

## OIKOS KAI PHYSIS: Hacia un nuevo paradigma ecológico

Antonio González

### 1. Tras la modernidad

Cuando nos planteamos el papel que la filosofía puede jugar en el contexto de la actual crisis ecológica, fácilmente podemos ser tentados por el desánimo, consecuencia de una sensación de impotencia. ¿Qué puede aportar la filosofía? A veces se espera de la filosofía que proporcione “una nueva idea del ser humano”, “una nueva idea de la naturaleza”, o “una manera ecológica de pensar”. Tal vez hay en estas expectativas una cierta ingenuidad. ¿Qué sucedería si esas ideas del ser humano, o de la naturaleza, o esa nueva manera de pensar no fueran verdaderas? Aquí hay que señalar que la filosofía comienza siendo, como decía Aristóteles, “la ciencia de la verdad”. La expresión puede sonar pretenciosa en nuestro tiempo. Podemos preguntarnos con cierto aire de escepticismo, al estilo de Pilato, qué es la verdad, o si todavía se puede usar ese término. Ciertamente, nuestro conocimiento es siempre problemático, y tal vez no tengamos más que unos pequeños fragmentos de verdad. Aún así, esos fragmentos son decisivos. Sin la verdad, todo “nuevo paradigma” ecológico se queda en buenas intenciones.

Imaginémonos que la verdad sobre el ser humano fuera la de un verdadero depredador: que nuestra especie fuera, desde



sus más remotos orígenes, un grupo especializado en exterminar toda otra forma de vida, el cual no sólo habría contribuido a terminar con los mamuts, o con los osos cavernarios, sino también incluso con sus primos neandertales. En ese caso, poco sentido tendría proporcionar imágenes ecológicas del mundo. Podríamos soñar con un ser humano reconciliado con la naturaleza, desarrollando hermosas teorías. Pero la verdad sería otra. Nuestra especie sería una terrible amenaza biológica, surgida como tal por los mismos mecanismos evolutivos por los que llegó a aparecer sobre el planeta. La “supervivencia del más fuerte” significaría, en última instancia, la aparición de una especie universalmente exterminadora. Del mismo modo que algunas civilizaciones se

extinguieron debido a su falta de ajuste con su ambiente, nuestra especie estaría abocada a terminar con la vida sobre el planeta. ¿Es esto verdad? Si ésta no es la verdad sobre el ser humano, es menester decir cuál es entonces nuestra condición. La filosofía no puede basarse en imaginaciones o en buenos deseos. La filosofía, también cuando reflexiona sobre la ecología, necesita estar arraigada en la verdad. Por decirlo interculturalmente, recurriendo a la lengua náhuatl: la verdad es *nelli*, un término relacionado con “cimiento”, “base” o “fundamento”.

En el pensamiento contemporáneo encontramos algunas pretensiones de verdad que pueden ser muy relevantes para nuestra búsqueda. A veces se piensa que la cultura filosófica occidental solamente nos ofrece dos alternativas: el sujeto moderno, ligado al racionalismo y a la consideración dominante de la naturaleza, o la disolución postmoderna en el escepticismo, el cinismo y el hedonismo. Sin embargo, la “postmodernidad” que comienza con la muerte de Hegel nos proporciona otras imágenes del ser humano y de su relación con el entorno, las cuales no carecen de pretensión de verdad. Estamos hablando, por así decirlo, de una postmodernidad caracterizada por el “pensamiento fuerte”, y que no comienza con las modas francesas de los años ochenta, sino con Nietzsche y Marx. Una buena parte de la ciencia contemporánea podría ser situada en un nuevo paradigma, distinto del que caracterizó a la modernidad. Pensemos, por ejemplo,

en la concepción relativista según la cual todas las mediciones físicas son relativas al estado de movimiento del sistema de coordenadas en las que se encuentra el observador. O en la tesis de la mecánica cuántica según la cual el observador interviene en sus propias mediciones, de modo que no es posible calcular al mismo tiempo la posición y el *spin* de un electrón. O mencionemos también la consideración biológica del ser vivo, no como un organismo aislado, sino como un sistema situado en intercambio intrínseco con su medio ambiente.

Algo semejante sucede en la filosofía contemporánea. Pensemos, por ejemplo, en la tesis de Husserl, derivada de Brentano, según la cual la conciencia ya no es un recipiente destinado a contener el mundo, en cuanto pensado. Para Husserl, la conciencia no es un receptáculo, sino una relación intencional. Aunque en Husserl pervive la idea de la subjetividad, otros pensadores, comenzando por Kierkegaard, ya habían comenzado a someterla a una importante revisión. Para el Heidegger de *Sein und Zeit*, el ser humano se caracteriza, no por ser un sujeto consciente, sino una “ex-sistencia”, un “ente volcado hacia afuera”. Lo que determina esencialmente al ser humano es algo que está fuera de él, que es precisamente el ser de las cosas. La existencia significaría que el ser humano es el *Da-sein*, el ahí del ser. Pero este ser de las cosas solamente es accesible a la comprensión del ser humano, que de este modo se diferencia radicalmente de otros entes. Es algo

que, en el pensamiento de Heidegger, se continuará radicalizando para intentar describir la imbricación entre el ser humano y el mundo, tal como se expresa en términos como el *Ereignis*. En la filosofía española, Ortega y Gasset señalaba que la metáfora antigua del ser humano como un trozo del universo, y la metáfora moderna del universo como un contenido de la conciencia humana, tenían que ser superadas por una tercera metáfora. Es justamente lo que quiso hacer al incluir las circunstancias en la definición misma de la vida humana (“yo soy yo y mi circunstancia”). Del mismo modo, Zubiri ha propuesto una comprensión de la realidad como una formalidad propia de la inteligencia humana, rompiendo con la idea escolástica y moderna de la realidad como lo que está “fuera de mí”.

Como vemos, en todos los casos, y con una pretensión de verdad, tenemos fórmulas en las que, más allá de todo antropocentrismo, pero también más allá de todo “fisiocentrismo”, se trata de explorar el hecho de una relación constitutiva entre el ser humano y su contexto. De este modo, podríamos tal vez aventurar que el pensamiento contemporáneo nos proporciona elementos decisivos para un paradigma “ecológico” sobre la relación entre el ser humano y el mundo. Veamos esto más despacio.

## 2. Ecología

El término “ecología” (*Ökologie*), acuñado por el biólogo alemán Ernst Haeckel



Foto de Dolors Gibert. Serie “Aigua”

en el siglo XIX, se nos presenta como un *λόγος* (una palabra, una razón, un estudio) que versaría sobre el *οἶκος*. Esta última es una expresión cuya presencia no deja de sorprender en un estudio de biología. El término *οἶκος* en griego significa primeramente la “casa”. Se trata de una raíz indoeuropea emparentada con términos latinos como *vicus* (la aldea), y, a través del latín, con palabras castellanas como “villa” o “vecino”. Sin duda, la intención de Haeckel era referirse al estudio de las relaciones entre los seres vivos y su entorno, y no al estudio de las casas. Sin embargo, no deja de ser significativa esta presencia de la casa en el corazón mismo de la ecología. Es como si el estudio de las relaciones entre los seres vivos y su entorno no pudiera prescindir del habitar humano en el mundo. Y este habitar tiene ineludiblemente un carácter técnico. Por más que la casa pueda servir como metáfora de un habitar armónico en el contexto natural, la casa es en sí misma una construcción técnica. Las casas, en muchas latitudes, son imprescindibles para asegurar la supervivencia del ser humano frente a un contexto hostil. No sólo eso. Las soluciones a la presente crisis ecoló-

gica tendrán que ser necesariamente soluciones técnicas, pues de otro modo es imposible pensar que millones de personas puedan seguir viviendo sobre el planeta. Las preocupaciones ecológicas no requieren una negación de la técnica, sino todo lo contrario. Lo que necesita nuestra especie es una técnica tan avanzada que pueda asegurar la supervivencia de la numerosa especie humana respetando al mismo tiempo nuestro entorno natural.

De este modo, la técnica parece pertenecer esencialmente a la relación entre el ser humano y el mundo. Es posible que la filosofía contemporánea haya prestado tanta atención a la técnica no sólo por las graves amenazas que ésta supone para la especie humana, sino también porque ella se encuentra precisamente en ese momento de imbricación esencial entre el ser humano y su entorno. Sin embargo, aquí tenemos el peligro de caer en un esquema tan usual como impreciso: es la idea de nuestra presencia en la naturaleza como una relación sujeto-objeto, mediada por el intermediario de la técnica. Si esto fuese así, no habríamos abandonado el paradigma de la modernidad. No obstante, ese paradigma no es verdadero. Y esto puede advertirse si comenzamos atendiendo a la idea misma de “naturaleza”.

### 3. Naturaleza

Como es sabido, la *natura* de los latinos alude al “nacer”, y tradujo la *φύσις* griega, que está referida al “brota” (*φύω*). Y



Foto de Dolors Gilbert. Serie “Aigua”

aquí nos encontramos con una interesante paradoja. El concepto originario de naturaleza está vinculado especialmente a los vegetales y a los seres vivos en general, capaces de brotar y de nacer. Sin embargo, lo que hoy denominamos “naturaleza” no se refiere necesariamente a la vida. Para muchos, la naturaleza sería simplemente un sistema de cosas reales, que constituiría el objeto de las “ciencias naturales”, a diferencia de las “ciencias humanas”. La naturaleza, así entendida, incluye los inmensos espacios inhóspitos, en los que es imposible la vida. En su mayor parte, la “naturaleza” es materia inerte. Incluso en el planeta tierra, cuando nuestro sol se convierta en una gigante roja, la vida dejará de ser posible. Todo esto es naturaleza. No obstante, cuando hablamos de “naturaleza” solemos acudir a símbolos “verdes” que representan la vida, a pesar de que la vida parece ser una gran excepción en el conjunto del universo. Además, resulta curioso que en la idea usual de “naturaleza” no está presente el ser humano, a pesar de que sin duda todo ser humano “nace”. Por eso, se suele hablar de “la relación del ser humano con la naturaleza”, sin tener en

cuenta que el ser humano está constitutivamente incluido en la misma.

No sería incorrecto recuperar el sentido originario de “naturaleza”. Ciertamente, la vida es una excepción en el universo. Pero hay dos razones que nos permiten hablar del universo en su conjunto como una naturaleza. En primer lugar, podemos hablar de una analogía con la vida. Ciertamente, los átomos, las galaxias, las estrellas carecen de vida. Sin embargo, desde la “gran explosión” que dio origen a nuestro cosmos, podemos decir que éste se caracteriza por el continuo surgir de nuevas realidades. No sólo en la vida encontramos un “brotar”. También en la naturaleza han surgido paulatinamente las distintas realidades materiales que, en su momento, hicieron posible la vida, al menos en nuestro planeta. La naturaleza, más que un sistema de cosas, es un surgir sistemático de cosas. Y, en segundo lugar, el universo parece estar finamente ajustado (*fine tuning*) para que, en su momento, sea posible la vida. Cualquier cambio mínimo en las constantes físicas de nuestro universo haría imposible la vida, al menos tal como la conocemos.

Todo ello nos permite hablar de la naturaleza como un brotar, como un surgir. No se trata de un hillozoísmo, que intentara encontrar vida en las cosas materiales inertes. Se trata simplemente de una analogía entre el brotar propio de la vida, y la evolución material del universo en su conjunto. Sin embargo, esta analogía implica ya una cierta valoración. De

hecho, privilegiamos un cierto fenómeno particular y excepcional, que es la vida, y en virtud del mismo entendemos el conjunto del universo como “naturaleza”. De hecho, los movimientos que defienden la “naturaleza” pretenden, ante todo, defender la vida. En todo ello hay una ética elemental, en la que opera la “virtud”, no en el sentido viril, sino en el sentido griego de *ἀρετή*. Se trata de una expresión que alude al “ajustamiento” o “articulación” de realidades, y que está presente, por ejemplo, en el término *Rta* que aparece en los Vedas. La *Rta* es el orden, el ajustamiento cósmico. Pues bien, la naturaleza, en su inmensidad inhóspita, tiene una analogía con el brotar de la vida, y está finamente ajustada para que en ella, en su momento, brote la vida.

#### 4. Vida

Al referir la naturaleza a la vida, el asunto no queda resuelto. Porque es difícil decir qué es la vida. Todavía hoy no resulta sencillo para la ciencia encontrar una definición unívoca de la vida, lo cual no deja de plantear problemas cuando, por ejemplo, se intenta encontrar vida más allá de nuestro planeta. A falta de una definición unívoca, muchos optan por una aproximación descriptiva, señalando que aquello que llamamos “vida” presenta características tales como la regulación del medio interno para mantener un estado constante (homeostasis), la organización, el metabolismo, el crecimiento, la adaptación, la respuesta a estímulos y la reproducción. Estas actividades, propias de

la vida, están posibilitadas por los veinte aminoácidos que constituyen los ácidos nucleicos, por las cinco bases nucleótidas con las que se construyen las proteínas, y por los azúcares que integran los polisacáridos. No obstante, estos tres polímeros principales de la biología (ácidos nucleicos, proteínas, polisacáridos), unidos a los lípidos y ácidos grasos que integran la biomasa, son insuficientes para determinar si, fuera de nuestro planeta, hay algo semejante a la vida, pues en otros planetas la vida podría estar compuesta por un *hardware* distinto. Además, P. McKay ha subrayado que el hallazgo de moléculas orgánicas en otro planeta sería insuficiente para que se pueda hablar estrictamente de vida. Se requeriría que esas moléculas se encontraran organizadas en alguna manera que indicara un proceso selectivo con el entorno, que sería precisamente el que caracteriza a la vida a diferencia de los procesos abióticos.

La vida, obviamente, no son los ácidos nucleicos, las proteínas, o los polisacáridos. Los rastros dejados por la vida no son la vida misma. Son precisamente rastros no vivos, abandonados por los vivientes una vez que han desaparecido. Los ingredientes de la vida no son la vida misma. ¿Como entender entonces la vida? Podríamos decir que la vida es un proceso, caracterizado por el intercambio selectivo con el medio. Este proceso es lo que podemos llamar el “sentir”. No se trata necesariamente del sentir propio de los animales, que requiere un sistema nervioso central. Nos referimos al sentir

en general, del que disponen también los vegetales, aunque sea un sentir limitado a lo que Xavier Zubiri llamaba una mera “sentiscencia”. El sentir, en cualquiera de sus formas, asegura el intercambio dinámico y reversible con el medio y el control sobre el mismo, tal como aparecen en los procesos selectivos. Por más que el sentir pueda no agotar las características de la vida, sí se trata empero de una característica esencial, sin la cual no hay vida propiamente dicha.

## 5. Sentir

El sentir puede ser estudiado atendiendo a los elementos que participan en el mismo: los procesos químicos, las sinapsis neuronales, los órganos sensoriales, las alteraciones del organismo en su conjunto, etc. Sin embargo, estos ingredientes del sentir no son el sentir mismo. Por más que consideremos los procesos físicos que intervienen en el sentir, esto no nos da acceso al sentir mismo. De hecho, solamente tenemos acceso directo al propio sentir. No podemos sentir como siente un chimpancé, aunque podamos estudiar todos los procesos químicos que intervienen en un acto de sentir de este animal. Lo más que podemos es considerar nuestros propios actos de sentir, y establecer una analogía con los actos de los demás seres vivos. Y es que el sentir, como acto, no es accesible a una mirada objetivadora. Cuando, por ejemplo, vemos algo, no vemos el acto mismo de ver. Vemos las cosas, pero los actos mismos no son visibles. No se trata de la fórmula de ningún

dualismo. Lo que sucede es que los actos son el aparecer, el mostrarse, el darse, el surgir de las cosas. Por eso, ellos no son cosas, aunque son inseparables de las cosas.

Digamos algo sobre esta unidad entre los actos y las cosas. Los actos están indisolublemente vinculados a las cosas, no sólo porque ellos están posibilitados por nuestras estructuras orgánicas, sino porque los actos son el aparecer de las cosas. No hay actos sin cosas. Incluso en el dolor más íntimo y recóndito aparece, por ejemplo, el órgano que me duele. En el acto de añorar, en la nostalgia, echo de menos una persona, un tiempo, o un lugar. Como diría Aristóteles, *ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα*, “el acto es surgir la cosa”. El término “surgir” (de *sub-regere*) traduce de manera literal el *ὑπάρχειν (ὑπο-ἄρχειν)* de Aristóteles, y sirve para designar algo que encontramos en todo acto. En los actos, las cosas surgen con alteridad radical. Cuando oigo un sonido, éste no aparece como un “contenido de conciencia”, sino como algo radicalmente distinto de mi acto de audición. De este modo, en nuestros actos, las cosas “rigen” (*ἄρχειν, regere*) en alteridad radical. Y, precisamente porque rigen en alteridad radical, las cosas no remiten a mis actos, sino que remiten a sí mismas. Y porque remiten a sí mismas, las cosas siempre nos invitan a explorarlas y conocerlas en profundidad, más allá de lo que de ellas se muestra en nuestros actos (*ὑπο-, sub-*).

Esto es al menos lo que podemos decir de nuestros propios actos. De los demás seres vivos solamente podemos hablar analógicamente. Posiblemente, en el sentir animal haya también un aparecer de las cosas. Pero, en el animal, probablemente las cosas no se presenten con esta alteridad radical. Por eso, tal vez podríamos decir con Zubiri que para el animal las cosas son meros estímulos para una respuesta. En cambio, en el ser humano, la alteridad radical de las cosas permite un hiato entre los estímulos y las respuestas. Y esto significaría que el animal vive entre apariencias, entre fenómenos, mientras que el ser humano viviría en el ámbito de la radical alteridad.



Foto de Dolors Gibert. Serie “Aigua”

## 6. Praxis

Podemos utilizar el término “praxis” para designar al conjunto sistemático de los actos humanos. Hemos comenzado atendiendo a los actos de sentir. Pero también el desear, el querer, el pensar, el imaginar, el recordar, el calcular, son actos. Todos ellos están caracterizados por el surgir de

las cosas. Por supuesto, aquí el término “cosa” (*πράγμα*) tiene el más amplio de los sentidos. Lo que surge en un acto de calcular puede ser, pongamos por caso, un teorema matemático. Podemos imaginar mundos fabulosos. Podemos crear personajes fantásticos. Podemos sumergirnos en un mundo virtual, etc. En todos los casos, y no sólo en el sentir, nos encontramos con actos. Todos los actos, en cuanto actos, tienen una inmediatez radical para nosotros. Desde el punto de vista de esta inmediatez, todos los actos están en pie de igualdad. No hay una prioridad de los actos de sentir o de pensar sobre los actos de imaginar, de querer, o de recordar. En cuanto actos, todos son inmediatos para mí. Y en esto nos encontramos con que los actos, siendo invisibles, son sin embargo algo así como una verdad primera y básica (*nelli*) de la que no podemos dudar. Podemos dudar de lo que vemos, pero no del acto de ver. Podemos dudar de lo que pensamos, pero no del acto de pensar. Es lo que, con razón, pusieron de manifiesto Agustín de Hipona o Descartes.

Con todo, esta inmediatez primera de los actos no nos traslada a un sujeto, situado por detrás de los actos. El sujeto designa, con una terminología inapropiada, a quien realiza los actos. Pero a quien le conviene la verdad primera es a los actos mismos. Por eso, la praxis, como conjunto de los actos humanos, no puede ser pensada como la auto-expresión de un sujeto prometeico destinado a poseer el mundo entero, o a transformarlo según

sus designios. La praxis no es otra cosa que el surgir rico y multiforme de todas las cosas. La configuración dominante de la praxis no es más que una versión concreta e histórica de la misma. La praxis designa, a mi modo de ver con más precisión, lo que en otras perspectivas filosóficas es la “vida” o la “existencia”. En este sentido, la praxis no es una determinación externa, y secundaria, del ser humano. Más bien hay que señalar que la praxis es lo más íntimo de nosotros mismos, aquello que nos constituye como humanos.

Esta praxis no sucede en una conciencia inmaterial. La praxis acontece corporalmente, en el aquí de una carne. El principio de identidad de nuestros actos no es el sujeto, sino inicialmente la carne, el cuerpo. El ser humano, precisamente por ello, es persona. La persona no es otra cosa que el “personar”, el “resonar” de los actos en la carne. Y esta resonar nunca es monológico. Es un resonar para otros. Un resonar que no tiene por qué pensarse primeramente en términos visuales. Tomemos, por ejemplo, el acto de tocar. Cuando tocamos un objeto de madera, no sólo surgen en nuestros actos las notas de ese objeto. También surgen las notas de nuestra propia mano. En un solo acto, surge nuestra mano y la cosa. Mucho más cuando lo que tocamos es la mano de otra persona. He aquí el verdadero sentido del “acontecer”. En castellano, el acontecer es etimológicamente un “co-tocar”. En el acontecer ciertamente hay un momento



de co-pertenencia, pues las manos que se tocan comparten un solo acto de tocar. Pero esta co-copertenencia no es propiamente una apropiación, tal como sugiere el *Ereignis* de Heidegger. Más que un apropiarse, se trata simplemente de una comunidad de acto. Además, en este momento de co-pertenencia hay también una alteridad radical. En un mismo surgir, las dos manos se constituyen como distintas entre sí. Es particularmente significativo que el “acontecer” tenga ese momento incoativo, que indica precisamente el surgir de la diferencia en la comunidad de acto. La persona es accesible especialmente en el acontecer.

Desde este punto de vista, podemos ya referirnos a la relación entre la persona y el resto de la naturaleza. Frente al paradigma sujeto-objeto, que habla de la naturaleza como algo distinto de la persona, debemos decir: “el resto de la naturaleza”. Porque, si la naturaleza consiste en un brotar”, resulta claro que ese brotar llega a su máxima expresión en el surgir que caracteriza la esencia de lo humano. La praxis es un surgir de las cosas en alteridad radical. Es como si el brotar de la naturaleza culminara en un brotar que, por una parte, es inmediato para sí mismo, y, por otra parte, en esa inmediatez mostrara la radical alteridad propia del surgir. De este modo, la persona es plenamente naturaleza, pero lo es de un modo excesivo y radical. Por eso, paradójicamente, siendo naturaleza, el ser humano no es mera cosa. Ciertamente, su cuerpo es un organismo entre otros organismos. Pero

aquello que la caracteriza esencialmente, que es el surgir, no es una cosa, ni surge como cosa. En la persona, la naturaleza alcanza el máximo de naturalidad, precisamente porque la persona consiste en un surgir. El ser humano es una naturaleza absolutamente “física”, absolutamente “hypárquica”, y precisamente por eso no es una cosa. Frente al paradigma sujeto-objeto, que deriva de una concepción falsa de la esencia de lo humano, podemos decir que la verdad primera del ser humano nos lo muestra como naturaleza, y al mismo tiempo como radicalmente distinto de las cosas. Frente a todos los intentos de reducir lo humano para exaltar la naturaleza, o de salvar lo humano a costa de la naturaleza, podemos afirmar que el verdadero naturalismo coincide con el verdadero humanismo, con el verdadero personalismo.

## 7. Técnica

Desde esta perspectiva, no podemos pensar que la técnica sea en principio algo opuesto a la naturaleza. En la historia del pensamiento es habitual, desde Aristóteles, distinguir entre los entes naturales y los entes artificiales. Aristóteles pensaba que los entes naturales tienen su principio en sí mismos, mientras que los entes producidos por la técnica tendrían su principio en la mente del artífice. Los entes naturales, al tener su principio en sí mismos, tendrían esencia, mientras que la esencia de los entes producidos por la técnica estaría en sus componentes. Sin embargo, esta concepción de la técnica

es insuficiente. Ya en los años sesenta del siglo pasado, Zubiri señalaba que la técnica moderna es capaz de producir artificialmente productos naturales, como la insulina. Las promesas y los logros incipientes de la llamada “nanotecnología” no hacen más que confirmar esta tendencia: se trataría ahora de producir “desde abajo”, a partir de sus constituyentes materiales más elementales, recorriendo los mismos procesos atómicos y sub-atómicos que se producen por sí mismos en el universo, nuevos productos técnicos, que podrían ser enormemente más pequeños que los actuales.



Foto de Dolors Gibert. Serie “Aigua”

No obstante, no es necesario recurrir a la técnica actual para encontrar una profunda continuidad entre la *φύσις* y la *τέχνη*. Y es que incluso la técnica más elemental consiste ya en un surgir, en plena continuidad con el surgir de los procesos naturales. Cuando se fabrica una hacha de sílex, cuando se seleccionan los granos para la siembra, cuando los ganaderos perfeccionan una estirpe animal o cuan-

do se construye una casa, en todos los casos nos encontramos con un surgir. Un surgir que, a diferencia de otros surgires, está sometido a una dirección. La técnica, desde su más remoto origen, es un surgir dirigido. La “di-rección” es una nueva manera de regir. Ya no es el mero regir de las cosas que surgen, sino un regir el mismo proceso del surgir, de acuerdo con ciertas intenciones o fines. Es importante observar que este dirigir no sólo rige los productos de la técnica, sino también su mismo proceso. Se trata justamente de dirigir el surgir, y no sólo lo que surge. Y esto significa que, cuando en la producción intervienen distintas personas, la técnica como dirección del surgir puede consistir no sólo en colaboración, sino también en dominación. Como ya decía Aristóteles, si las lanzaderas tejieran por sí mismas, no serían necesarios los esclavos. La técnica, como surgir dirigido, entraña la posibilidad de un regir no sólo la propia praxis, el propio surgir, sino también la praxis ajena.

Esta unidad entre el surgir de la *φύσις* y la técnica como surgir dirigido imposibilita una comprensión de esta última como una mera aplicación de la ciencia, como pensó la modernidad filosófica hasta el mismísimo Husserl. La técnica no es la aplicación mediadora entre un sujeto científico y su objeto natural. Este concepto de la técnica contiene varios presupuestos injustificados. Por una parte, se entiende la ciencia como un mero sistema de leyes, disponibles para ser aplicadas a la naturaleza. En realidad, la ciencia es

siempre una profundización en la realidad, determinada por la alteridad que, como hemos visto, se constituye en el surgir. Por otra parte, se presupone que la técnica es una mera consecuencia del saber, y que por tanto está desvinculada de la verdad. En realidad, ya Aristóteles sabía que la técnica es un modo de saber, distinto del propiamente científico, y por tanto la técnica no está desvinculada de la verdad. La técnica es un surgir dirigido, y tanto por lo que tiene de surgir como por lo que tiene de dirección, está constitutivamente vinculada desde sus orígenes a la verdad. No necesariamente a las verdades propias de la ciencia moderna, pero sí a la verdad propia de los actos en los que las cosas surgen, la verdad propia de las cosas que surgen, la verdad propia de cualquier actuación destinada a dirigir esos actos y la verdad de todas las actividades determinadas por lo que las cosas pueden llegar a ser. No hay técnica sin un saber, todo lo elemental que se quiera, sobre nuestros propios actos, y sobre las cosas implicadas en los mismos. El artífice más elemental sabe que su sílex puede llegar a ser un cuchillo, o que sus maderas pueden llegar a ser una casa. La técnica incluye, desde su misma raíz, un saber sobre lo que las cosas pudieran llegar a ser. Y esto exige un saber racional sobre el entorno natural. El ser humano no es un mero *homo faber*, como quería Bergson, sino que solamente puede ser *homo faber* siendo, al mismo tiempo, y desde la misma raíz, *homo sapiens*. Precisamente por eso, todavía hoy, es la técnica la que reclama desde sí

misma la profundización científica en las estructuras que posibilitan el brotar de las cosas naturales. Tanto la ciencia como la técnica están enraizadas en las estructuras más elementales de nuestra praxis.

La técnica no es tampoco un conjunto de cosas. Ortega y Gasset empleaba la metáfora de la técnica como una inmensa ortopedia, necesaria para la vida. Ciertamente, el ser humano no sobreviviría sin la técnica. Pero la técnica no es algo meramente añadido, para resolver una carencia. La técnica emerge del acto esencial que determina al ser personal. Precisamente porque el ser humano tiene un acceso inmediato al surgir, puede también aspirar a dirigir este surgir, alterando los procesos que lo determinan. La técnica no es un mero conjunto de cosas, que se añade a la realidad humana, como una prótesis se añade a un órgano. La técnica es, antes que un sistema de cosas, un conjunto de actos, una actividad, un surgir. Sin duda, se trata de un surgir dirigido, que apunta a la constitución de cosas que surgen en virtud de la actividad técnica. Pero ese surgir, propio de la técnica, lejos de ser una cosa añadida a nuestra realidad, es un acto constitutivo de nuestro ser humano. Esto nos permite mirar al *οἶκος*, no como una añadido a nuestra realidad, sino como algo que nos pertenece constitutivamente. El habitar técnico en el mundo ciertamente es característico de nuestra especie. Sin embargo, no se trata de una estructura sobrepuesta a nuestra vida, sino de un surgir enraizado en la praxis. Nuestro hacer técnico para

sobrevivir en el mundo no es ya el simple surgir de nuevos órganos para responder a nuevas necesidades. El hacer técnico no es un brotar espontáneo, sino un surgir dirigido. Pero este surgir dirigido se inserta en el surgir mismo en que nuestra vida consiste. Y esto significa entonces que la ecología humana, aunque se inserta en el habitar natural de todas las demás especies, es al mismo tiempo, paradójicamente, una ecología que incluye constitutiva y necesariamente la actividad técnica.



Foto de Dolors Gibert. Serie "Aigua"

La técnica es también un poder. Como surgir dirigido, la técnica es un poder sobre las cosas. Pero no sólo esto. La técnica, en la medida en que construye cosas, instauro nuevos poderes que surgen ante el ser humano, y que le pueden apresar y dominar. Como diría Heidegger, la técnica puede llegar a ser un inmenso "montaje" (*Gestell*), que aprisiona al ser humano, reduciéndolo a mero recurso en el engranaje de la producción. También la técnica puede llegar a ser utilizada como una ideología (Habermas), pues sus ma-

ravillosos logros pueden utilizarse como cebo para mantener al ser humano atado al "montaje" de la producción, reducido a mera pieza de un mecanismo, reducido en definitiva a mera cosa. Las ideologías dominantes en el mundo contemporáneo pretenden, ante todo, convencer al ser humano de que él no es más que una mera cosa, cuyo objetivo en la vida no puede ser otro que mantenerse sometido al gran montaje técnico en el que vivimos. Y es que, en definitiva, y como ya dijimos, la técnica no sólo es poder sobre cosas, sino también poder sobre las personas. La dominación de unos seres humanos por otros siempre ha estado ligada a los recursos técnicos establecidos en cada época. En nuestro tiempo, la dominación técnica es la dominación propia de un sistema económico, el capitalismo.

Es importante observar que a dominación se origina en la raíz misma de la técnica como surgir dirigido, pues en ello está incluida la posibilidad de que la praxis de unos sea regida por otros. Del mismo modo, los efectos destructivos de la técnica para el medio ambiente, hasta el punto de amenazar la supervivencia humana, no son algo extraño a la praxis humana, sino un "dis-regir" incluido en la misma esencia de la técnica como surgir dirigido. La complejidad de lo que surge determina que siempre pueda haber más propiedades en los sistemas que las inicialmente postuladas. La realidad de lo que surge es siempre un más respecto a la inteligencia de quien pretende dirigir el surgir. El surgir en que la técnica consiste

no es un mero proceso sometido completamente a una dirección consciente. La alteridad propia de todo surgir hace imposible controlar exhaustivamente el devenir completo de la técnica. La técnica, como surgir, no es algo que se pueda encerrar en los límites de la conciencia programadora. El ideal de una programación total de la actividad técnica del ser humano mediante una élite entendida en términos subjetuales no conduce necesariamente a la armonía ecológica con el entorno. En la técnica como surgir dirigido se esconde siempre la posibilidad de lo que escapa a toda dirección, y constituye el “dis-regir”.

## 8. Corregir

La liberación de los efectos opresivos de la técnica no se consigue meramente por una vuelta poética hacia el acontecimiento (*Ereignis*) que origina cualquier destino del ser. Y es que, como hemos visto, ese acontecimiento no es otro que la praxis humana. De lo que se trata es de volver a los actos humanos, al surgir, en los que está la raíz misma de la técnica. Cualquier liberación respecto a las diversas formas de dominación que la técnica entraña, o cualquier replanteamiento de su contexto ecológico, tiene que atender a la praxis humana a la que la técnica pertenece. Con esto no estamos entendiendo la praxis de acuerdo con el paradigma prometeico de un sujeto humano dominando la naturaleza, al estilo de lo que sucedió en algunas corrientes del marxismo. Esto no implica la necesidad de abandonar la filosofía de la praxis, sino más bien de cuestionar que

ella sea una filosofía de la subjetividad. La praxis es un sistema de actos, y los actos consisten en un surgir. Algunos de estos actos constituyen la técnica, precisamente porque integran un surgir dirigido. La liberación de los efectos opresivos, destructores e ideológicos de la técnica no puede ignorar este su carácter práxico. La contribución de la filosofía consiste más bien en inteligir la índole esencial de la técnica, pues solamente desde sus estructuras constitutivas es posible una transformación radical. De lo que se trata, en esta perspectiva, no es de apoderarse heroicamente de la técnica, como si ese apoderamiento pudiera asegurar una corrección adecuada de la misma. Tampoco se trata solamente de denunciar sus aspectos opresivos, destructivos o ideológicos. Lo que se necesita es corregir la técnica desde sus orígenes esenciales en la praxis humana.

La corrección de la técnica se sitúa en el mismo núcleo de la misma, en el surgir dirigido. De lo que se trata es que esta dirección sea un “co-rregir” (*cum-regere*). Y esto no implica solamente una atención a los efectos negativos de la técnica. El corregir toca las raíces de la técnica como un surgir dirigido. Y por tanto se trata de una transformación esencial, y no meramente superficial. El “co-rregir” significa una apelación a lo que, desde los tiempos de los griegos, se viene llamando “democracia”. Y, cuando se piensa en democracia, se piensa en los estados nacionales como instituciones que definen, delimitando, qué es lo que se ha de entender

por sociedad. Por eso, muchas de las reivindicaciones ecologistas se dirigen, no sin motivo, a los grupos políticos que detentan el poder en el estado nacional. Sin embargo, aquí es importante observar la necesidad de transcender lo estatal-nacional al menos en dos direcciones esenciales. Por una parte, como vengo insistiendo desde los años noventa, la sociedad real, en la que vivimos, no está limitada a la definición estatal. Los vínculos sociales reales alcanzan todo el planeta. Y esto es evidente no sólo en los vínculos económicos (la llamada “globalización”), sino también en los vínculos ecológicos. Los afectados por el daño ecológico no son siempre, ni mucho menos, los que directamente lo originan. No obstante, estos vínculos sociales globales, esta sociedad global, carece de instituciones que la rijan de un modo mínimamente democrático. Una de las luchas más urgentes de nuestro tiempo es la lucha por la democratización de nuestro planeta. Digamos a modo de apostilla, que, a mi modo de ver, la filosofía latinoamericana, por su tradición críticamente universalista, está especialmente capacitada para llevar a cabo reflexiones políticas en esta dirección.

Por otro lado, la necesidad de “co-rregir” la técnica, sometiéndola a un control democrático, tiene también una dimensión local. De hecho, las relaciones cotidianas de la mayor parte de las personas se mueven en un medio concreto, que es el de la empresa, el cual carece usualmente de cualquier parecido con los requisitos

democráticos que, en otros ámbitos sociales, se consideran como imprescindibles. Al mismo tiempo que se considera a las personas como capaces de elegir a sus representantes en los municipios o en los parlamentos, las relaciones sociales en la empresa están todavía muchas veces caracterizadas por la arbitrariedad y la tiranía. Paradójicamente, algunos teóricos del post-capitalismo, como David Schweickhart, han mostrado fehacientemente que un sistema económico en el que las empresas fueran regidas democráticamente no sólo sería más eficiente en términos económicos, sino también más respetuoso del medio ambiente en términos ecológicos. Es algo que he recogido en mis escritos sobre *Reinado de Dios e imperio* y sobre *La transformación posible*. En cualquier caso, precisamente porque se trata de una “co-rrección” de la técnica desde sus mismas raíces, y no simplemente de sus efectos, la democratización de la empresa se muestra como una tarea esencial, no sólo para alcanzar una democracia real que afecte a la vida cotidiana, sino también para alcanzar un uso verdaderamente responsable de la técnica.

## 9. Resurgir

Corregir la técnica es sin duda un imperativo ético, ligado a nuestra supervivencia en el planeta. Sin embargo, el conocimiento de los deberes morales no implica sin más su realización. Ni siquiera la democratización de las relaciones sociales implica que éstas vayan a estar libres de

motivaciones egoístas. Se puede optar democráticamente por las satisfacciones inmediatas, a costa de las generaciones futuras. El ser humano es muy capaz de detectar una grave injusticia en las grandes diferencias que existen, por ejemplo, entre los salarios de los ejecutivos de elite y los salarios de los demás trabajadores. Otra cosa muy distinta es renunciar libremente a una oferta de aumento salarial. Los imperativos éticos ligados a la ecología nos ponen ante la tesitura de la renuncia. Pero, ¿por qué renunciar? Una cosa es conocer la obligación ética de hacerlo, y otra cosa es disponer de las suficientes motivaciones para renunciar, especialmente cuando esta renuncia se haría en favor de las generaciones todavía no nacidas. No obstante, estas renunciaciones son las que cualifican éticamente una vida. La vida no es solo sentir. La vida es también biografía, y la biografía es configuración del propio surgir, de lo que uno llega a ser, mediante las decisiones tomadas, reafirmadas, repetidas o, si es necesario, revisadas. Cuando estas decisiones no van dirigidas a la satisfacción inmediata de nuestros deseos, cuando estas decisiones implican una renuncia, requieren un resurgir espiritual.

Al hablar de “resurgir” no nos referimos a una vuelta a una presunta edad dorada en el pasado. Más bien nos referimos a un “mito”. Cuando la filosofía llega a sus propios límites, echa mano del mito. El mito no es algo falso. Como decía Salustio, el mito nunca sucedió, pero siempre es. En las narraciones bíblicas no abundan los

mitos, porque siempre hay un intento de referirse a algo que efectivamente sucedió en la historia, por más que esa referencia esté teológicamente interpretada. De hecho, el lenguaje sobre la historia es un lenguaje sobre la praxis humana, que toca por tanto el corazón de lo que somos. De hecho, las historias bíblicas parten de la experiencia del Éxodo. Allí, un Dios distinto de todas las cosas, y distinto de todos los poderes de lo real, constituye un pueblo al que saca de la esclavitud, lo conduce al desierto, y lo coloca bajo su soberanía. El Dios que es libre de todas las cosas llama al ser humano a ser libre también de todas las cosas. Es la idea de un ser humano a imagen y semejanza de Dios. Desde este punto de vista, Dios es el que no surge, el Insurgente. Una insurgencia que consiste en llamar a los suyos a la libertad. Sin embargo, el ser humano con frecuencia rechaza la libertad. De esto nos habla el mito de Adán, al comienzo de las Escrituras. Un texto que no quiere hablar del primer australopite-



Foto de Dolors Gibert. Sèrie “Aigua”

co, sino de algo que caracteriza siempre a todo ser humano (eso significa “Adán”).

¿Por qué el ser humano, teniendo su esencia en unos actos esencialmente distintos de las cosas, tiende a perderse siempre entre las cosas? El relato del pecado de Adán nos muestra una estructura frecuentemente ignorada o reprimida: el ser humano pretende justificarse a sí mismo por los frutos de sus acciones. Esto conduce a medirse a sí mismo, y a medir a los demás, por las cosas. Respecto a los demás seres humanos, esto implica una utilización de los mismos con el fin de producir más resultados, y de ser reconocido por ellos. Respecto a Dios mismo, esto significa un miedo continuo a Dios, considerado ahora como el que nos mide por lo que producimos, o también un intento de convertir a Dios en una cosa más, manejable y controlable como ellas. Respecto a la naturaleza, la pretensión adámica de justificarnos por nuestros resultados implica una sed insaciable de producir, que acaba maldiciendo y destruyendo la naturaleza, incluyendo la propia naturaleza. La sed insaciable de justificarse por los resultados de las propias acciones, la incapacidad para la renuncia, convierte a la vida humana en una carrera desenfrenada para alcanzar un último y absurdo resultado, que es la muerte. Lo que se pide de la espiritualidad es precisamente que muestre un medio para que el ser humano deje de medirse a sí mismo por los resultados de su praxis, y se descubra a sí mismo como alguien distinto de

las cosas que produce. Hablar de espiritualidad es reconocer que esta transformación, que este resurgir, lejos de ser un resultado más de nuestra praxis, es una revolución interna a la misma, de la que nunca nos podemos gloriarnos.