya que consiste en evitar el vacío que late en la misma tecnociencia. Podemos parafrasear su afirmación en la Conferencia de Roma de 1974 cuando dijo (en esa oportunidad refiriéndose a la religión en relación al psicoanálisis), que la tecnociencia es invencible ya que los científicos pueden dar, en algún momento, sentido a todo. Toda otra forma de pensamiento, a lo sumo, podrá sobrevivir a ella.

Estaríamos, entonces, frente a un ambientalismo que, a pesar de la secularización, acepta devotamente la sutura simbólica en la fisura real, que la esencia de la tecnología, como “sombra divina” impone. Jean-Luc Nancy (Nancy, 2008) hace una consideración interesante, con respecto al cristianismo, es cierto, pero muy adecuado a la ciencia. Uno puede proclamarse ateo, sin embargo, hay

aspectos de nuestra cotidianidad que demuestran que actuamos a la sombra de lo religioso, por ejemplo, asociando nuestra vida con algún significado o sentido. Ateísmo crudo sería dejar de suponer que el mundo tiene un sentido y dejar de ocultarnos detrás de un significado que algo o alguien nos otorga. Nancy, en *La desconstrucción del cristianismo*, plantea, con mucha precisión, la siguiente tesis la cual podríamos, tranquilamente, adoptar como la nuestra: “Nietzsche había sostenido acertadamente que la sombra de Buda permanecería mil años ante la caverna en que Buda había muerto; nos encontramos en esta sombra, y es justamente esta sombra la que debemos sacar a la luz” (Nancy, 2008)

¿No sería el desarrollo sustentable y el campo simbólico al que pertenece y critica moebianamente, esa sombra?

¿Es posible una sustentabilidad (Greco y Crespo, 2016), en oposición al desarrollo sustentable, que no sea, únicamente, la tumba del Dios de los templos? Una sustentabilidad de lo infinito.

El reproche que Nietzsche hace a Platón en cuanto al valor, no lo hace por el valor en sí. La creación de valor es necesaria, pero en tanto valor como creación y no como sustancialización totalizadora. Parece hasta evidente, con este ejemplo que, en el caso del “ambientalismo”, estas cosas no están aún claras. Con la frase “Dios está muerto” Nietzsche, tal como lo interpreta Heidegger, intenta mostrar que “el mundo trascendente”, aquel de los valores tradicionales, ya no tienen asidero. Sin embargo, el diagnóstico nietzscheano es programático, es decir, tras la asunción de la desvalorización de los valores debía ocurrir su nueva instauración. Según

Heidegger, para Nietzsche no se trata de un mero reemplazar los antiguos valores por otros nuevos, sino de una transmutación de los valores. Estos ya no deben ser determinados a partir de una noción metafísica y trascendental del mundo, puesto que ello es tarea, única y exclusivamente, de la voluntad de poder. El nihilismo nietzscheano en cuanto desvalorización de los valores supremos, implica dejar de lado toda *arkhé* que permita unificar la multiplicidad del ser, es decir, es la destrucción del primer principio, de dios, del ser como fundamento del ente, del bien, de la verdad y, según nuestro argumento, del optimismo tecnocientífico.

Cuando, párrafos más arriba, hablábamos sobre pandas, hormigas y cotorras, hablábamos, precisamente, del valor. Mencionamos al principio los llamados de ONGs ambientalistas pidiendo colaboración para proteger bosques o alguna o algunas especies animales. Nos preguntamos qué pasaría si alguien llamara por teléfono pidiendo colaboración para proteger, por ejemplo, a las garrapatas de los tuátaras neozelandeses (*Amblyomma sphenodonti*). La extinción de las tuátaras, causada por la rata (*Rattus exulans*), conlleva a la extinción de su garrapata. Naess afirmaba que “el derecho equitativo de vivir y prosperar es un axioma de valor intuitivamente claro y obvio” (Naess 1973). Sin embargo, la obviedad desaparece cuando la misma se sustenta en el “valor inherente” del ser viviente. Heidegger consideraba estos valores como conceptos metafísicos modernos equivalentes a perspectivas funcionales para acentuar el poder de dominio, posicionando a las cosas de una manera específica (*Gestell*).

Parafraseando a Benjamin, en su caso, cuando marcaba el desprecio del idealismo por el ente concreto: parecería que hay que despreciar a la naturaleza en el plano de la existencia individual para que aparezca en el plano colectivo. En este sentido, si Soulé (2013) tiene razón y la evolución es la máquina y la vida su producto, el imperativo ético sería, entonces, preservar al proceso evolutivo. Sin embargo, ni este, del cual tenemos dudas¹², ni la vida están en peligro, solo las garrapatas australianas.

Heidegger, en un *Festschrift* editado por Mohler, con motivo del cumpleaños número 60 de Ernst Jünger (*Freundschaftliche Begegnungen*), comentando uno de sus textos, intitulado *Über die Linie*, dice algo muy oportuno con respecto al ambientalismo. En este escrito, dice Heidegger que la lógica interna de la subjetividad es crear un mundo como imagen conveniente para ella poder dominarla. Es decir, y en palabras acorde a nuestro ejemplo, los tuátaras son los buenos y las garrapatas, los malos.

El ateísmo de los laboratorios (no el de los investigadores) no fue más que la sustitución parasítica (Watkin, 2011) de un dios considerado como la razón suprema, por otra razón, causa o principio, idolatrada como razón autosuficiente que nunca cesa de “dar razón de”. Liturgia esta que solo puede evitarse, destrabando aquella clausura de autosuficiencia (Nancy, citado en Watkin (2011)), para lo cual, sí es necesario tener fe en la tecnociencia, que es distinto que creer en ella. Una creencia es una débil forma de conocimiento hipotético inverificable el cual

¹² El concepto de “evolución” nos resulta discutible.

requiere una relación de sumisión. La fe es un acto de razón, razón que se relaciona con aquello que la excede infinitamente. La fe es una cuestión de insuficiencia, creer, por el contrario, es un acto de suficiencia. Fe, como suplemento de la razón, como aquello que esta rechaza, sin la cual no puede completarse y con la cual no es más que ella misma. Dice Nancy: “Kant reconoció formalmente que la razón no es autosuficiente cuando habló sobre “la incapacidad en la que se encuentra la razón para satisfacer sus propias necesidades”. La Razón no es autosuficiente ya que, ella misma, no es razón suficiente.” (Nancy, 2008)

Charles Taylor habla de la “clausura epistemológica de nuestro sentido del mundo” y dice:

(...) nuestro pensamiento se acalambra por una poderosa imagen que impide que veamos aspectos importantes de la realidad. Me gustaría debatir que, aquellos que piensan que la lectura cerrada de inmanencia es natural y obvia, sufren de cierta clase de inhabilidad (Taylor, 2007)

Más allá de esto último, lo que queremos rescatar de Taylor es que, según su propuesta, podemos permanecer dentro de la esfera de los aportes de la ciencia, de la importancia de la toma de decisiones racionales y de nuestra estructura psíquica, pero abiertos a un sentido de nuestra existencia que trascienda estas explicaciones inmanentes.

Seguramente, muchos de los investigadores llegados a este punto de la lectura, pueden negar cierta atmosfera teísta imperante en sus laboratorios, pero,

concordamos con Sara Vasallo cuando recuerda que “negar no es suprimir” (Vasallo, 2009). La proclamada muerte de Dios, no significa la muerte de todo dios. La razón que subyuga e instrumentaliza al Ser en un movimiento de apropiación, dicen Bulhof y Laurens ten Kate (2000), citando a Nancy, ya no está “separada de Dios”. La paradoja es que su muerte, en realidad, inicia una religión secular, una religión sin límites sagrados y sin transcendencia. Como dice Blanchot (1995), “Dios ha muerto” es una tarea infinita.

Proponemos, entonces, subir la apuesta y apuntarle a ese dios, que no es el Dios de Dostoievski cuya muerte todo lo permite (Dostoievski, 2006), sino a la esencia heideggeriana de la tecnociencia como dios, como absoluto que mantiene la promesa de donación de un sentido (el desarrollo sustentable). Hierofanía moderna, ilusión de progreso, creencia (y no, acto de fe) (Nancy, 2008 y 2013) que nos autoriza excesos, la tecnociencia promete la salvación: todo está permitido en su nombre ya que “lo no descubierto aun”, siempre está por llegar: “dios”, seguramente, proveerá o, dicho de un modo más seglar, no faltará quien invente más “lamparitas led”. Elegante la ironía de Schopenhauer (2010) cuando decía: “qué lástima que no hayamos empezado antes, porque entonces ya habríamos llegado ahí”. Se pregunta Barros, en qué punto se acaba el investigador y empieza el “evangelista del cientificismo”.

En esta suerte de *theiologia*, es decir, de discusión sobre lo divino (*To Θεϊόν*) en la tecnociencia, si acabáramos con este dios, nada estaría permitido. Todo habría que pensarlo como decisión, hasta lo resuelto como cálculo no nos conformaría.

En su libro *El conflicto de Interpretaciones*, Ricoeur (2003), discute el título de uno de sus capítulos y dice que, el título originalmente pensado, “El significado religioso del ateísmo”, aparentemente incongruente, entiende que el ateísmo no limita su significación a una mera negación o destrucción de la religión sino, más bien, abre un horizonte nuevo, a una suerte de fe pos-religiosa. De hecho, por ejemplo, si bien Nietzsche expulsó a Dios del altar que la metafísica reservaba para el ser más elevado, en lugar de destrozarse ese altar, cayó en la trampa metafísica de, simplemente reemplazar a Dios por la imagen de otro ser: la voluntad de poder (Wolcher, 2005).

Dice Flynn: “La secularización generalizada de Occidente es un hecho indisputable. Sin embargo, la evocación de este hecho, en sí misma, no resuelve el problema filosóficamente” (Flynn, 2005)

La razón, en este sentido, es un problema y dificulta al ateísmo que se atribuye la ciencia (o el discurso científico) en forma importante, porque ella misma no posee las claves transparentes de su propia articulación, ni puede tenerlas, porque esas claves no son mecánicas sino, a su vez, precisamente temporales e históricas (Leyte, 1998). No se puede dejar de pensar lo quijotesco de la situación (*sensu* Hegel) cuando, como investigadores, sostenemos haber hecho de la razón seicentista la razón de nuestra razón para, en principio definir a “la degradación ambiental” y, después, para actuar sobre ella. Lo que, a primera vista, parece ser la lucha entre la razón científica y la pasión vulgar, termina siendo, en realidad, la lucha de la ciencia con su propia sombra.

Coincidimos con Nancy (2008) en cuanto a la necesidad de poner en evidencia a la razón autosuficiente abriendo, como decíamos más arriba, la cerradura de esa autosuficiencia. La pregunta es: ¿podría el investigador abrir su discurso a su propia razón o, mejor dicho, sin-razón? ¿Podría admitir o, por lo menos pensar, que sus días transcurren con una razón que, cada vez que da la razón de algo, va más allá que la razón que da?

Nancy habla de lo “Abierto” en oposición a lo sagrado, en este caso, a la sustitución parasítica (Watkin, 2011), es decir, la clausura idolátrica o fijación de sentido. Lo “Abierto” rompe la autosuficiencia de lo divino, el significado de la salvación como fuga del mundo. Dice Nancy: “Un mundo abierto es un mundo sin mitos y sin ídolos, un mundo sin religión, si entendemos por religión, la observancia, comportamientos y representaciones que responden a una demanda de sentido, cual demanda de seguridad, de destino” (Nancy, 2013).

**¿Definimos, entonces, a las tecnologías como limpias o verdes,
para darle un sentido al mundo, a través del desarrollo
sustentable y su ciencia?**

Más allá de la propuesta de la ciencia, se sugiere una renovada manera de pensar ese mundo. En la medida que no consideremos lo “mundano” tal cual, no nos hemos deshecho de demiurgos o creadores. En otras palabras, aún no hemos logrado el ateísmo. Ser ateo no es cuestión de negar alguna instancia divina que se haya reabsorbido en ella misma. Ser ateo, dice Nancy, significa abrir el sentido del

mundo (Nancy, 1998). En nuestro caso, el “ateísmo” requiere acabar con la tecnociencia y sus tecnologías verdes.

Sexta parte

Pero, ¿qué supone, entonces, “acabar con la tecnociencia y sus tecnologías verdes”? ¿Desecharlas, denostarlas? En absoluto. Dice Heidegger:

Para todos nosotros, las instalaciones, aparatos y máquinas del mundo técnico son hoy indispensables, para unos en mayor y para otros en menor medida. Sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos; nos desafían incluso a su constante perfeccionamiento. (Heidegger, 1959).

La pregunta sería, entonces, qué hacer con la esencia de la tecnología. Aquí aparece con fuerza y, con todo el detalle que este trabajo permite, la “serenidad” o *Gelassenheit* heideggeriana (Heidegger, 1966) que presentáramos al comienzo del texto. Sin duda un término complejo, que viaja de lo religioso en Eckhart a lo secular en Heidegger, signficante con polémica relación con un significado pero que, según la conferencia “*Gelassenheit*” que Heidegger dictara en Messkirch en 1955, nos invita a tener una convivencia específica con la técnica. Nos sugiere pensar un espacio (apertura) distinto para la técnica (Greco, 2015), que permite replantear la obsesión tecnológica con los “problemas ambientales”. Obsesión que implica tanto su uso verde y su denostación.

Una lectura muy cuidadosa de Heidegger nos mostraría una interpretación de la tecnología del ser en el mundo, como una interpretación histórica, lo cual logra

comenzar una relación libre con ella: no establecer como objetivo de nuestra trayectoria como investigadores a la eficiencia tecnológica, ni una proclama en contra de ella. Lo que nos otorga esa libertad en todo caso, es la Apertura de que habla Nancy. Heidegger lo dice en estos términos:

Dejamos que los artefactos tecnológicos entren en nuestras vidas y, al mismo tiempo, los dejamos afuera de ella...como objetos que no son nada en absoluto pero que dependen de algo más elevado: el claro (Lichtung). Yo llamaría a este comportamiento hacia la tecnología que expresa a la vez un “sí” y un “no” hacia ella, como “serenidad” hacia las cosas. (Heidegger, 1966)

Empecemos por plantearnos la dificultad de pensar la “serenidad” (o, pensarnos en la “serenidad”) dentro del enmarcado tecnológico (*Gestell*) en el cual no estamos sino, más bien, del cual formamos parte. Heidegger (1966) lo expresa claro: sobreponerse a la metafísica que engendró a la modernidad tecno-industrial no es cosa fácil: “la metafísica no puede ser abolida como si fuera una opinión. No puede ser abandonada como si fuera una doctrina en la cual ya no se cree más.”

Cuando se piensa en la serenidad heideggeriana, tal vez se piensa en la tecnología a nivel óptico. Sin embargo, claramente Heidegger pide no estacionarse en las máquinas, bombas, vacunas, fertilizantes u organismos transgénicos, o cualquier otro tipo de artefacto. Bien aclara que “el peligro” no es el artefacto sino pensar artefactualmente. Cuando en un coloquio, los expositores se niegan a publicar sus trabajos en las actas de la reunión porque esas actas no tienen “peso”

curricular, se está pensado “tecnológicamente”, es pensamiento calculante. Dice Heidegger en “*Serenidad*”:

Semejante pensar sigue siendo cálculo aun cuando no opere con números ni ponga en movimiento máquinas de sumar ni calculadoras electrónicas. El pensamiento que cuenta, calcula; calcula posibilidades continuamente nuevas, con perspectivas cada vez más ricas y a la vez más económicas. El pensamiento calculador corre de una suerte a la siguiente, sin detenerse nunca ni pararse a meditar. El pensar calculador no es un pensar meditativo; no es un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo cuanto es. (Heidegger, 1955)

La *Gelassenheit* es parte de un proceso, un *impasse* de espera hacia una nueva comprensión de lo ente. Contrariamente a la *Gestell*, no es una forma dominante de habitar lo abierto, más bien implica la posibilidad de establecer una relación libre con la tecnología (Dreyfus, 2002). El “dejar-ser” heideggeriano, no solo se refiere a una cuestión óptica, sino de “apertura ontológica”, es decir, dejar el espacio abierto para nuevas formas de relacionarse con el hecho tecnológico (Zimmerman, 1994).

Si tenemos en cuenta que el llamado peligro técnico no es más que la consecuencia extrema y necesaria de la premisa humanista, ya que la subjetividad evaluadora y calculadora se ha instituido en fundamento de la realidad, eso implica que la esencia de la técnica es humanística, por lo cual Heidegger denuncia como

un contrasentido el esperar remedios técnicos para salir de la denominada “crisis ambiental”¹³.

El pensar sereno, contrariamente al pensar metafísico, no es totalitario, ya que no determina de antemano el modo y el objeto de todo pensar. Es un “esperar” que es sin expectativa, sin objeto, “*dejamos abierto aquello a lo que esperamos*”. La serenidad es un acto de libertad, una apertura a lo posible no, a lo probable. La tecnociencia es un ordenar y dominar. Con la actitud serena no escapamos a los artefactos, a los hechos técnicos, sino que pasan a ser una posibilidad más en un retroceso del ansia de determinar propio de la voluntad. Serenidad es “apertura para el misterio” (*Offenheit für das Geheimnis*), siendo misterio todo aquello que aún no ha sido des-cubierto, aquella *lethes*, aquel olvido del que surge todo desocultamiento del ente.

La *Gelassenheit* supone un “claro” que permite percatarse de la dependencia que tenemos a lo técnico, lo cual nos facultaría el comienzo de una relación distinta con él y así utilizarlo, no como decisión sino como instrumento de una decisión ya tomada. Pero esta distinta disposición frente a la tecnología no simplemente “ocurre”. Es necesario coraje de pensamiento meditativo ¿Qué implica este coraje? Desbordar al objeto técnico en el momento de planificar. Es necesario un

¹³ Es conveniente advertir la posibilidad de que, en realidad, sería aún más una contradicción si cayéramos en la cuenta de que, en el sentido que el mundo fuera, hablar de una crisis ambiental, no tuviera justificación.

pensamiento excedentario con respecto al cálculo. Pensar al objeto técnico más allá de su instrumentalidad.

La *Gelassenheit* heideggeriana, que conviene recordar, como dice Davis (2007), es un proyecto inacabado, recibe críticas que apuntan a su “utilidad”, creemos que injustificadas, pues no puede ser considerada como “método”. No creemos que *Gelassenheit* pueda interpretarse como un ejercicio, tampoco como respuesta a alguno de nuestros problemas. Manifestar que no tiene carga propositiva es evidencia del pensamiento calculador que nos enclaustra ¿Qué idea tenía el pensador alemán en la cabeza cuando dio su conferencia? Básicamente, que la técnica no puede hacer todo el trabajo por nosotros de manera de liberarnos de pensar qué tipo de conexión vamos a tener con el mundo. Es decir, cualquier tecnología puede seguir su curso, ahora, qué curso puede, o va a seguir, la tecnociencia, no lo puede pensar.

Es interesante traer a colación lo que McGrath (2014) hace notar con respecto a ciertas lecturas de *Gelassenheit*, sobre todo las “ambientalista”. Estas critican el hecho de que, según ellas, Heidegger estaría sugiriendo dejar todo como está. Richard Wolin, aunque admite que Heidegger es el filósofo más grande del siglo XX y lo que va del presente, es uno de sus críticos más duros, y dice: “Si el primer Heidegger intentó asociar al Dasein con la resolución y la decisión (Entschlossenheit), el Heidegger tardío parece por momentos ser una síntesis de la justificación de la pasividad y la inacción de ser humano (*Gelassenheit*)” (Wolin, 1990) ¿Es la idea dejar que ocurran los incendios del Amazonas o que se sigan aplicando pesticidas sin control o, que se sigan acrecentando los rellenos

sanitarios? Es provechoso insistir que Heidegger nunca tuvo la intención de presentar a la “serenidad” como una metodología ambientalista. De serlo estaría borrando con el codo lo que escribió con la mano. Significaría perturbar su relación con la voluntad de poder. Hacer de la Serenidad un método del ambientalismo sería dejar incólume aquella voluntad. De lo que se trata es de deshacer esa voluntad de dominio que está en la base de la tecnociencia, dominio que no solo se refiere a los entes de la naturaleza sino, también, del ser humano, reduciendo a todos, sin excepción a una cantidad.

Algunos autores, como Morton (2007), cuestionado por McGrath (2014), asumen que la aproximación heideggeriana de “serenidad” al “problema ambiental” ya se intentó y fracasó. Por el contrario, difícilmente desde el marco tecnológico imperante como obsesión, podría haberse, hasta el momento, intentado.

Es importante recordar que Heidegger, a contramano de la mayoría de los “ambientalistas” contemporáneos, no considera a la tecnología como algo dañino en sí mismo. Considera que los actos tecnológicos son una parte importante de la historia del ser humano. Y esto, no es menor en Heidegger. Significa, nada más y nada menos que ningún intento humano puede imaginar (pensar) un nuevo comienzo que nos saque de la *Gestell* y nos permita relacionarnos con la técnica de otra manera. No en vano, Heidegger dice en la entrevista a *Der Spiegel*: Solo un Dios podrá salvarnos¹⁴.

¹⁴ Con esta confusa frase, Heidegger advierte de la imposibilidad, no solo filosófica sino, también, de todo querer humano, de producir algún cambio. Es decir, la salvación del pensamiento no puede

La Serenidad de la que habla Heidegger ayuda a interpretar el “acabar con la tecnociencia” como una reconsideración de sus límites, desertarla como palabra de clausura, oportunistamente usada por una sociedad que, para darse una significación, se hamaca en la imprecisa espera (*Enwarten*) del fin de la irremediable aporía del desarrollo sustentable. La tecnociencia no como “artefactualidad” sino como marco (*Gestell*) que no solo resulta en alteraciones consideradas inaceptables en el “ambiente” sino que, y fundamentalmente, habla de nuestra inhabilidad para responder en forma diferente a lo que consideramos como daño.

En síntesis, en este marco teórico de la serenidad, se trata de desarmar al acto tecnológico y, dejándolo sin sus “distintas sombras de verde”, arrojar sus infinitas piezas a un espacio de posibles, sin clausuras y, por lo tanto, sin salidas (a tal punto que, estar en desacuerdo con nuestra tesis, es participar de la misma). Un espacio de posibles improbables y trágicos.

Séptima parte

Si en esto que significamos como “desarrollo sustentable”, entonces, la tecnociencia está asediada por el fantasma de lo indecible que acorrala a cada uno de sus arbitrajes, presencia espectral que deconstruye cualquier certitud o criteriología que podría certificar lo justo de la medida tomada, entonces de la propuesta

estar en continuidad con el esfuerzo filosófico precedente. “Dios” designa aquel acontecimiento inaudito, incalculable que logre restituir al pensamiento su destino original (Badiou, 2002).

ambientalista actual, no se pueden esperar respuestas que acaben con su aporía congénita. Se inicia la necesidad de vivir en la contradicción, en el impedimento de retornar a las grandes totalidades. Es decir, es necesario reconocer nuestro exilio en lo trágico¹⁵.

El socratismo, del cual, sostiene Lacan, el discurso cristiano es heredero, implicó un optimismo racionalista que terminó, en su momento, con la sabiduría trágica. La filosofía crítica de Kant limitó a ese optimismo, estableciendo confines a la posibilidad de conocer. Solo lo finito es cognoscible, dice Hegel de aquella filosofía, mientras que Dios, la libertad y la verdad son, según ella, inaccesible (Williams, 2012). La filosofía crítica, con la imposibilidad de conocer a Dios, sigue Williams, reabrió el tema trágico. El hecho de una divinidad incognoscible es un aspecto importante del ateísmo moderno y la muerte de Dios. En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche (1999) expone la idea de que, lo que intentó la dialéctica de Sócrates es establecer las bases a una “consideración teórica” del mundo, más específicamente, las de Occidente, que se sostiene en la razón como cura del dolor trágico. Dice Nietzsche en ese texto:

La ciencia, estimulada por una poderosa ilusión, se acelera irresistiblemente hacia sus límites en donde su optimismo, encerrado en la esencia de la lógica, naufraga. La periferia del círculo de la ciencia tiene infinitos puntos y, desde el momento en que no existe ningún relato de cómo este círculo podría ser examinado completamente, nobles

15 Jean-Luc Nancy lo señala muy bien: exilio es “*exulare*”, la acción del *exul*, del que sale no hacia un lugar determinado, sino que parte absolutamente.

y dotados investigadores alcanzan esos puntos límites desde los cuales se puede observar aquello que desafía a la ilustración. Cuando esos investigadores logran ver con horror cómo la lógica, en estas periferias, se va enroscando sobre sí misma para terminar mordiéndose la propia cola, de repente una nueva forma de percepción irrumpe, una percepción trágica la cual, para simplemente aguantar, necesita arte como protección y remedio. (Nietzsche, 1999)

Steiner señala que la tradición judaica (en contraposición a la griega) y la mitología cristiana son, efectivamente, antitrágicas (Steiner, 2001)¹⁶.

Pero, ¿qué es el pensamiento trágico? Si seguimos a Hegel, la tragedia es la confrontación de dos posiciones legítimas. Básicamente, la tesis de Hegel sostiene que en el conflicto que se suscita entre dos opciones, ambas tienen su justificación y se distingue de un conflicto moral en el cual se debate lo que “está bien” de lo que “está mal”:

La esencia original de la tragedia consiste en el hecho de que, en ese conflicto, cada una de las posiciones, tomadas aisladamente, tiene justificación; que cada una puede establecer el contenido positivo y verdadero de su propio objetivo solo negando e infringiendo el igualmente justificable poder de la otra posición. La consecuencia es que, en su vida ética, y por esta, cada posición esta, de cualquier modo, involucrada en algún grado de culpabilidad (Hegel, 1975)

La culpabilidad trágica sobreviene por hacer algo bien, no mal como en lo moral. Actuar en base a una ley de la cual se afirma su universalidad, pero de la cual se

¹⁶ Es oportuno recordar acá, lo que se mencionó en el punto I con respecto a Kojève y Koyré

hace razón de un acto particular y, de esa manera, se la convierte en ley propia, hace que se excluya otra ley posible. Toda acción implica dos leyes, la que se cumple y la que se viola. Dice Hegel, la acción es siempre crimen (*Verbrechen*), entraña siempre culpa (*Schuld*)

Posicionados frente a un “problema ambiental”, se puede ser el héroe o ser parte del coro espectador y no actuar. Un “no actuar” que significa la inautenticidad de la que habla Heidegger o, si se quiere, la mala fe sartreana. Tal vez, en lugar de eso, uno pueda intervenir como el héroe de la tragedia griega, siendo responsable de la posibilidad elegida y sabiendo que, seguro, algo se pierde. Como dijimos antes, todos somos culpables en la tragedia. Siempre hay una pérdida cuando se logra un objetivo, como se ve, por ejemplo, en Antígona, aun si hay un final “feliz”. Berlín lo dice claramente cuando compara a la tragedia con la ciencia y la religión:

Mientras que la religión ofrece respuestas al misterio, mientras que la ciencia lucha por comprender partes del misterio, la tragedia realza al misterio, dramatizando la pregunta. La religión pone un punto final, la ciencia, una coma. La tragedia, un signo de pregunta. (Berlín, 1981)

Pero es interesante analizar por qué es que, por ejemplo, Antígona vive una situación trágica. La tragedia se inicia en el mismo momento en que la sustancia se esfuma. Expira en el mismo momento en que se da cuenta de que la ley (sustancia) que se desvanece es la suya. Eso es exactamente lo que ocurriría en los momentos en que la penumbra habita los laboratorios y es en esa oscuridad sin reglas en donde se produce un quiebre en la amable continuidad de las cosas e irrumpe con violencia lo que no puede explicarse por lo antecedente, es decir, el instante trágico

de la decisión en la nihilidad de la sustancia que la acción descubre, la nihilidad del en-sí, del fundamento, de “la” naturaleza, de una ciencia que, como desarrollamos anteriormente, no es capaz de reconocer los límites de su territorio. Es el instante, diría Kierkegaard, de la locura.

Hablábamos anteriormente sobre un nihilismo activo, en referencia a quitarle al ambientalismo actual la posteta que tiene, a través de su desarrollo sustentable, de definir el sentido del mundo. No obstante, el corazón profundo del nihilismo, dice Ferrari (2011), puede ser pavoroso. Pregunta cómo tener certeza que en esa profundidad habrá una dimensión nueva, cómo asegurarse que en el fondo mismo del nihilismo hay algo más que el aniquilamiento, y responde que no puede haber tal certeza, *“el vacío del nihilismo nos destina a la ausencia de certezas”*. Hay que aceptar, sigue Ferrari, el vértigo de lo *“in-visto” (l’invu)* (Roggero, 2019), de lo que no pertenece a nuestro imaginario, a ninguna de las posiciones que hemos sostenido en el ambientalismo y que lo han conducido hasta hoy.

Recordemos lo que, párrafos más arriba, discutíamos sobre el sentido que tiene el mundo, el cual puede recibir del desarrollo sustentable brundtlaniano, o el sentido que él es. Sería prudente tener en claro que esta inmanencia de sentido no es una renuncia al mismo, sino únicamente una renuncia a remitir el sentido del mundo a una significación y, por ende, a un más allá del mundo que lo invista de tal sentido (sinónimo aquí de finalidad), propio a toda representación, incluyendo aquella que hace el ambientalismo actual. El mundo habrá de ser lo que quienes lo habitan decidan que sea: la creación del mundo como sentido es una empresa

humana tan propia de aquellos que alguna vez propusieron al desarrollo sustentable, como de cualquier investigador.

¿Cuándo y/o cómo surge ese investigador de la propuesta, de la ruptura, en definitiva, “de la novedad”? Aparece en un espacio de autonomía. Es interesante lo que remarca Hallward (mencionado por Žizek, 2008) sobre esta última, comparando una concepción como la de Badiou con una como la de Kant. Este último considera la libertad como algo trascendental, es decir la autonomía es una constante perdurable, incluso en caso en lo que no manifiesta su presencia. En cambio, Badiou sostiene que la subjetividad autónoma es “acontecimental” (es decir, contingente y condicionada por los acontecimientos), en otras palabras, la libertad del sujeto no pertenece al espacio nouménico invariante, es más bien, una ocurrencia evanescente. Žizek lo pone en términos lacanianos y dice que la libertad de la subjetividad autónoma la procura la oportunidad de emerger fugazmente en coyunturas en las que lo real y/o lo simbólico se barran temporalmente. El esloveno ejemplifica su posición con Antígona, muy conveniente en nuestra argumentación como nexo entre una ciencia con *impasses* y el consecuente momento trágico de la decisión en el cual surge ese instante de autonomía. Antígona se encuentra entre dos obligaciones opuestas y es incapaz de invocar un tercer principio que le sirva como para decidir aproblemáticamente entre estos deberes contrapuestos. Es entonces cuando se subjetiva a si misma respondiendo al acontecimiento, a la ruptura (es decir, la muerte de Polinices y el edicto de Creonte), con una decisión cuyas consecuencias está obligada a asumir.

Consiguientemente, a diferencia del desarrollo sustentable, sueño de objetividad, vela prendida a la esperanza de un paraíso como recompensa final, llamamos sustentabilidad (Greco y Crespo, 2016), decíamos más arriba, a la posibilidad de que la investigación tecnocientífica se quede sin voz y se reconozca, en su afonía, como política por otros medios, como tragedia, revelando a “el medioambiente” como espejismo ideológico, y a nosotros, los técnicos, como sujetos calados hasta el tuétano por el frío espectral de decisiones que vagabundean en la cornisa, intentando tejer, con ecuaciones y curvas, algún tipo red de contención, buscando consuelo en el sueño de la razón (Greco y Crespo, 2016 y 2017). La ciencia intenta que la vida se ajuste a lo predecible, al destino significativo. Es el sueño del obsesivo que se pueda eliminar la *tyche*, el azar, lo imprevisto...lo real. Y el verdadero riesgo “ambiental” es creerlo posible: al intentar eliminar lo real sin ley, dice Lacan y, forcluir al sujeto, lo forcluido retorna desde lo real de manera catastrófica.

La sustentabilidad, tal y como en el presente texto se propone, es “*aquella comarca en donde es duro vivir*” (Nietzsche, 2014), el lugar incómodo de lo infinito de lo pensable (Badiou, 2008), en donde somos interpelados, exigidos y abandonados para considerar, antes que “soluciones”, nuestro problema, es decir, el desarrollo sustentable, atravesado por la imposibilidad. La Antígona de Sófocles dice: “*¿Quién sabe si en el Hades ocurre lo que tú dices?*”. Antígona, en esta frase, pone en duda tanto las leyes de Creonte como el posible juicio de los dioses frente a lo que ella haga. Ella sabe que, en la decisión última, está sola con su acto, del

mismo modo que el investigador en ese instante casi sin tiempo en su laboratorio o el funcionario en su oficina.

Pensemos este instante trágico desde la perspectiva heideggeriana y su cuestionamiento a la técnica dentro de su trayectoria de pensamiento. En una crítica severa y matizada, Michel Haar formula una pregunta que, claramente, desafía al concepto de “tecnología limpia” y lo empuja hacia un espacio de opacidad:

¿No mostraría la crítica que hace Heidegger a la voluntad de dominio de la técnica y su cambio radical de rumbo de su cuasi-voluntarismo existencial que estamos condenados a oscilar a perpetuidad entre la ilusión de poder y una trágica consciencia de nuestra impotencia? (Haar, 1993)

No es la tecnología con su ciencia la que va a torcer el destino del mundo. En “*Fragmentos*” Heráclito dice, y parafraseamos: *la ciencia, cuyo oráculo está en el laboratorio, ni indica claramente ni esconde, solo señala*¹⁷. La ciencia es oracular en el sentido que requiere la inevitable interpretación del sujeto. El destino del mundo ya fue decidido antes de iniciar cualquier acto tecnológico “limpio”. El único investigador que decide, el único investigador libre, es el que piensa, amén de calcular, en una situación de autonomía como fue definido antes.

Establecer contacto con lo ente requiere al ser humano en su interpretación. Hegel habla de esto en las “*Lecciones sobre Filosofía de la Historia*”:

¹⁷ “*El señor, cuyo oráculo está en Delfos, no indica claramente ni esconde, solo señala*”

(...) tenemos, por un lado, lo Indefinido (el dios griego Pan¹⁸) que mantiene comunicación con el ser humano, por otro lado, el hecho de que dicha comunicación es solamente una imaginación subjetiva, una explicación que el mismo perceptor provee. (Hegel, 1955)

Los griegos entendían al proceso de comunicación con “lo mas allá”, no como una simple transmisión de algún tipo de mensaje. Más bien, “*el canto de las musas*”, por ejemplo, “*era producto de un escuchar meditado, pensado, creativo*”. Este fenómeno de la interpretación era conocido como “*manteia*”. Esta *manteia* requiere de un intérprete, para hacer sentido del delirio que la “naturaleza” causa. Es decir, los signos de los entes que nos conectan con el mundo empírico requieren de la interpretación humana. Los ruidos que nos envuelven deben ser traducidos en sonidos inteligibles. Por más que queramos tercerizar nuestras decisiones a la ciencia cual oráculo, esa ciencia debe ser interpretada antes que esas decisiones sean tomadas ya que no hay acceso racional a toda la circunstancia que compete a dichas decisión. Dice Hegel:

(...) la realidad es una pluralidad de circunstancias que se quiebran en pedazos, esparciéndose en todas direcciones, atrás hacia sus condiciones, a los costados, hacia sus conexiones, y adelante hacia sus consecuencias Hegel (1971 [1807])

¹⁸ La Naturaleza o Pan se representa, no como una totalidad objetiva, más bien como “ese fundamento indefinido que involucra elementos de lo subjetivo, personifica esa emoción que nos penetra en el silencio del bosque” (Hegel, 1955). Esta ansiedad con respecto a Pan no indicaba qué tener o evitar, ya que era indeterminada y debía ser interpretada por el individuo

El mundo que, como ya dijimos anteriormente, no tiene sentido y en esta desnuda existencia, debemos existir como el sentido que somos y no escondernos más tras ningún supuesto sentido del mundo que, en este caso, pretendieron definir en el Informe Brundtland.

Dice Emile Cioran en “*El Breviario de los vencidos*”:

Armados por los accidentes de la vida, asolaremos las crueles certezas que nos acechan. Cargaremos contra ellas, embestiremos contra las verdades, atacaremos las luces que nos ciegan. (Cioran, 1995)

Octava parte

Por último, es importante al menos considerar la posibilidad de que todo lo aquí dicho sea consecuencia de una falaz manera de ver las cosas, manera que parametriza el futuro conforme al *pathos* del presente. Dice Zizek:

(...) quién sabe lo que este universo “posthumano” revelará ser en “sí mismo”. ¿Y si no hubiera una respuesta simple y única? ¿Y si las tendencias contemporáneas (auto-manipulación biogenética) estuvieran abiertas a la posibilidad de recibir diversas simbolizaciones? Zizek (2008)

¿Qué queda, entonces, del ambientalismo y sus verdes tecnologías, cuando hablamos de generaciones futuras las cuales colonizamos con nuestros fantasmas, colonización que travestimos de preocupación?:

¿La razón duerme? o ¿La razón sueña? Goya se cuida de que no quede clara la respuesta, pero sí la pregunta. Hoy puede ser distinto, mañana distinto que hoy y pasado, igual que algún “antes”

...Búhos, murciélagos y lince, fragmentos del azar que le ofrecen la pluma a la voluntad de poder para escribir el relato, para ordenar el mundo, para moldear los rostros de sus propias bestias. (Greco y Crespo, 2017)

Probablemente, solo queden de él nuestras propias bestias, las del presente.

Referencias bibliograficas

- Arendt, H (1998 [1958]), *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Badiou, A. (2002), *Breve tratado de ontología transitoria*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- Badiou, A. (2003), *On Beckett*, Londres, Clinamen Press.
- Barros, M. (2012), “Cientificismo y control social”, *Virtualia, Revista digital de la EOL*, 25.
- Bercovich, M. (1999), “Gozo, luego soy”, presentado en Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis, Rosario, Argentina.
- Berlín, I. (1981), *The Secret Cause. A Discussion of Tragedy*, Massachusetts, MIT Press.
- Bulhof, I. y L. K. Ten (2000), *Flight of the Gods. Philosophical Perspectives on Negative Theology*, Nueva York, Fordham University Press.
- Celan, P. (1999), *Obras completas*, Madrid, Editorial Trotta.
- Cioran, E. (1995), *El Breviario de los vencidos*, Barcelona, Tusquets Editores.
- Davis, B. W. (2007), *Heidegger and the Will On the Way to Gelassenheit*, Evanston, Northwestern University Press.
- Dostoievski, F. (2006), *Memorias del subsuelo*, Buenos Aires, Editorial Colihue.
- Dostoievski, F. (2006), *Los hermanos Karamázov*, Buenos Aires, Editorial Colihue.
- Dreyfus, H. y M. Wrathall (2002), *Heidegger Reexamined: Art, Poetry, and Technology*, Nueva York, Routledge.

- Ferrari, F. (2011), "Comunidad y nihilismo. En torno al pensamiento de Jean-Luc Nancy", *Pléyade*, 7, pp. 33-39.
- Flynn, B. (2005), *The Philosophy of Claude Lefort: Interpreting the Political*, Evanston Ill, Northwestern University Press.
- Greco, C. (2013), "Día de la Tierra, una cicatriz bajo la superficie de su historia", Página 12, publicado el 20 de abril de 2013.
- Greco, C. (2014), "Un nuevo desembarco civilizatorio", Página 12, publicado el 5 de junio de 2014.
- Greco, C. y D. Crespo (2016), *Nunca fuimos ambientalistas. Repensarnos desde la muerte de la naturaleza*, Buenos Aires, Editorial Prometeo.
- Greco, C. y D. Crespo (2017), "Un punto de exterioridad. Meditaciones sobre el investigador institucional", *Redes. Revista De Estudios Sociales De La Ciencia Y La Tecnología*, 23, (45), pp. 123–137.
<https://doi.org/10.48160/18517072re45.114>
- Haar, M. (1993), *Heidegger and the Essence of Man*, Nueva York, SUNY Press.
- Hegel (1975), *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, Oxford, Oxford University Press.
- Hegel (1955), *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Hegel (1807/1971), *Fenomenología del espíritu*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2010 [1950]), *Caminos del Bosque*, Buenos Aires, Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (1994 [1959]), *Gelassenheit*, Pfullingen, Günther Neske, Barcelona, Serbal.

- Heidegger, M. (2008 [1966]), *Discourse on Thinking. A Translation of Gelassenheit*, Londres, Ed. Forgotten Books.
- Heidegger, M. (1977), *The Question Concerning technology and Other Essays*, Nueva York, Garland Publishing.
- Heidegger, M. (2005), *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Editorial Trotta.
- Heidegger, M. (2014), *El Tratado de Schelling sobre la Esencia de la Libertad Humana*, Buenos Aires, Waldhuter Editores.
- Heller, A. (1986), *Teoría de la Historia*, México D.F., Fontamara.
- Lacoue-Labarthe, P. y J-L. Nancy, (1997), *Retreating the political*, Londres, Routledge.
- Le Gaufey, (2012), *La incompletud de lo simbólico*, Buenos Aires, Ediciones LECOL.
- Latour, B. (2010), *Cogitamus. Seis cartas sobre las humanidades científicas*, Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Leyte, A. (1998), *Las Épocas de Schelling*, Madrid, Editorial Akal.
- Naess, A. (1973, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary", *Inquiry*, 16, (1–4), pp. 95–100.
- McGrath, S (2014), "The question concerning nature", en Clingerman, F., Treanor, B. y M. Drenthen (eds.), *Interpreting Nature - The emerging field of environmental hermeneutics*, Nueva York, Fordham University Press.
- Marx, K. (1948), *El Manifiesto Comunista*, Buenos Aires, Editorial Babel.
- Milner, J-A. (1995), *La obra clara*, Buenos Aires, Manantial
- Morton T. (2007), *Ecology without Nature*, Cambridge, Harvard University Press.

- Nancy, Jean-Luc. (1997), *The sense of the world*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Nancy, Jean-Luc. (2008), *La Declosión (La desconstrucción del cristianismo)*, Buenos Aires, Ediciones La Cabra.
- Nancy, Jean-Luc. (2013), *Adoration. The Deconstruction of Christianity II*, Nueva York, Fordham University Press.
- Nietzsche, F. (1951), *La voluntad de dominio. Obras Completas*, Madrid, Editorial Aguilar.
- Nietzsche, F. (1999), *The birth of Tragedy and Other writings*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2014), *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza Editorial.
- Página 12 (2019), "Madrid exterminará las cotorras argentinas", Pagina 12, publicado el 9 de octubre de 2019.
- Pascal, B. (2001), *Pensamientos*, Buenos Aires, Ediciones El Aleph.
- Ricœur, P. (2003), *El conflicto de Interpretaciones*, Mexico D.F., Fondo de Cultura Económica
- Roggero, J.L. (2019), "Lo visible y lo invisto: el aporte de la estética fenomenológica de J-L- Marion para pensar la tarea de la justicia", *Revista do Curso de Direito*, 14,(3). <https://doi.org/10.5902/1981369441734>
- Schopenhauer, A. (2010), *Senilia, Reflexiones de un anciano*, Barcelona, Ed. Herder.
- Soulé, J. (1985), "What is Conservation Biology?", *BioScience*, 35, (11), pp. 727-734.

- Steiner, G.(1961), *La muerte de la tragedia*, Editor digital: German25
- Taylor (2007), *A Secular Age*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press
- Vasallo, S. (2009), “La ruptura de la metafísica”, Página 12, publicado el 29 de mayo de 2009.
- Watkin, C. (2011), *Difficult Atheism. Post-Theological thinking in Badiou, Nancy and Meillassoux*, Edinburgo, Edinburgh University Press.
- Wolcher, D. (2005), *Beyond Transcendence in Law and Philosophy*, Londres Birkbeck Law Press.
- Wolin, R. (1990), *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*, Nueva York, Columbia University Press.
- Williams, R. (2012), *Tragedy, Recognition, and the Death of God. Studies in Nietzsche and Hegel*, Oxford, Oxford University Press.
- Zizek (1999), *El espinoso sujeto*, Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Zizek, S. (2008), *En defensa de Causas Perdidas*, Madrid, Editorial Akal.

Artículo recibido el 22 de diciembre de 2021

Aprobado para su publicación el 15 de diciembre de 2024