



CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y DOCENCIA  
EN HUMANIDADES DEL ESTADO DE MORELOS

ÉTICA Y NATURALEZA:  
INVITACIÓN A LA PRUDENCIA

Tesis que para postular al grado de

Doctor en Filosofía y Ciencia

Presenta

Jorge Martínez Ruiz

Director de tesis: Dr. Luis Tamayo Pérez

Cuernavaca, Morelos, noviembre de 2012

A Soledad, mi compañera, con quien antes de encontrar su forma por escrito, las ideas de esta tesis fueron día con día conversadas y esclarecidas

A mis padres, Olga y José Luis

A mis hijos Gabriel y Daniel

A mi hermano José Luis Martínez en prenda de un proyecto de vida que fundamos juntos

Agradezco profundamente a mis profesores y condiscípulos del CIDHEM su saber compartido y su escucha, en especial al Dr. Luis Tamayo.

## Indice

Abstract y resumen.....	5
1. Introducción y planteamiento de la cuestión de estudio.....	31
1.1. Reflexión preliminar .....	31
1.2. Planteamiento del problema.....	40
1.3. Hipótesis de trabajo.....	43
1.4. Escapar del Minotauro.....	44
2. Las andanzas del sujeto.....	47
2.1. Del Sujeto en general.....	47
2.2. Descartes, yo soy una cosa que piensa.....	48
2.3. Kant, el Sujeto como voluntad.....	53
2.4. Freud: individuo, el más débil eslabón de un encadenamiento....	62
2.5. Lacan, el Sujeto oculto se desolvida.....	68
2.6. La escisión del Sujeto trascendida por el Buddha.....	77
2.7. Colofón, los estragos del Sujeto.....	81
3. El abordaje ontológico.....	84
3.1. La Naturaleza como concepto supone un Sujeto apartado.....	84
3.2. El Ser y su pregunta.....	87
3.3. El tiempo.....	95
3.4. La abolición del Sujeto.....	100
3.5. <i>Dasein, Mitsein, MitDasein</i> , el coestar.....	102
3.6. Colofón, inquietudes en la facticidad.....	107
4. El abordaje de la complejidad.....	113
4.1. Fundamento y proceder del pensamiento complejo.....	113
4.2. Un atisbar ontológico desde el pensamiento de la complejidad....	118
4.3. El Sujeto en la Naturaleza.....	124
4.4. Incertidumbre y anclaje en <i>bios</i> .....	127
4.5. Una imposibilidad esperanzada.....	130

4.6.	Colofón, consecuencias éticas de la complejidad.....	132
5.	La crisis humana de la Naturaleza.....	140
5.1.	La Naturaleza y el Hombre.....	141
5.2.	El límite del discernir lo ontológico como Naturaleza.....	150
5.3.	La ecología, una reacción al planeta en quiebra.....	154
5.4.	Agua, Naturaleza y sociedad.....	159
5.5.	La basura símbolo de la modernidad.....	165
	<i>Los efectos del calentamiento, muestras y cifras</i>	
5.6.	La civilización resquebrajada.....	176
5.7.	Modernidad y posmodernidad, la quiebra axiológica.....	179
5.8.	Colofón: Naturaleza y humanidad, juntos a la deriva.....	189
6.	Ética, las reflexiones y los caminos.....	191
6.1.	La generación de la finitud.....	191
6.2.	El principio de responsabilidad.....	195
6.3.	Frónesis, de la axiología a la ética del otro comienzo.....	206
6.4.	La ética de la religación.....	216
6.5.	La Ética universal.....	225
6.6.	La Ética problemática o el arrojó prudencial.....	235
7.	Conclusiones y reflexiones desde Cuernavaca.....	242
	Bibliografía.....	253

## Abstract

Ante la crisis contemporánea de la sociedad y el medio ambiente, la tesis se despliega teniendo en mente la pregunta: ¿es posible civilizar la tecnología? Se considera que aún es viable un *Éthos* de la convivencia, una ética de solidaridad tanto con el hombre como con la Naturaleza comprometida con la práctica de la justicia y la igualdad sin menoscabo de la libertad y el bienestar de las personas. La prudencia como ética de la convivencia puede nutrir la praxis que descorra el velo del olvido de la responsabilidad humana sobre la Naturaleza y produzca una condición de *alétheia*. Comprender la mutua influencia de la sociedad y el medio ambiente, es decir comprender la complejidad de sus relaciones recursivas puede ser la base apropiada para trazar un proyecto de vida sustentable en las condiciones reales de una comunidad local.

Palabras clave: Prudencia, Medida, Humildad, Sujeto, Naturaleza, Ética, Dasein, Complejidad.

## Abstract in English

Given the contemporary crisis of society and the environment, the thesis unfolds in mind the question: is it possible to civilize technology?

He believes that there is an ethos of sustainable living, an ethic of solidarity both with the man and with nature committed to the practice of justice and equality without prejudice to the freedom and welfare of the people.

Prudence and ethics of coexistence can nourish practice to remove the veil of forgetfulness of human responsibility over nature and the *alétheia* condition occurs.

Understanding the mutual influence of society and the environment, i.e. understanding the complexity of recursive relations can be the appropriate basis for charting a sustainable living project in the real conditions of a local community.

Keywords: Prudence, Measure, Humility, Subject, Nature, Ethics, Dasein, Complexity.

## Abstract en français (Résumé)

Compte tenu de la crise contemporaine de la société et de l'environnement, la thèse se déroule à l'esprit la question suivante: est-il possible de civiliser la technologie? Il croit qu'il y a une éthique de vie durable, une éthique de la solidarité tant avec l'homme comme avec la nature engagé dans la pratique de la justice et l'égalité, sans préjudice de la liberté et le bien-être du peuple. Prudence et d'éthique de la coexistence peut nourrir pratique pour enlever le voile de l'oubli de la responsabilité humaine sur la nature et l'état aletheia se produit.

Comprendre l'influence réciproque de la société et de l'environnement, c'est à dire la compréhension de la complexité des relations récursives peuvent constituer la base appropriée pour tracer un projet de vie durable dans les conditions réelles d'une communauté locale.

Mots clés: Prudence, Modération, Humilité, Sujet, Nature, Éthique, Dasein, Complexité.

## Resumen

Esta investigación trata sobre la relación del hombre con la Naturaleza y su propósito consiste en encontrar elementos filosóficos que permitan introducir prudencia en esa relación que es de suyo compleja, conflictiva y caracterizada por articulaciones y equilibrios pasajeros. Blas Pascal consideraba que somos una rara suma de cualidades y aberraciones, una conformación de atributos opuestos, una suerte de quimera en la que conviven lo mejor y lo peor. Desde la ambivalencia que lo caracteriza, el hombre interactúa en, con y contra la Naturaleza. El concepto heraclitano de *pólemos* priva en la alternancia de los encuentros y desencuentros entre la especie humana consigo misma y con la *Physis*. La civilización aparece como resultado de la polémica que opone lo humano a lo natural en una dialéctica que los suma y los separa. En el arranque de su historia el ser humano se quiere deslindar de la Naturaleza y escapar de su

sometimiento. Es la rebelión contra un poder inconmensurable e incomprensible. El ingenio y la decisión de encarar ese poder son comportamientos asociados a la racionalidad característica de nuestra especie con base en la cual se construyó la cultura y se invirtió la relación de sometimiento que ahora es del hombre hacia la Naturaleza. Tal inversión acarrea una nueva dependencia, esta vez hacia la tecnología, contra cuyo lado pernicioso se comienza a luchar. Esa lucha es factible porque el proyecto no es destruir o eliminar la tecnología sino civilizarla. Es una lucha en contra de la expresión opresiva de nuestra propia obra, contra el empleo desmesurado de los medios, las herramientas, los instrumentos con que vencimos a la Naturaleza y que ahora nos tienen sometidos a su reinado: el reino de la razón hipertrofiada, el reino de las cosas sobre el ser humano y de las cosas del ser humano sobre la Naturaleza, el reino de la opulencia (de unos cuantos) y el desperdicio indestructible: una *téchne* que contradice simultáneamente a *zôê* y a *thanathos* y que a ambas, muerte y vida, degrada corrompiendo el ciclo renovador de sus sucesiones.

La tesis se despliega teniendo en mente la pregunta: ¿es posible civilizar la tecnología? Hay perspectivas ontológicas (Heidegger) o laicas de origen religioso (Ivan Illich) o por completo religiosas (misticismo cristiano o buddhismo) que lo consideran inviable, inútil o intrascendente en tanto que en la perspectiva del Pensamiento Complejo de Edgar Morin civilizar la sociedad hipertecnologizada sin renunciar a la tecnología es la tarea de nuestro tiempo. Jonas, por su parte, desconfiando totalmente de la tecnología, encuentra que es posible asumir una ética de la responsabilidad destinada a salvar al unísono al hombre y a la Naturaleza.

En la cuestión de la tecnología, la apreciación sobre su utilidad o nocividad es cambiante. La industria del petróleo y sus derivados, cuyo uso intensivo y generalizado a la postre ha tenido consecuencias nocivas, ha sido al mismo tiempo una fuente de bienestar material para la humanidad; significó un ascenso civilizatorio en el siglo XX pero se convierte muy pronto en un vector de polución y barbarie.

Aplicados a la tarea de civilizar la tecnología asumimos la prudencia y la medida como el camino de una libertad en la que atan su destino Naturaleza y humanidad. Para que la libertad no desfallezca en arrogancia de un solo hombre, el individuo voluntarioso; en la idealización de una clase (proletariado o burguesía); en la sacralización de una dimensión social (economía, mercado especulativo) y se degrade en barbarie tiene que buscarse y ejercerse en relación con los alcances humanos de esas dos dimensiones asociadas en la consecución de un comportamiento humilde. La Naturaleza como Oikos, sagrada pero cognoscible y gestionada con miras sustentables, y el hombre como humanidad humilde. Las fuerzas que diabolizan y religan el camino de la Naturaleza y el de los hombres permanecen más allá de la historia y las culturas, cada generación tiene la tarea de encontrar su manera propia de convivir, un estilo de equilibrio. No existe una solución ética para siempre, persiste un *Éthos* complejo cuya comprensión es en el fondo ontológica.

Fue hasta el Siglo XX cuando la humanidad se percata de las consecuencias destructivas del racionalismo y el tecnicismo extremo y llega a percibir la desmesura en que ha caído la sociedad industrial hipertecnificada. El orgullo occidental comienza a declinar en la posguerra ante la amenaza de una nueva conflagración de alcances destructivos mundiales y pone en duda el modelo industrial de sociedad.

La desmesura es un sino amenazante del vínculo del hombre con la Naturaleza, que tiene resonancias de tragedia. Conviven y se confrontan las fuerzas de lo instintivo con las de la racionalidad, las energías que religan con las que diabolizan. El hombre nace temeroso de la Naturaleza y sometido a su poderío. Su inteligencia lo empuja a rebelarse. Crea herramientas y técnicas, batalla, y al final, cuando gana la partida, descubre que su triunfo es también su perdición. Es un juego de sojuzgamientos mutuos hombre-naturaleza iniciado con el dominio del fuego y sus múltiples utilidades que constituye el primer paso del control humano de las fuerzas naturales. En unos cuantos milenios el hombre sojuzga por completo a la Naturaleza y la convierte en una víctima, que atacada con alevosía,



carece de derechos y abogados defensores. Ahora nos queda claro que la oposición del hombre contra la Naturaleza es una locura suicida y ecocida.

Sobre la base de una lectura crítica de algunos de los conceptos de ética más influyentes, en la tesis se propone localizar un sendero de prudencia. Se asume que es preciso encontrar un nuevo pensamiento y un nuevo modo de acción y se sospecha que la idea, olvidada y desvirtuada, que se expresa en la noción griega de *Frónesis* (Xolocotzi, 2009) se ofrece como una opción que pareciera permitir, desde un horizonte simultáneamente ontológico y práctico, la suma de las dimensiones del hacer y del pensar en y con la Naturaleza. *Frónesis* es para Aristóteles una de las virtudes intelectuales (Aristóteles: 2003), en ella se conjugan sabiduría intelectual y espiritual con creatividad práctica. Para Heidegger, *Frónesis* incluye pensamiento y praxis en una fusión de tipo cinta de Möbius. Traducido al latín como *Prudentia* se redujo, con el paso del tiempo a la capacidad de tomar buenas decisiones. La tesis que postulo se propone indagar y reflexionar si es posible para el hombre concreto, específico de nuestro tiempo, recuperar un *Éthos* prudencial.

### **Planteamiento del problema**

Se pretende pensar la manera como nos relacionamos con la Naturaleza considerando la inversión de las relaciones de dominio hombre Naturaleza que ocurre a partir del Siglo XX. Para ello se emprende una suerte de historia del sujeto y su *Éthos* asumiendo o confrontando el mundo natural.

Nuestra civilización ha intervenido la Naturaleza al extremo de producir alteraciones de los sistemas de vida a escala planetaria. Ninguna comunidad escapa a sus consecuencias pero cada una tiene responsabilidades y afectaciones distintas. Obtener elementos que permitan comprender las circunstancias y el modo cómo ha ocurrido esa intervención y encontrar orientaciones para la acción son tareas de esta tesis. Son circunstancias al mismo tiempo mundiales y locales, cuya comprensión supone entender que participamos de una condición planetaria de interconexiones multidimensionales, dominada por

la amenaza de un desenlace catastrófico, acerca de la cual se ha tomado progresivamente conciencia.

### **Hipótesis**

Consideramos posible un *Éthos* de la convivencia, una ética de solidaridad tanto con el hombre como con la Naturaleza comprometida con la praxis de la justicia y la igualdad sin menoscabo de la libertad y el bienestar de las personas.

La escisión del hombre con respecto a la Naturaleza –ilusoria y artificial, pero al mismo tiempo real y material- genera en la vida cotidiana opacidad, olvido, deterioro e incompreensión de los sistemas ecológicos en que participa. La prudencia como ética de la convivencia puede nutrir la praxis que descorra ese velo de olvido y produzca una condición de *alétheia*.

Comprender la mutua influencia de la sociedad y el medio, es decir comprender la complejidad de sus relaciones recursivas puede ser la base apropiada para trazar un proyecto de vida sustentable en las condiciones reales de una comunidad local.

### **Contenido**

En el capítulo primero, ***Introducción y planteamiento de la cuestión de estudio***, ya resumido en las líneas precedentes, se delimita el campo de la investigación a partir de la contextualización histórica del tema. Contiene cuatro partes: un conjunto de reflexiones sobre cómo ha ocurrido el devenir del vínculo hombre naturaleza; el planteamiento del problema; las hipótesis de trabajo y una declaración metodológica.

En el capítulo segundo, titulado ***Las andanzas del sujeto***, se parte de que si queremos comprender la relación entre el hombre y la Naturaleza es preciso saber cómo se concibe el hombre a sí mismo y cómo percibe su entorno. La discusión comienza desde la manera de nombrar los elementos de la relación. Los términos entorno o medio ambiente, por ejemplo, pueden implícitamente portar posiciones filosóficas. Sujeto es una designación primordial respecto a la cual se despliega el debate y de ahí la importancia de dedicar un capítulo de la tesis a su abordaje.

El término Sujeto,  $\text{—}\langle\circ\uparrow\ominus\text{h}\blacklozenge\circ\blacklozenge$  o subjectum, se ha interpretado como Espíritu, Conciencia, Yo, Individuo, Ego o, simplemente, Hombre y su comprensión es decisiva para estudiar el binomio Hombre-Naturaleza. La discusión moderna sobre la cuestión se funda con Descartes y se extiende hasta pensadores contemporáneos como Heidegger. El debate se nutre de los aportes de Kant, Fichte, Spinoza, Hegel, Schopenhauer, Croce, Wittgenstein, Husserl, Dewey, Heidegger, Horkheimer y Morin entre otros.

Horkheimer y Adorno consideran que el dominio de sí del sujeto concluye en el dominio de la Naturaleza. Emprenden la crítica del punto de desemboque de la Ilustración a través de las figuras de Kant, Sade y Nietzsche considerando que el Sujeto retrocede a la barbarie (Horkheimer y Adorno, 1969: 102-145)

**El *Dasein*.** Heidegger, por su parte, en un giro ontológico radical introduce la noción de *Dasein* a partir de la cual los términos Sujeto y Naturaleza se abandonan junto con todo el bagaje de la metafísica convencional. “Descartes, dice Heidegger, distingue el ego cogito de la res corpórea. Esta distinción determina la ontológica posterior de la naturaleza y el espíritu”. (Heidegger, 2011: 104). Y Lacan (1998 y 2009), con inspiración heideggeriana, a partir de Freud y la semiótica establece una acepción psicoanalítica de Sujeto en la que se desplaza al referente.

**El sujeto más allá del hombre.** Con Edgar Morin el Sujeto se desliza de la centralidad humana a la amplitud del cosmos, aparece el sujeto biológico y físico y se enfatiza el vínculo constituyente sujeto-entorno mediante el bucle recursivo de la complejidad: “todo sistema físico es un Dasein (honor que se creía reservado al hombre) un ser ahí dependiente de su entorno y sometido al tiempo”. (Morin, 1996:163).

**Respecto a Descartes.** Con Cartesius, sin negar a Dios y bajo su amparo, el hombre europeo comienza a confiar en sí mismo a través de la confianza en la razón. No supera la escisión ni cuestiona la preeminencia de Dios, trata de comprender ambas condiciones. El Sujeto es su razón que lo hace pensar y

percatarse de que existe. En contraste con la *res extensa* todo lo que no es el Sujeto es percepción, las cosas, el mundo, están fuera de él, son distintas y ajenas, sólo objetos a los cuales se los puede conocer y servirse de ellos. Tanto mejor se los conozca, tanto más útiles serán. Es la separación absoluta del Sujeto y el objeto.

**La posición de Kant.** Kant comienza donde termina Descartes, la separación absoluta de Sujeto y objeto a partir de la facultad humana del raciocinio. La noción de Sujeto en Kant parte del «yo pienso» cartesiano, es decir de la capacidad de autoconciencia. No basta con poseer conciencia para que se constituya como tal, hace falta que esa capacidad la aplique a la elucidación de sus facultades. Sujeto es el que conoce, el que tiene el atributo cognitivo, quien realiza el juicio. Sujeto soy yo. Yo es el sujeto en tanto que sabe conocer. El Sujeto y sólo el Sujeto formula juicios. (Abbagnano, 1987)

La gran herencia de Kant consiste en proporcionar la fundamentación ética del edificio de la modernidad occidental que viene a legitimar el inusitado despliegue tecnológico de la sociedad industrial y a definir los términos obligados de referencia de las ulteriores discusiones filosóficas e históricas sobre el papel del hombre respecto a la Naturaleza y la sociedad.

**El aporte de Freud.** A partir del surgimiento cartesiano del binomio sujeto-racionalidad que se radicaliza y expande con Kant, la idealización del individuo humano, de su conciencia, su razón y su voluntad, no encuentra obstáculos hasta el descubrimiento del inconsciente realizado por Freud en los albores del siglo XX.

Freud pone en duda la integridad unitaria del sujeto al exhibir la demediación del yo en sus dimensiones de consciencia e inconsciencia.

Desde la comprensión del Yo escindido llega Freud a percibir que no sólo se desintegra la interioridad del Yo sino que también se diluye la aparentemente sólida frontera entre el Sujeto y el objeto.

**La revolución de Lacan.** El psicoanálisis, dice Lacan, proyecta luz sobre la función del Yo y se establece en “una experiencia de la que hay que decir que nos opone a toda filosofía derivada directamente del cogito” (Lacan, 1988: 86). Desde tal delimitación va a desplegarse el aporte lacaniano. El Sujeto en Lacan se desolvida en el *Otro*. El protagonismo se desplaza del Sujeto al *Otro*. El agonismo del Sujeto agoniza. Es el significante el significador, el que construye significado, el que produce sentido. El Sujeto no es Yo sino Otro, como en Rimbaud. El Sujeto está sujeto al significante, pero lo significativo sólo ocurre en relación con el *Otro*. Si el Sujeto es habla, lo importante no es lo que este habla sino lo que no puede decir: dice lo que no dice. Acción en palabras antes que en actos. O se produce en palabras y luego en sus actos consecuentes. Sólo significa el otro, no para sí mismo sino para el escuchado. El Sujeto es el que escucha que lo escucharon. El Sujeto es su inconsciente, el que sueña, el que olvida y encuentra al otro. A partir de Freud, Lacan desvela el Sujeto complejo en contraste con el Sujeto unidimensional de la Ilustración. Lacan abate la sobre simplificación racionalista del Sujeto y la mitificación de la voluntad, denuncia que el poder es apenas seducción oral prisionera de la comprensión del código que el *Otro* pueda lograr. El Sujeto es menos *ego* que *alter*; sin el *Otro* agonista, no hay Yo protagonista. El Sujeto es comunicación o no es, en tanto la comunicación no se reduzca a un mero intercambio de mensajes.

**La escisión del sujeto trascendida por el Buddah.** En el contexto del brahmanismo y de la tradición védica e hinduista, Siddhârta Gautama Buddha funda en el Siglo VI a. de C. una religión sin dios ni individuo que se habrá de extender de la India a China. En el buddhismo no existe escisión alguna entre alma y cuerpo, ser y pensar, Sujeto y entorno, espíritu y materia. “La intuición no-dualista no es una estricta evidencia racional sin ser por ello totalmente ininteligible (...) el advaita es la intuición de la no-intuicionabilidad racional de la realidad” (Panikkar, 1996: 252) que se ofrece como un camino para evitar que por las trampas de la razón el hombre se deslinde del Ser.

El capítulo tercero, titulado ***El abordaje ontológico***, es un ensayo sobre la posición de Martin Heidegger. Se plantea que la crítica del Sujeto corre a la par de la crítica de la Naturaleza. Ambas son nociones asociadas a la Ilustración que parten de la distinción cartesiana del *cogito* respecto a la *res extensa*. La ontología heideggeriana se construye desde la intención de superar esas categorías y el lenguaje que las expresa. *Dasein*, *Mitsein*, (coestar) *MitDasein*, (coexistencia) mundo, mundaneidad, mundaneidad del mundo, facticidad, son parte del nuevo bagaje léxico con que se las trata de sustituir. El concepto de Naturaleza no permite comprender la mundaneidad, es decir no sirve para explicar el *Dasein* puesto que la mundaneidad lo constituye en tanto que el término Naturaleza lo escinde. El sólo concepto de naturaleza supone una distancia, un alejamiento del Sujeto respecto del mundo.

Heidegger niega la disyunción Naturaleza-*res extensa* v.s. espíritu-*cogito*, no admite que el Ser del ente se disuelva en el puro pensar y concluye que el mundo no está en el espacio sino el espacio en el mundo. (Heidegger, 1997d:108). Y con ello extirpa la lejanía como distancia, “desalejar quiere decir desaparecer la lejanía” (Heidegger, 2011:111). El *Dasein* está desalejado del mundo. Y ese desalejamiento no se puede medir porque esa espacialidad también está deslajada, como lo está la Naturaleza. “El espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio” (Heidegger, 1997d:117).

La facticidad del *Dasein* permite comprender que a tal punto el hombre participa de la Naturaleza que si éste la vulnera se destruye a sí mismo, haciéndolo entrar, como dice Luis Tamayo, en la locura ecocida.

**El tiempo.** Si el tiempo es finitud, término, plazo, el hombre tiene sentido como porvenir, como posibilidad. El sentido está en el hombre, el *Dasein* que está en el Ser y lo comprende, “sentido significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario de la comprensión del ser” (Heidegger, 2011: 315). El “sentido” del tiempo en tanto porvenir, en tanto que futuro, es que nos impele a comprender el ser: futuro que “no quiere decir aquí un ahora que todavía no se ha hecho “efectivo”, “actual” y que recién más tarde llegará a ser, sino que mienta la venida

en que el Dasein viene hacia sí mismo en su más propio poder ser” (Heidegger, 1997d: 316)

**La abolición del sujeto.** La noción de Sujeto versus objeto queda abolida por Heidegger con el acuñamiento del término *Dasein*. A partir de *Ser y Tiempo* la palabra Hombre casi se extingue de la ontología radical de Heidegger. El abordaje heideggeriano se propone demoler la pretensión de soberanía autárquica del sujeto, su voluntarismo, la idealización de su poder de alteración del mundo sobre ponderado, mal estimado y finalmente ilusorio. El ser del *Dasein*, “más que definirse en términos de un ‘yo pienso’, se explica en términos de un ‘ser afectado’ [que] comporta una cuota de opacidad y es un ser traspasado de una nihilidad”. (Santiesteban, 2009a: 79). Las consecuencias de la crítica del Sujeto llevan a Heidegger a concluir que el hombre, más humilde que volitivo, no es aunque lo pretenda el gobernador de la Naturaleza.

**El coestar.** Lo óntico del *Dasein* consiste en que es un específico yo distinto y distinguible de otros. El *Dasein* es “cada vez” yo mismo, “cada vez” no otros. “Cada vez”, es decir en cada “edición”, el *Dasein* es un yo. “El Dasein es el ente que soy cada vez yo mismo; su ser es siempre el mío”. (Heidegger, 1997d:119) El yo o sujeto es entonces una condición o determinación del *Dasein* indispensable, es su manifestación óntica. De ahí que Heidegger diga que “esta determinación apunta hacia una estructura ontológica, pero sólo eso. Al mismo tiempo, contiene la indicación óntica, aunque rudimentaria, de que cada vez este ente es un determinado yo y no otros”. (*idem*). Si lo ontológico del *Dasein* es existir, el sujeto es su cosidad o convencionalidad, su formalidad lógica.

**Imposibilidad de una ética ontológica.** La empatía no puede ser para Heidegger el resultado de una voluntad de acercamiento con el otro. No es categorial sino ontológica, remite al *Dasein* y al *MitDasein*. De aquí que carezca de sentido referirnos, al menos en estos términos, a una ética ontológica. La moral y la teoría son asuntos temáticos cuyo abordaje es propio de las humanidades y la ciencia. No significa ello que sean o no importantes, tan solo que su accesibilidad no es ontológica. La ética es discernible por la lógica formal en el sentido común,

responde a una aproximación metafísica convencional que parte de la dicotomía bien y mal, en todo caso una “ética ontológica” no podría ser nunca axiológica sino fundarse en una hermenéutica de la compaña orientada a un coestar empático o convivencial. Que el *Dasein* sea de por sí convivencia constituye una base ontológica para una ética existencial a condición de tener presente que convivencia no es el óptico encuentro de sujetos, sino sus determinaciones existenciales que se expresan en la consideración de que el quien del *Dasein* “no es éste ni aquel, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El quien es el impersonal, el “se” o el “uno” [Das Man]. (Heidegger, 1997d: 130). El uno que parece encarar la mediocridad general, la opinión común, lo que todos hacen, la corriente: “el uno se mueve fácticamente en la medianía de lo que se debe hacer, de lo que se acepta o se rechaza, de aquello a lo que se concede o niega éxito” (Heidegger, 1997d: 131).

**Mesura o catástrofe.** La conciencia de la finitud produce en el hombre angustia. La certeza de la muerte, de nuestra muerte, nos agita. La muerte humana, el saber cada persona que ocurrirá indefectiblemente era ya una carga a menudo insoportable, de ahí que se busque el confort de la religión. Pero la muerte de la Naturaleza como resultado del consumo humano abusivo, abre una dimensión mayor de la finitud y lleva la angustia a una situación cósmica. Por primera vez tenemos miedo de que la nada acabe con nuestra especie y con “nuestra” Naturaleza. Cuando fuimos capaces de medir el daño provocado a la Naturaleza por la sociedad de hiperconsumo supimos que habremos de mesurarnos o sucumbir ante el daño.

En el capítulo cuarto, ***El abordaje de la complejidad***, se exponen los fundamentos y el modo de proceder del pensamiento de la complejidad. Desde esa óptica se realizan algunos adelantos ontológicos en torno a la idea de autopiesis y en relación con la nada. Se amplía la noción de sujeto más allá del hombre y se la encuentra en la Naturaleza. La facticidad es extendida a la *Physis* y al cosmos planteando que todo sistema físico puede ser un *Dasein*. Se enfatiza la preponderancia de la incertidumbre y su anclaje en lo vivo. Finalmente se



obtiene un primer nivel de consecuencias éticas del pensamiento de la complejidad centradas en el análisis de la dicotomía bien mal y en el concepto de compatía

Según el método de la complejidad la Naturaleza procede por complementación y conflicto. Descubre que el conocimiento se somete a regulaciones ecológicas igual que los sistemas vivos. Acepta la primacía de la incertidumbre sobre la certeza pero se vale de ella sabiéndola efímera. Asume entonces que toda verdad es provisional y biodegradable y que el error se esconde pero ilumina al comprenderlo. Encuentra que el conocimiento, como la vida, procede por recursividad y que los bucles recursivos son más elocuentes para comprender y conocer que las relaciones causa efecto. Para Morin, la ciencia, confinada en los límites de su método experimental, en la fragmentación de sus disciplinas y en las especializaciones obsesivas, mutila el conocimiento. Pero Morin no niega la ciencia, la complementa, la renace de sus mutilaciones, la compensa y equilibra. Reconoce la variedad de otros modos de conocer distintos del científico y pugna por acrecentarlos, hibridarlos y expandirlos. Se interesa en el conocimiento y en sus productos y abre una opción a la inteligencia del hombre apresada en la banalidad de la sociedad industrial. Morin postula el pensamiento de la complejidad como la libertad de la razón. Reivindica el conocimiento que había sido encarcelado en el mero cálculo por el fundamentalismo positivista. El enfoque transdisciplinario que caracteriza el pensamiento complejo abre la oportunidad de hacer ciencia sin culpa, de recuperar la *téchne* de los afanes destructivos a que la modernidad la ha aplicado. Intenta recuperar para el hombre el modo de ser de la vida facultada para el cómputo y la acción en un solo proceder. La prudencia o *Frónesis*, es la expresión de esa facultad de la vida una vez aparecida la conciencia. Retoma la comprensión del Sujeto, definido por su capacidad de tomar decisiones, de elegir. Considera al Sujeto como el protagonista de la libertad. Recupera al yo, sabiéndolo engreído de razón, egocéntrico, acosado por la ilusión de la voluntad, destructivo y autodestructivo. Pero también prudente, sabio, reflexivo, lúdico, capaz de valerse de sus cualidades afectivas sin expulsar a la razón y de aceptar la coexistencia de su locura y su conciencia. De ahí que se

considere al hombre un *homo sapiens-demens, faber-ludens*. Regresa al hombre a la convivencia de sus saberes, al usufructo de su conciencia más allá de sus vanidades. Se explaya en la paradoja, deslumbra con oximorones, descubre causalidades recursivas. Inocula retruécanos al silogismo: el todo es menos que la parte. Asume tareas inconcebibles: “Pensar conjuntamente sin incoherencias dos ideas que sin embargo son contrarias.” (Morin,1997a: 427). Pensar la complejidad es tratar con pertinencia lo que la interpretación convencional margina o elimina. Galileo toma los mismos datos de Ptolomeo para producir una nueva información que era improcesable para el geocentrismo.

***Unitax multiplex***. La mejor metáfora para ilustrar lo que es el pensamiento de la complejidad proviene de su etimología, complejo, viene del latín *complexus* que quiere decir abarcar, es decir comprender en extenso, en la amplitud de lo variable, lo distinto, diverso que sin embargo se conjuga, suma y entreteteje, *unitax multiplex*, unidad en la diversidad. Complejo, es la reunión de lo distinguido o diferenciado en la coparticipación, antagónica o complementaria, religada o diabolizada; su entramado, su tejido, la urdimbre de la tela tejida, destejida y vuelta a tejer

***Éthos de religación***. Quizá el fenómeno de la autopoiesis o auto organización y su proyección hacia consideraciones ontológicas ancle de nuevo la pregunta por el ser en una explicación óptica o, al contrario, abra una puerta que permanecía cerrada en la metafísica y en la ciencia convencional. Consideremos, de paso, que es en la relación del ser humano con la totalidad del ente donde se fundaría una ética compleja; la dimensión egótica del *Dasein* no es metafísica, el yo complejo está libre del anclaje cartesiano y de la primacía del logos, está en un *Éthos* de religación más allá del ámbito de las recomendaciones axiológicas.

Los basamentos, cuestionamientos, críticas y aportes del pensamiento complejo se expresan, en términos de método, en tres principios. (Morin, 1996: 105-108)

**Principio dialógico**, por el cual, dos apreciaciones, distintas, opuestas y aún de lógicas contrarias pueden encontrarse y coexistir. “Lo que he dicho del orden y el

desorden puede ser concebido en términos dialógicos. Orden y desorden son dos enemigos: uno suprime al otro pero, al mismo tiempo, en ciertos casos, colaboran y producen la organización y la complejidad. El principio dialógico nos permite mantener la dualidad en el seno de la unidad. Asocia dos términos a la vez complementarios y antagonistas”. (Morin, 1996: 106)

**Principio de recursividad** organizacional por el cual la causa y el efecto interactúan, se retroalimentan y se transforman sucesivamente la una en el otro. “Cada momento del remolino es producido y, al mismo tiempo, productor. Un proceso recursivo es aquél en el cual los productos y los efectos son, al mismo tiempo, causas y productores de aquello que los produce”. (Idem.)

**Principio hologramático** por el cual la parte contiene al todo y el todo resulta menos que la parte. “No sólo la parte está en el todo, sino que el todo está en la parte. El principio hologramático está presente en el mundo biológico y en el mundo sociológico (lo está ontológicamente, JMR) ... trasciende al reduccionismo que no ve más que las partes y al holismo que no ve más que al todo”. (*idem.*)

Asimismo, el pensamiento de la complejidad advierte de no ceder ante los modos típicos del pensamiento simplificante:

**Idealizar** (creer que la realidad pueda reabsorberse en la idea, que sólo sea real lo inteligible)

**Racionalizar** (querer encerrar la realidad en el orden y la coherencia de un sistema, prohibirle todo desbordamiento fuera del sistema, tener necesidad de justificar la existencia del mundo confiriéndole un certificado de racionalidad)

**Normalizar** (es decir, eliminar lo extraño, lo irreductible, el misterio) (Morin, 1997a: 35)

En el capítulo quinto, ***La crisis humana de la Naturaleza***, se reflexiona acerca de las dimensiones ecológicas y sociales de la crisis ambiental provocada por el incremento de los gases de invernadero en nuestro planeta que ocasionan el calentamiento global. La reflexión se enmarca en el problema de la variación y el

cambio climático que a su vez remite a la cuestión de las relaciones entre el hombre y la Naturaleza. A final de cuentas se pone de manifiesto que más allá de que sea el hombre el causante principal del calentamiento global, y más allá de que se trate de cambio o variación del clima, las alteraciones en el medio ambiente, son reales, profundas y riesgosas y abren una situación de incertidumbre e inseguridad respecto al futuro inmediato y a la viabilidad de nuestros modos de vida.

**La Naturaleza y el Hombre.** Se hace un recuento de las imágenes –no etapas– de la Naturaleza recordando que no nos relacionamos con la Naturaleza sino con una idea de la Naturaleza: no se “dialoga con la naturaleza pura, sino con un determinado estado de la relación entre la naturaleza y la cultura” (Lévy-Strauss, 1972: 39).

**La Naturaleza en la consciencia intuitiva y el saber sensible.** La Naturaleza, está ahí “dada”, un dato preestablecido. Un entorno misterioso y al mismo tiempo proveedor de sustento. La Naturaleza insondable pero comprensible por la experiencia.

**La Naturaleza sagrada.** La sacralización de la Naturaleza supone un inicial conocimiento de su fuerza caprichosa que puede desatarse y castigarnos. La naturaleza se sacraliza porque es afectable, atacable, perdible, lastimable pero también porque es “vengativa” y “capaz de castigar” los actos irreverentes del hombre.

**La Naturaleza como objeto de conocimiento,** que se ofrece a la conquista de la ciencia y la tecnología. Es la imagen de una gallina perpetua ponedora de huevos, la cosificación de la naturaleza bajo la fórmula: si la conozco la puedo comprender, si la comprendo la puedo someter, el predominio del *episteme* sobre el *nôûs*.

**La Naturaleza como algo finito.** Si continuo explotándola a mansalva me la puedo acabar. Es posible que la alteración que provoca el hombre sobre la Naturaleza se salga de control, que la Naturaleza se acabe o que ya no pueda

regenerarse. Aparece una conciencia del deterioro causado por los modos industriales y postindustriales.

**La Naturaleza como responsabilidad del hombre.** Es la entrada en escena de una nueva dimensión moral. La ética nace como responsabilidad del hombre con respecto al hombre. En la Globalidad la ética se expande primero hacia el otro ser humano, luego hacia todas las otras entidades de la Naturaleza. Es el “regreso a la Pachamama”, el surgimiento de la Hipótesis Gaia que considera a nuestro planeta un sistema vivo autorregulable.

Conocer es conocer a la Naturaleza y conocer a la Naturaleza es conocernos a nosotros mismos. La indagación ontológica y la exploración epistémica se desatan en la misma condición de partida no obstante que esos abordajes puedan a los ojos de sus practicantes parecer hostiles.

La madurez de la humanidad supone comprendernos en la Naturaleza. La imagen nuestra en la Naturaleza es la de nosotros en ella y la de su existencia en nosotros.

No se puede filosofar con tecnología y no se puede construir herramientas con filosofía, pero ambos modos del pensar habitan el *Episteme*, es decir son formas del conocer. Es típicamente humano construir herramientas, la técnica es parte de la identidad del hombre. Es absurdo imaginar una humanidad futura sin tecnología. La tarea es concebir un proyecto de tecnología que esté al servicio no sólo de la satisfacción de las necesidades y del confort sino del auto conocimiento humano, es decir de la comprensión del sí mismo, como persona y como humanidad, y de ambos como Naturaleza y de la Naturaleza como Ser.

Se concluye que la intervención humana ha orillado a la Naturaleza y a la humanidad a una crisis que los sitúa juntos a la deriva.

El reencuentro con la Naturaleza supone el reencuentro con el hombre puesto que Hombre y Naturaleza están imbricados en una contraposición – comprensión.

Respecto a la Naturaleza, el conocimiento como comprensión y la comprensión como conocimiento son ilimitados en tanto se conserve el asombro.

Cualquiera sea el futuro de la relación Hombre Naturaleza pasa por la tecnología y supone la imposibilidad de renunciar al conocimiento, a la *episteme*.

Ciencia, ontología y poesía sólo se distinguen como disciplinas pero tienen en común servir para comprender la Naturaleza. De ninguna podemos prescindir.

La Naturaleza tal y como la ha conocido el hombre está amenazada. El calentamiento global, natural y antropogénico es real, comprobable y grave. La actividad humana es causante de la situación catastrófica: agua, tierra y aire presentan contaminación extrema, quizá irreversible.

La quiebra de la Naturaleza es una crisis universal de nuestro horizonte civilizatorio, incluye credos y religiones, ricos y pobres, razas, economías, sistemas políticos, culturas y toda clase de expresión humana. Su resultado es el resquebrajamiento axiológico general de la postmodernidad.

En el capítulo sexto, ***Ética, las reflexiones y los caminos***, se exponen de manera crítica los enfoques sobre el *éthos* humano que desde el punto de vista del vínculo hombre Naturaleza tienen mayor relevancia en la consideración del doctorante. Así pues se presenta un conjunto de ensayos en torno al pensamiento de Aristóteles, Hans Jonas, Karl-Otto Apel, Martín Heidegger, Edgar Morin, Hans Kung y a manera de colofón Kostas Axelos.

Se califica a la nuestra como la generación que descubre la finitud de la Naturaleza. Se plantea que la llamada modernidad comienza a caerse con las grandes guerras del Siglo XX y recibe el tiro de gracia en 1972 con el informe *Los límites del crecimiento*, en el que se advierte que de mantenerse “las tendencias actuales de crecimiento de la población mundial, industrialización, contaminación ambiental, producción de alimentos y agotamiento de los recursos, este planeta alcanzará los límites de su crecimiento en el curso de los próximos cien años”. (Meadows, 1972)

**La Tierra exhausta.** El agotamiento del planeta llega mucho antes de lo vaticinado por Meadows y con él culmina la etapa narcisista de la humanidad. La voluntad, basada en la confianza en los atributos de la razón ya no es más, como lo fue, desde la prehistoria hasta la modernidad, una fuerza inconmensurable capaz de llevar al hombre hasta donde su imaginación concibiera. Y no lo es sino porque la naturaleza, el cosmos incluido, se devela por primera vez al hombre en su real condición: la finitud. Descubrir los límites del planeta que habitamos y los del universo bifurca el destino del hombre. Un camino conduce a la autodestrucción, el otro a la madurez. Trascender el estadio narcisista supone descubrir que solo somos propiamente libres y nosotros en el otro, el *MitDasein* heideggeriano. Ahora el otro es todo lo otro que está en nosotros. Desde el triunfo absoluto de la razón, la ciencia y la tecnología pero también del pensamiento filosófico (la búsqueda ontológica), de la poesía y el religare laico, ocurre el advenimiento de la finitud, la perplejidad ante la contemplación del fin del infinito. En la nueva circunstancia, es decir al declinar la modernidad, el otro es el que salva al hombre, es el tránsito de la primacía ilusoria del Yo al apelativo Tú.

**Aristóteles, la Ética axiológica.** Para Aristóteles la episteme del ethos es la política entendida como el arte o la ciencia de vivir juntos. Con el tiempo la polisemia del término *Éthos*, transformado en ética se ha deslavado y sobresimplificado hasta convertirse en la disciplina que se ocupa del bien. Para los griegos el bien, la belleza y la razón si no comparten identidad tienden intrínsecamente a coincidir con tal fuerza que sus manifestaciones son inseparables: lo bello es bueno y razonable. *Téchne*, *episteme* y *praxis* parecen tender al bien. Aristóteles funda el dualismo o hilomorfismo con base en la consideración de que las esencias o sustancias tienen una doble realidad consistente en la materia y la forma y en que entre ambas hay siempre una relación de causalidad, es decir que toda materia y toda forma son o causa o efecto. Las dicotomías materia-forma y causa-efecto se extienden a la disyunción alma cuerpo y a la de bien y mal.

Para Aristóteles el propósito del hombre es la felicidad considerada el supremo bien y *Frónesis* es el saber práctico que permite reflexionar sobre cómo, en cada momento orientarnos hacia su alcance. “El reflexionar concierne a cosas que nos salen al paso a menudo, que son inciertas, y en las que permanece indeterminado cómo se debe actuar” (Aristóteles, citado por Santiesteban, 2009: 105)

La *Ética Nicomaquea* además de un tratado sobre la virtud, es una presentación sistemática del arte de edificar la morada que habitamos juntos. (Aristóteles, 2003: 10). El fin de la ética es el propio hombre en su ser individual y en su ser social de ahí que ésta se ocupe no del conocer sino del actuar, “el fin de la ciencia política no es el conocimiento sino la acción”. (Aristóteles, 2003: 11).

**Hans Jonas, la Ética de la responsabilidad.** Frente a la desolación que provoca el desastre del mundo físico, en las últimas décadas surgen diversas alternativas ecológicas. De entre ellas sobresale el aporte de Hans Jonas, quien pone el acento en la vulnerabilidad actual de la Naturaleza como producto de la intervención tecnológica y propone una ética de la prudencia fundada en el principio de responsabilidad del hombre cuyo enunciado central hace eco del imperativo categórico. Jonas postula: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la tierra” o bien, “Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida” (Jonas, 2004: 40) La idea fundamental de Jonas es “que la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza, o que la amenaza ha quedado indisolublemente asociada a la promesa” (Jonas, 2004: 15)

**Karl Otto-Apel, la Ética de la comunicación.** Apel no se conforma con que el bien y la razón hubieren tendido a identificarse, digamos a quedarse satisfecho con que el bien es a menudo razonable, busca en cambio, una fundamentación sistemática de la ética en la razón que pueda asumirse en la conflictividad del mundo actual.



En el punto de partida de su planteamiento, que ha elaborado en una colaboración con Habermas no exenta de diferencias, se encuentra un principio de racionalidad: «nadie puede negar que es imposible ponerse de acuerdo mediante argumentos» porque para hacerlo tendría que valerse precisamente de argumentos y ello supone la aceptación de lo que se pretende negar.

Apel propone los procedimientos de la ética de la comunicación o del discurso como una recuperación de la razón a favor del consenso. Si aceptamos que es posible ponernos de acuerdo entonces podemos establecer comunidades de diálogo. La legitimidad de una comunidad de diálogo depende de que estén convocados todos los afectados por los acuerdos y de que se asegure su intervención en la construcción de consenso. Apel se preocupa por incluir en el diálogo y el consenso a dos actores habían sido excluidos, a) las generaciones futuras y b) los pobres y marginados del tercer mundo.

**Martin Heidegger, la Ética del otro comienzo.** Para liberar a la ética del lastre metafísico que la reduce a la sobresimplificación moralista hay que recuperar del sentido originario del término *éthos* (fuente de la palabra ética) la relevancia de la convivencia versus los valores y principios. Heidegger vuelve al *Éthos* de Heráclito y deja la ética, ocupada de los hábitos morales, dentro de los linderos de la metafísica y desde tal retorno abre el camino ontológico puesto que su interés es un nuevo destino del ser. La técnica y el nihilismo definen la ética metafísica en tanto que una ontología postmetafísica mostrará el *Éthos* en la convivencia y en relación al Ser. Cabe asumir que una “ética ontológica” preguntaría por el estar juntos en una morada común. Un juntos que implica, por cierto, tanto al hombre como a todo lo que no lo es incluyendo a la morada misma. ¿Cómo debería vivir el hombre? Es la pregunta por el *Éthos*. (Santiesteban, 2009 a: 27.)

La prudencia, virtud ética por excelencia, se refiere a la elección moral. Si la prudencia despeja la comprensión de lo que aparta del bien y el bien es inefable e indefinible, entonces, los valores, que son definiciones conceptuales o epistémicas, no son el bien. La prudencia es el encuentro con el bien. Pero el encuentro entre el prudente y el bien comprendido es inestable porque el bien no

es demostrable, no es objeto de conocimiento científico. El bien es la verdad prudente que nada tiene que ver con la verdad de la ciencia ni cabe en un enunciado matemático. El bien es lo referido a lo intrínseco del ser humano que siempre puede ser distinto de ahí que nunca ocurra una elección perpetua. El número es idéntico. Ante la pregunta cuánto suman dos más dos se responde siempre y en cualquier circunstancia: cuatro. No hay opción, no hay elección. La verdad matemática «es» la alétheia prudente «puede ser», hay inveteradamente que elegir. La prudencia o frónesis despeja la opacidad que le impide al hombre comprender el bien. (Cfr.Santiesteban, 2009 a: 53).

**Edgar Morin, la Ética de la religación.** Toda ética remite al problema de la conducta humana sea que se refiera al Sujeto, al *Dasein*, al *Otro*, a una comunidad o a una generación. La ética de la religación vuelve al Sujeto, lo muestra en su anclaje biológico y lo proyecta fuera de su individualidad al nosotros. El Sujeto se expande en una expresión trinitaria y holográfica progresivamente incluyente: individuo, sociedad, especie que se articula recursivamente. A diferencia del Sujeto cartesiano el de la religación no se reduce a su voluntad ni a la razón de su conciencia, las contiene y complementa con otras facultades que encuentran sentido en tanto coexisten en la naturaleza y en la sociedad. La religación ética contiene tanto razón como fe y se refiere a impulsos de fraternidad para con el prójimo, la comunidad o la especie, según Morín, y a la vida y la naturaleza agregamos desde la perspectiva de una ética de la prudencia en tanto que “es preciso que volvamos a encontrar la Naturaleza para volver a encontrar nuestra naturaleza” (Morin, 1997a: 421).

**La autoética.** Evita referirse a valores y principios abstractos y toma distancia de las axiologías convencionales. Para Morin, la cuestión ética se refiere en primera instancia a la responsabilidad de cada individuo y se expresa en el imperativo de reconocer y afrontar el problema central de la propia barbarie interior. (Morin, 1997a: 101). Para ello, propone asumir prácticas y actitudes que considera conformantes de la ética de sí y para sí que es también y necesariamente ética de la comprensión y de la cordialidad.

**Hans Küng, la Ética universal.** Es propio de la ética el conflicto, más aún, su tendencia es la aporía. Es inútil postular normas universales, no hay nada tal como leyes morales inmutables al modo de la ciencia. En ello coinciden, según Küng, diversos filósofos como Alastair MacIntyre, Richard Rorty, Michel Foucault y Rudiger Bubner. A pesar de ello, Apel piensa que podemos aspirar a orientaciones susceptibles de someterse al mayor consenso en determinada coyuntura que den por resultado una ética obligante basada en la razón. En tanto que Küng considera que la viabilidad de una ética mundial se basa en el reconocimiento de principios morales en los que todas las religiones coinciden y con base en los cuales es posible sustentar un acuerdo ecuménico incluyente de todas ellas.

Küng sostiene que sólo las religiones ofrecen un incondicional absoluto al ser humano si no desde su autonomía si desde la “superior” teonomía de Dios que puede dotarlo de una fuerza moral propia basada en la fe, más profundamente autónoma que la simple voluntad interior. La ética religiosa tiene en la posmodernidad una nueva oportunidad una vez que se derriba el mito de la pseudoreligión de la razón basada en la idealización de la ciencia, el progreso y la tecnología (cfr. Küng, 2006: 76). La ética ecuménica cuestiona en principio el fracaso del capitalismo como del comunismo, asume la democracia sin avalar los efectos nefastos de la sociedad industrial vinculada a la economía especulativa y agrega la comunión con la naturaleza en la que el budismo hace énfasis.

La de Küng es una ética que alcanza carácter universal por la vía de los sentimientos asumidos en calidad de punto de llegada. Podemos compartir sentimientos cuyo enunciado es la conclusión de la cultura y de la interacción de las culturas al paso del tiempo y en la ocupación de territorios. En tanto que la ética de Apel es universal desde la consideración de que con argumentos razonados nos podemos poner de acuerdo para convivir, para que los que somos distintos podamos coexistir. Se llega a la universalidad a partir de un a priori de racionalidad.

**Kostas Axelos, la Ética problemática o el arrojo prudencial.** La lectura de Axelos limpia la mirada, nos impele a pensar, a la reflexión y a la cautela tanto

como al arrojo, nos impulsa a concluir por cuenta propia. Sabemos que el bien supremo es ilusorio, que la sociedad futura no será muy distinta a la presente, que los hombres somos los mismos y lo seremos igual en el futuro. La perfección social ni llega ni sería bienvenida, no puede serlo una macabra realidad de estatuas. En cuanto a la conducta humana permanecemos idénticos más allá del tiempo, las culturas, la historia, la geografía, las razas, los genes, las edades. Seremos lo que ya somos, lo que vendrá ya está aquí. Siempre hemos querido ser buenos, (lo que sea que eso signifique) y siempre el deseo egoísta nos apresa. Desde la modernidad, cuando irrumpe la ética de la voluntad, queremos ser mejores, y luego de uno y otro intento nos resolvemos en el mismo amasijo de razón y sentimiento. El anhelo de perfeccionamiento moral persiste junto con la repetida suma de bajeza y virtud humanas. Y si cada vez lo peor suele triunfar, permanecen en rescoldo el honor y la nobleza a la espera de un soplo que de nuevo los encienda. Y al cabo ese rescoldo habrá de avivarse. Cada época encuentra el amasijo propio de maldad y bondad con que resuelve el *Éthos* vivo de su tiempo. En el caso de la modernidad, y de manera esquizofrénica en la postmodernidad, el metadiscurso de la tecnología se cuela en cada poro del pensamiento y del comportamiento.

Esperar un mundo mejor es la aspiración de la ética. Pero ese mundo mejor no es el que va a llegar sino el que alcanzamos a construir, cada uno en nuestra vida, luchando por alcanzarlo. No hay mundo mejor de una vez y para siempre porque en la Naturaleza, de la que proviene todo lo que somos -y no seremos nada que no se funde en ella- las permanencias son finitas. El mejor mundo es el que hemos sido capaces de mejorar. Lo mejor es la lucha por lo mejor llegue a donde llegue.

El apartado séptimo se dedica al planteamiento de **Conclusiones y reflexiones desde el ámbito local de Cuernavaca**, considerando que, la debacle occidental es un doble fracaso, el de la vida de confort basada en la tecnología, la productividad intensiva y el libre mercado y el de la esperanza de alcanzarla desde la condición llamada subdesarrollo. Se advierte que el ideal de la modernidad se

colapsó antes de aprehenderlo. A decir verdad, siempre fue inalcanzable en los países periféricos. Lo que, a partir del Informe Bruntland, *Nuestro Futuro Común* (1987) se agrega es que tampoco las sociedades del primer mundo, el corazón occidental, eran viables en la medida en que las maneras de producir de consumir y desechar que las sostienen conducían al callejón sin salida de una quiebra ambiental planetaria que afecta no sólo a todas las comunidades humanas sino al conjunto de las formas de vida actuales.

La viabilidad de nuevas aperturas se relaciona con la comprensión de la complejidad que articula entre sí y sucesivamente las dimensiones ambientales y sociales en el plano de la organización de cada localidad en el ámbito de las entidades nacionales y en el conjunto de las relaciones planetarias.

La modernidad nos ha dado como individuos la idea de libertad, improbable, y la frustración de no alcanzarla, la idealización de la opulencia inaccesible y la ilusión de que para poseerla basta la voluntad personal, sueños de opio. Insostenibles. La modernidad y su versión esquizofrénica, la postmodernidad condujo a una crisis planetaria de la Naturaleza y la humanidad. ¿Qué hacer? Actuar pensando, pensar actuando. Es decir comprendernos y aprehendernos sin dicotomías en el mundo, remontar el camino, aceptar que otro comienzo es la aspiración aunque sea inalcanzable porque ese remontar es en sí la existencia descubierta. Y volver porque quedarse en el azoro, el asombro y la angustia de aceptar que nada hay a nuestro alcance para fundar el nuevo comienzo es quedarse en el pasmo o encerrarse en una mística solipsista. No hay posibilidad de un “borrón y cuenta nueva”, y sin embargo, hay que volver al mundo, a su ruido, su habladería y dejar que el *Éthos* originario, se muestre, nos guiñe el ojo que no tiene. Un *Éthos* convivencial, con todo y su segura carga metafísica está en la agenda de la acción pero también lo está encarar el destrozado de un mundo resquebrajado.

Un *Éthos* recomenzado supone alcanzar un nuevo nosotros, más amplio, cósmico tal vez, un nosotros al mismo tiempo racional y sentimental, apasionado y lógico. No es una cuestión que dependa de los caprichos de alguna voluntad brillante o que pueda surgir de la ocurrencia de “inteligencias superiores”. Ninguna

robinsonada tecnológica puede ser tomada en serio. Una transformación existencial, ese nuevo *Éthos* que supere los modos de producción y consumo basados en el dispendio, el exceso y la degradación progresiva de la Naturaleza, como cualquier otro, se sostiene de manera concomitante y complementaria tanto en una reflexión moral como en una condición tecnológica, en un modo de obtener los recursos de energía necesarios para producir y reproducir la viabilidad de nuestra especie. Reflexión moral y reinención tecnológica tendrán que desplegarse en un bucle dialógico, recursivo e interactivo.

## 1. Introducción y planteamiento de la cuestión de estudio

En este primer capítulo se delimita el campo de la investigación a partir de la contextualización histórica del tema. Contiene cuatro partes: un conjunto de reflexiones sobre cómo ha ocurrido el devenir del vínculo hombre naturaleza; el planteamiento del problema; las hipótesis de trabajo y una declaración metodológica.

### 1.1. Reflexión preliminar

Cuanto más posee el hombre a la naturaleza más lo posee ésta.

Edgar Morin, *La vida de la vida* (1977b: 94)

Esta investigación trata sobre la relación del hombre con la Naturaleza y su propósito consiste en encontrar elementos filosóficos que permitan introducir prudencia en esa relación que es de suyo compleja, abundante en conflictos y caracterizada por articulaciones y equilibrios siempre pasajeros. Es así porque la nuestra es una especie de comportamiento ambiguo y contradictorio y debido a que la naturaleza se compone tanto de cambio como de permanencia. Blas Pascal consideraba que somos una rara suma de cualidades, una conformación de atributos opuestos, una quimera, que lo hace decir: “¡Qué novedad, qué monstruo, qué caos, que motivo de contradicción, qué prodigio! ¡Juez de todas las cosas, imbécil gusano de la tierra, depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y de error, gloria y oprobio del universo!” (Pascal, 1989: 302).

El hombre, desde esa insalvable ambivalencia, interactúa en, con y contra la Naturaleza. El concepto heraclitano de *pólemos*<sup>1</sup> priva en la alternancia de los encuentros y desencuentros entre la especie humana consigo misma y con la *Physis*. La civilización aparece como resultado de la polémica que opone lo

---

<sup>1</sup> Para Heráclito, «Pólemos es el padre de todas las cosas y el rey de todas, y a unos los revela dioses, a los otros hombres, a los unos los hace libres a los otros esclavos», (Mondolfo, 1976: Fragmento 53). La preponderancia de lo polémico se refiere a la primacía en la naturaleza de las confrontaciones, el conflicto y la incertidumbre.

humano a lo natural en una dialéctica que los suma y los separa. En el arranque de su historia social el ser humano se quiere deslindar de la , escapar de su sometimiento, sobreponerse a la energía de los elementos y fuerzas que lo sojuzgan. Negar nuestra pertenencia a la es un impulso primario inevitable, es la rebelión contra un poder que no se comprende pero se percibe de proporciones inconmensurables. El ingenio y la decisión de encarar ese poder son comportamientos humanos asociados a la racionalidad, una de las características de nuestra especie denominada por Aristóteles con cierta parcialidad *zoon logon echon*, y que es en principio un atributo riesgoso que tanto abre el camino para superar la condición animal como crea las condiciones para alterar irreversiblemente la vida.

Para Horkheimer y Adorno el pensamiento mismo surgió en el curso de esa rebelión (1969: 129). El primer impulso de confrontación del hombre en contra de la ocurre bajo el acoso del miedo. Se vale de su inteligencia para fabricar herramientas, *techne*, y de la intuición, *noûs*, para crear mitos y religiones protectoras que son formas originarias de pensamiento. Sin caer en la ilusoria idealización volitiva<sup>2</sup> del individuo, que se olvida de que el hombre no elige sino que es elegido, la libertad, entendida como la posibilidad y anhelo de cumplir un destino en juego de autonomía y heteronomía, llegar a ser lo que uno es potencialmente, dirá Spinoza (Fromm, 1963: 36), es una ambición que define el perfil identitario del hombre. El empeño por la libertad se emprende en primer lugar en relación y contra el predominio de la Naturaleza en un ámbito en que la dimensión divina y el auxilio de los dioses se encuentra en el primer plano de la vida humana, es el tiempo de la ofrenda. (Pannikar, 1996: 162). El pensamiento en ese estadio humano es más intuición que cálculo. Desde entonces se despliega la lucha del hombre contra el hombre, que en contrapartida de la violencia que le acompaña, provocará el surgimiento de la idea de justicia, -instrumento del

---

<sup>2</sup> Tengo en cuenta que la libertad, desde una tradición heideggeriana, lejos de constituir un cuestión individual, tiene sentido sólo desde el *MitDasein*: “se puede comprender mejor la ‘libertad en un sentido superior’ de la que hablaron los homéridas, si el sujeto no es sino la intrincación con el otro, donde el responder es norma y se es por tanto responsable, la libertad en tanto que asunción del destino, de la determinación, es la del sujeto definida como intrincación”. (Tamayo, 2001: 42).



vencido- y de ahí el interés por el bien, la convivencia y la piedad, que establecen restricciones morales al poder del vencedor. La segunda libertad del hombre es la que lo libera del hombre mismo<sup>3</sup> y de la tiranía de Dios, la que permite superar la esclavitud, la servidumbre y la explotación asalariada así como el fanatismo religioso. Es una lucha que aún continúa, una lucha por elevar la escala de la reflexión humana y llevar a la antigua religión a un religare<sup>4</sup> universal. La tercera libertad está en construcción, es la que se libra contra el lado pernicioso de la tecnología y las racionalizaciones de la razón unidimensional que se muestran en el siglo XX como aguijón envenenado y es simultáneamente la conclusión de que la única libertad es la que construimos junto con los otros, la libertad que no es de uno sino de todos<sup>5</sup>. Si esa libertad es realmente factible lo es porque el proyecto no es destruir o eliminar la tecnología sino civilizarla -para nosotros, el ludismo es inviable. Es una lucha de emancipación en contra de la expresión opresiva de nuestra propia obra, contra el empleo desmesurado de los medios, las herramientas, los instrumentos con que vencimos a la Naturaleza y que ahora nos tienen sometidos a su reinado: el reino de la razón hipertrofiada, el reino de las cosas sobre el ser humano y de las cosas del ser humano sobre la Naturaleza, el reino de la opulencia (de unos cuantos) y el desperdicio indestructible, que ha tendido sobre nuestro tiempo el ambivalente manto del petróleo y nos sume en las tinieblas de la razón vana, despoetizada y destructiva: una *téchne* que contradice

---

<sup>3</sup> De acuerdo con Louis Dumont la posibilidad de la libertad está asociada a quienes se independizan de su condición holística para entrar en la sociedad jerárquica. Los renunciantes de la India, que por propia voluntad se separan de las protecciones y obligaciones que someten a las castas y los liberados de las Leyes de Pobres (*Poor Laws*) de Inglaterra que obligaban a los pobres a mantenerse arraigados en sus comunidades para recibir la protección del Estado, son propiamente los primeros hombres libres. “Como ideología destaca en el individualismo moderno la distinción absoluta entre el sujeto y el objeto, la disociación de los valores de las cosas y las ideas, y la primacía de la relación entre el ser humano y las cosas que contraste con el valor que el modelo holista atribuye a las relaciones entre seres humanos. Mientras que en el modelo holista el individuo es una mera entidad empírica subsumida en la totalidad social trascendente, en la modernidad el individuo, sujeto del artificialismo moderno, es dotado de valor absoluto como ser racional y libre. Las cosas sociales, los individuos y sus posiciones, son en sí mismos al no parecer estar situados ni constreñidos por principio externo alguno”. (Stolcke, 2001) Disponible en <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012001000200001>. [Fecha de consulta: 10/02/2012]

<sup>4</sup> Religar, término que para algunos está en la etimología de la palabra religión, es una noción central del pensamiento complejo, que se refiere a lo que vincula y unifica, a lo que junta, reúne y relaciona en oposición y complemento a lo que diaboliza, es decir, lo que fragmenta, separa y desintegra. (Véase *supra* el apartado sobre el Pensamiento de la Complejidad)

<sup>5</sup> Luis Tamayo, 2012, *La libertad en la era digital*, en prensa.

simultáneamente a *zôê* y a *thanathos* y que a ambas, muerte y vida, degrada corrompiendo el ciclo renovador de sus sucesiones.

Pero, ¿es posible civilizar la tecnología? Hay perspectivas ontológicas (Heidegger) o laicas de origen y confrontación religiosas (Ivan Illich) o por completo religiosas (misticismo cristiano o buddhismo) que lo consideran inviable, inútil o intrascendente en tanto que en la perspectiva del Pensamiento Complejo de Edgar Morin civilizar la sociedad hipertecnologizada sin renunciar a la tecnología es la tarea de nuestro tiempo. Jonas, por su parte, desconfiando totalmente de la tecnología, encuentra que es posible asumir una ética de la responsabilidad destinada a salvar al unísono al hombre y a la Naturaleza. En la cuestión de la tecnología, la apreciación sobre su utilidad o nocividad es cambiante. En relación con el caso del petróleo, por ejemplo, está la reflexión de que su uso intensivo y generalizado, a la postre de consecuencias lúgubres, ha sido una fuente de bienestar material para la humanidad. El petróleo que tuvo un ascenso civilizatorio en el siglo XX se convierte muy pronto en un vector de barbarie. La posición que confía en humanizar-naturalizar la tecnología desde la recuperación de la razón prudente habría de considerar las lecciones del petróleo para arribar a esquemas más armoniosos sabiendo, no obstante, que toda armonía es pasajera.

Asumimos la prudencia y la medida como el camino de una libertad en la que atan su destino Naturaleza y humanidad. Para que la libertad no desfallezca en la arrogancia de un solo hombre, el individuo voluntarioso; en la idealización de una clase (proletariado o burguesía); en la sacralización de una dimensión social (economía, mercado especulativo) y se degrade en barbarie tiene que buscarse y ejercerse en relación con los alcances humanos de esas dos dimensiones asociadas en la consecución de un comportamiento humilde. La Naturaleza como *Oikos*, sagrada pero cognoscible y gestionada con miras sustentables, y el hombre como humanidad humilde. Las fuerzas que diabolizan y religan el camino de la Naturaleza y el de los hombres permanecen más allá de la historia y las culturas, cada generación tiene la tarea de encontrar su manera

propia de convivir, un estilo de equilibrio. No existe una solución ética para siempre, persiste un *ethos* complejo cuya comprensión es en el fondo ontológica.

#### Conciencia de la desmesura

¿Cómo llegamos a cobrar conciencia del exceso humano respecto a la Naturaleza? Esa comprensión está asociada al derrotero de la razón y la tecnología y de la manera como desde el transcurso de ese derrotero entendemos la Naturaleza.

Así, la idea de un cosmos vivo y espiritual, dominante en la antigüedad y heredada al cristianismo por la filosofía de Aristóteles a través de los maestros hispanoárabes como Averroes, declina a partir de la Edad Media a causa del impacto de las investigaciones de Copérnico, Galileo, Descartes, Bacon y Newton. El mundo a partir de entonces se concibe como una máquina. (Capra, 1998: 39).

El Romanticismo regresa a la contemplación de la Naturaleza y la idealiza, pone en jaque a la Ilustración y cuestiona con ironía y fiereza sus valores típicos. Pero, estrictamente, ese movimiento, más estético y literario que filosófico, no dudó del proyecto de la razón, es decir no cuestionó la vía del progreso aunque repelaba de sus resultados mundanos y de la hipocresía moral que lo acompaña. Idealizadas prendas de virtud como la voluntad, el autodomínio, la sobriedad mental y la vigilancia moral, fueron sacudidas en las obras de los románticos. Blake, por ejemplo, escribió: “Aquellos que refrenan su deseo lo hacen porque éste es bastante débil como para ser refrenado”, (Hauser, 1998:180). Y Goethe llegó incluso a confrontar a la ciencia establecida; publicó en 1810 *Zur Farbenlehre* (Sobre el aprendizaje de los colores) en contraposición con la teoría del color basada en la descomposición de la luz que había descubierto Newton hacia 1666 concluyendo que los colores no existen, en tanto que el poeta los explica en función del estado de ánimo que cada color induce en la persona que los contempla considerando que la percepción del ojo es subjetiva. Newton se ocupa del origen físico de los colores y los indaga mediante el experimento, Goethe, con base en la experiencia, se pregunta cómo existen y cuáles son sus efectos

estéticos y anímicos. Entonces comprendemos mucho mejor la frase última que se atribuye a Goethe en su lecho de muerte: *Mehr licht!*, ¡más luz!

Con todo, fue hasta el Siglo XX cuando la humanidad comienza a cobrar conciencia de las consecuencias destructivas del racionalismo y su hipertrofia tecnicista y llega a percatarse de la desmesura en que ha caído la sociedad hipertecnificada.<sup>6</sup> Hasta entonces el hombre moderno o se sintió satisfecho con las instituciones e ideales éticos y materiales de su sociedad o confiado en que estas podrían perfeccionarse mediante reformas o incluso revoluciones como es el caso del Materialismo Histórico. El éxito de la tecnología, en la que el *modus vivendi* occidental se ha sustentado, tanto en el mundo capitalista como en el extinto bloque soviético, parecía contundente y se confiaba en que la solución de los problemas elementales y persistentes de la humanidad como el hambre y la pobreza, estaba ya al alcance de la mano. Todas las corrientes humanistas se resienten cuando esa confianza flaquea. Fromm, por ejemplo, al término de la II Guerra Mundial recordaba que hasta entonces un espíritu de orgullo había caracterizado a la cultura de occidente y remite ese orgullo al uso de la razón para dominar a la Naturaleza (Fromm, 1963: 15). El clima depresivo de la posguerra y la amenaza de una nueva conflagración de alcances destructivos mundiales, generaliza la puesta en duda del modelo industrial de sociedad.

La desmesura es un sino amenazante del vínculo del hombre con la Naturaleza, que no sólo en la tradición occidental tiene resonancias de tragedia. Conviven y se confrontan las fuerzas de lo instintivo con las de la racionalidad, las energías que religan con las que diabolizan. Frágil, con más frecuencia presa que predador, el hombre nace temeroso de la Naturaleza y sometido a su poderío. Su inédita inteligencia lo empuja a rebelarse. Valiéndose de su ingenio, crea herramientas y técnicas, batalla, y al final, cuando gana la partida, descubre que

---

<sup>6</sup> Respecto a la decepción por la técnica y el esclarecimiento de sus consecuencias nefastas hay dos textos fundamentales de Martín Heidegger: *Construir, habitar, pensar [Bauen, Wohnen, Denken]* (1951) conferencia pronunciada en el marco de la Segunda Reunión de Darmstadt, publicada en *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen, 1954. Y *La pregunta por la técnica [Die Frage nach der Technik]* conferencia de 1953 pronunciada en la Academia Bávara de las Bellas Artes, publicada en *Vorträge und Aufsätze*. Vid [http://www.heideggeriana.com.ar/bibliografia/obras\\_heidegger\\_crono.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/bibliografia/obras_heidegger_crono.htm) [Consultado el 18.10.210].

su triunfo es también su perdición. Es un juego de sojuzgamientos mutuos hombre-naturaleza que comienza con el dominio del fuego:

Todo comienza por un amansamiento, una domesticación y un primer sojuzgamiento: el homínido aprende a mantener, es decir, a regular el fuego, después a hacerlo nacer. El fuego sirve para proteger, alumbrar, asar, cocer, después para fraguar: está sojuzgado” (Morin,1997a: 280).

Unos cuantos milenios después el hombre ha sojuzgado por completo a la Naturaleza. Pero la conclusión de que vencer a la Naturaleza y tratarla como botín de guerra es abatirnos a nosotros mismos, aparece clara sólo en el momento en que la afectación se muestra evidente ante los ojos y el corazón del hombre. La imagen de la Naturaleza es ahora la de una víctima atacada con alevosía que se encuentra carente de derechos y abogados defensores. Ahora nos queda claro que la oposición del hombre contra la Naturaleza es una locura suicida y ecocida, porque enfoca su destructividad hacia su propia descendencia y a la casa, el *Oikos* que el constituye y habita. (Tamayo, 2010: 45).

Es una demencia que irónicamente se funda en la razón y en la tecnología que es su reducción instrumental. Cuando la razón pierde su autonomía, su vuelo de pensamiento libre, y se supedita a fines particulares se convierte en un mero instrumento. Es, dice Horkheimer (2007: 31) “como si el pensar mismo se hubiese reducido al nivel de los procesos industriales”. La emancipación – aparente- del hombre respecto a las fuerzas naturales llevada al extremo actual las conduce al desfallecimiento del mundo y a su esclavización.

¿Y cuál es el origen de esa locura? Todo comenzó cuando Occidente idealizó a la razón. Veamos, la apuesta occidental por la razón, de origen aristotélico se retoma con Santo Tomás y florece en el renacimiento donde el arte y la técnica son indistinguibles y sirven en paralelo para contemplar la Naturaleza como obra de arte divina y como objeto de sometimiento; prosigue con el Racionalismo, La Ilustración y el Enciclopedismo, cuando se defenestra a Dios por primera vez; y alcanza una de sus máximas cumbres con la Revolución Industrial, etapa en la que la Naturaleza se reduce a recurso al servicio de la satisfacción de

las necesidades y ambiciones humanas. La quiebra del humanismo, el mejor rostro de la razón, vislumbrada en la obra del Marqués de Sade, el gran libertino del Siglo XVIII, (Sade, 2008) y anticipada por Nietzsche (2002),<sup>7</sup> se declara al término de la Segunda Guerra Mundial al constatarse que la razón y la ciencia, tomadas por asalto por la tecnología y la industria militar, condujeron a una nueva barbarie que pone al planeta mismo en una crisis ambiental extrema y a trazar una circunstancia donde priva la desolación y la muerte. Fromm advierte la angustia del hombre en el tenso clima de la posguerra y si bien se propone, mediante el psicoanálisis, encontrar su cura, lo hace aún desde la perspectiva humanista cuya gran falla es concebir al hombre escindido de la Naturaleza. Será Lacan quien, desde una lectura radical de Freud y recuperando a través del surrealismo la crítica romántica, haga patente que la voluntad racional tiene mucho de ilusorio.

#### De regreso a la Naturaleza

En el ámbito de la filosofía contemporánea –y en total contraposición con ella- una puerta de entrada al camino de conciliación con la Naturaleza la abrió Heidegger con la publicación de *El ser y el tiempo*. (Heidegger, 1988). Remontándose a Parménides y su célebre *Poema ontológico*, retorna el hombre al ser con la postulación del concepto de *Dasein*, el ser-ahí, en el que el hombre se concibe fundido en la Naturaleza. De ahí que se sostenga que la ecología bien entendida se funda en Heidegger.<sup>8</sup> Pese a que establece esos cimientos para el pensar ecológico, Heidegger no define de manera explícita una ética de la Naturaleza o una ética ambiental, como ahora se le conoce, ni mucho menos una “ética heideggeriana” ni presentó en foro alguno una sistematización de sus ideas al respecto. No lo hizo según Santiesteban porque lo que en realidad importaba a Heidegger era confrontar la metafísica “devastación del ente” y porque para

---

<sup>7</sup> Nietzsche, como Sade se enfrenta con la imagen idealizada del bien y la moral convencionales. Como es sabido, sus aforismos cuestionan la hipocresía burguesa, clase social que considera dominada por la “moralina”. Desde el punto de vista de nuestra investigación, el interés en Nietzsche radica en que él abre una nueva ventana de observación al estudio de la conducta humana, a través de la cual hemos aprendido que, la comprensión de lo moral nos exige ir más allá de la moral. Pasado el Siglo XX, la crítica de Nietzsche está implícita en nuestra cultura. Lo está en este escrito.

<sup>8</sup> Planteamiento de Luis Tamayo en el Seminario de Ecosofía impartido en el Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos a partir del año 2001. Cfr, Tamayo, 2010.

hacerlo consideraba un obstáculo la fragmentación de la ontología en especialidades y no por menospreciar la cuestión. (Santiesteban, 2009b: 237).

### ¿Ética ontológica y práctica?

Si para Heidegger la praxis no se agota en el actuar y el actuar debe convalecer del cálculo del control y de la manipulación, (Santiesteban, 2009b: 236) entonces requerimos de armar al pensamiento de facultades más profundas y nutrir la acción de sabiduría. Es decir que para enfrentar la quiebra ecológica, que es la quiebra de la tecnología, que es la quiebra de la economía del petróleo, la sociedad y las personas tendríamos que dotarnos de un fundamento ético incontrovertible simultáneamente ontológico y práctico. Una ética de la responsabilidad, la convivencia y la religación más allá de toda chatura axiológica, es decir, una ética de la complejidad se avizora plausible.

### *Frónesis* o prudencia

Sobre la base de una lectura crítica de algunos de los conceptos de ética más influyentes –de Aristóteles a Morin- en la tesis se propone localizar un sendero en ese sentido, un sendero tan sólo, alguna pista. Se asume que es preciso encontrar un nuevo pensamiento y un nuevo modo de acción y se sospecha que la idea, olvidada y desvirtuada, que se expresa en la noción griega de *Frónesis* (Xolocotzi, 2009) se ofrece como una opción que pareciera permitir, desde un horizonte simultáneamente ontológico y práctico, la suma de las dimensiones del hacer y del pensar en y con la Naturaleza. *Frónesis* es para Aristóteles una de las virtudes intelectuales (Aristóteles: 2003), en ella se conjugan sabiduría intelectual y espiritual con creatividad práctica. Para Heidegger, *Frónesis* incluye pensamiento y praxis en una fusión de tipo cinta de Möbius. Traducido al latín como *Prudentia*, o Prudencia en español, se redujo con el paso del tiempo a la capacidad de tomar decisiones sensatas. Ya en el Siglo XVII la prudencia que aconseja Gracián (2007: 215) es una mezcla de astucia y cautela: “si no puedes vestirme de león vístete de zorra”. Y en el uso coloquial moderno se ha terminado por entender el término como simple precaución. La tesis que postulo se propone indagar y reflexionar si

es posible para el hombre concreto, específico de nuestro tiempo, recuperar un *Éthos* prudencial.

## 1.2. Planteamiento del problema

Se pretende pensar la manera como nos relacionamos con la Naturaleza considerando la inversión de las relaciones de dominio hombre-naturaleza que ocurre a partir del Siglo XX. Una suerte de historia del Sujeto y su *Éthos* asumiendo o confrontando el mundo natural será necesario emprender. Esa es también la historia de las consecuencias de la razón sobredimensionada.

Nuestra civilización ha intervenido la Naturaleza al extremo de producir alteraciones de los sistemas de vida a escala planetaria. Ninguna comunidad escapa a sus consecuencias pero cada una tiene responsabilidades y afectaciones distintas. Obtener elementos que permitan comprender las circunstancias y el modo como ocurre dicha intervención y encontrar orientaciones para la acción son tareas de esta tesis. Son circunstancias, al mismo tiempo mundiales y locales, cuya comprensión supone entender que participamos de una condición planetaria de interconexiones multidimensionales, dominada por la amenaza de un desenlace catastrófico, acerca de la cual se ha tomado progresivamente conciencia. Sentir las señales de que una catástrofe ambiental es posible no quiere decir que deba asumirse que su ocurrencia es un hecho fatal ni que la reacción se limite a una condena moral o práctica de tal o cual sociedad, economía o nación en particular. Se trata de pensar la amenaza en sus orígenes y consecuencias ontológicas y prácticas más allá de la defensa o cuestionamiento de un modo de producción o de consumo específicos.

En fecha relativamente reciente Karl Otto Apel (1989: 23), para quien la crisis ambiental y la amenaza de una conflagración nuclear mundial que implican a la humanidad en su conjunto y a la totalidad de la Tierra, define una nueva circunstancia en la que por primera vez la humanidad requiere una ética de mayor alcance capaz de incluir a los pueblos de todas las naciones. Esa Macroética, como la llama Apel es, en su opinión, la condición básica indispensable no



únicamente para conjurar la catástrofe ambiental sino para abrir caminos que nos alejen del callejón sin salida de un retorno a la barbarie.

De siempre en los caminos que vienen de las tradiciones religiosas, encontramos propuestas de enorme profundidad. Entre ellas tenemos la de Hans Küng encaminada a construir con base en principios ecuménicos compartidos por todas las religiones, una ética universal desde el encuentro de las religiones y el pensamiento no religioso (Küng, 2006); cercana a nosotros está la postulada por Leonardo Boff que pugna por un acuerdo moral desde la perspectiva del sur (Boff, 2001); la de Raymond Panikkar que desde la suma teológica de budhismo y cristianismo abre la puerta a una ética cósmica (Panikkar, 1996); y la que presenta Alfonso Reyes, laica y sencilla basada en principios humanos elementales (Reyes, 2004). En nuestra perspectiva los aportes de las tradiciones religiosas tanto como las que provienen de la ontología, de la ilustración en sus vertientes ya sea capitalista o marxista son susceptibles de confluir en el pensamiento de la complejidad estructurado por Edgar Morin.

#### Algunos hitos históricos

La organización moral de la sociedad y por tanto las normas o regulaciones de la conducta individual se diseminaron en el nicho de las religiones y sus principios se concibieron y expresaron por grandes pensadores en las culturas de la antigüedad. Confucio, Lao Tse, Pitágoras, Zoroastro, Hammurabi, Salomón en una primera oleada originaria y fundante hace “apenas” unos 2500 años. Luego, Sócrates, Platón y Aristóteles expresan las alturas morales que su civilización alcanzó. Existen indicios que nos permiten pensar que Quetzalcóatl, cuyos orígenes probablemente se remontan a la antigüedad olmeca, cumplió en la región de Mesoamérica un papel equivalente. (Martínez Ruiz, 2010 y Portilla, 2009:21-23). Jesús y Buda, cada uno en su mundo y a su modo, la transformaron en práctica sistemática y masiva.

En el Siglo XVIII Kant se propone elaborar una ética de alcance universal con base en la razón práctica –o voluntad- centrada en la confianza en la capacidad

del hombre para resolver sus propios problemas: escribe *Crítica de la razón práctica* (Kant, 2007) y *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Kant, 1963). Con sus obras, Kant establece los fundamentos de la ética humanista cuya tradición si bien se prolonga hasta nuestros días, ha sido cuestionada con energía de manera explícita por Nietzsche (Nietzsche, 2000) y, sin mencionarla por su nombre, por Heidegger, aún cuando éste encuentre en Kant los fundamentos ocultos de su ontología del *Dasein*, (Heidegger, 1992). Para Heidegger la ética humanista se funda en la escisión cartesiana del hombre que piensa respecto de la cosa pensada o res extensa a partir de la cual la Naturaleza cobra la apariencia de algo ajeno y distinto que en su lejanía se considera objeto de apropiación y explotación, una cantera de recursos a la disposición de la voluntad del hombre, un simple almacén de donde echar mano para satisfacer los deseos humanos.

En el siglo XIX Carlos Marx (1973) pone el acento en el problema de la praxis, hace caso omiso del Kant de la razón práctica aferrándose a la razón pura, conserva la dialéctica hegeliana –aunque invertida- y se confronta con Adam Smith, el economista burgués por excelencia. Pero Smith además de ser el padre de la economía clásica es un gran moralista que publica en 1759 *Theory of moral sentiments, Teoría de los sentimientos morales*, (Smith, 2004). La crítica marxista de Smith es implacable y minuciosa en lo que hace a la economía pero inexistente en cuanto a su obra moral. Aún cuando Mondolfo (1964) o Sánchez Vázquez, entre otros, consideran acertadamente que el marxismo es un humanismo y ello supone una moral, la moral revolucionaria que aspira a construir el hombre nuevo no puede considerarse, en rigor teórico, como una ética marxista equiparable por ejemplo a la teoría de la plusvalía. En todo caso, para Jonas (2004), Marx plantea una ética del futuro que habrá de advenir una vez que se instaure el comunismo. Desarrollos teóricos posteriores a Marx se consagraron a la fundamentación de una ética materialista. Como ejemplo Ernst Bloch (1990) y Karel Kosik (1967). Sin embargo, estrictamente, no hubo ni habrá una ética marxista en tanto que postula la dictadura del proletariado y toda dictadura va en sentido contrario de la eticidad más allá de su propósito o fin último por noble que este pudiera ser. Aún en el terreno de lo simplemente axiológico, una ética de pretensión universal -¿es

posible una moral universal?- es incompatible con el materialismo histórico, al menos en los términos en que Marx lo expuso. Recuérdese que la primera e inexcusable condición de una Ética Mundial es que no se supedita a ninguna religión, economía o ideología. (Küng, 2006) La orfandad ética del marxismo condujo a la aberración del socialismo real, el drama de un sistema social que a nombre de la igualdad cometió las mayores injusticias. Sin embargo, la obra de Marx inspiró durante el Siglo XX una idea de socialismo que aparecía como la concreción del ideal ético en lo que hace a la justicia social y a la libertad. Su filosofía de la praxis, como la nombró Sánchez Vázquez, es el fundamento de las más trascendentes transformaciones sociales del Siglo XX y más allá del fraude de los socialismos reales, su crítica de la economía capitalista es vigente en sus aspectos esenciales, como el concepto de explotación del hombre por el hombre y el análisis del fetichismo de la mercancía (Marx, 1973). Su falla insalvable es sin embargo, su apuesta por la tecnología.

### 1.3. Hipótesis de trabajo

La ética nos importa como orientación de la convivencia no en tanto que colección de preceptos; como la fundamentación de la capacidad humana de coexistencia entre las personas y en la Naturaleza, menos que para promover determinados valores; nos interesa más porque es un camino que por ser una disciplina, como vocación antes que como voluntad, como posibilidad de templarnos para cumplir la potencialidad humana, nunca como técnica de superación personal. En otras palabras, la ética normativa no está en la inspiración de nuestros motivos y si de ella tenemos que ocuparnos en algún grado es porque representa un obstáculo epistemológico al modo como la opinión lo es para la ciencia (según Bachelard) y el método científico lo es para la ontología. Cuando la ética se ocupa de inculcar valores se degrada en receta, en repetición de un discurso memorizado y en defensa de un *statu quo*: lo instituido la somete. Nos importa la ética que sirve para pensar y actuar con rectitud respecto al hombre, la sociedad y la Naturaleza, la ética de la prudencia que se mantiene en la unidad de pensamiento y praxis. Y por eso volvemos a la ontología que nos remite a la primacía del ser sin menoscabo del deber ser.

¿Es posible una ética que no deje de pensar y que conjugue principios universales compartidos planetariamente en torno a modos de convivencia que acepten la diversidad del bien y la verdad como *alétheia* antes que veritas, una ética que sea simultáneamente solidaria con el hombre y la Naturaleza y que asuma un compromiso con la acción práctica encaminada a la justicia y la igualdad sin menoscabo de la libertad y el bienestar? ¿O quizá el error consiste en pretender una sola ética ideal, universal válida para todos los hombres de una vez y para siempre?

- ¿Es posible un *ethos* de la convivencia, una ética de solidaridad tanto con el hombre como con la naturaleza y comprometida con la praxis de la justicia y la igualdad sin menoscabo de la libertad y el bienestar de las personas?
- La escisión del hombre con respecto a la Naturaleza –ilusoria y artificial, pero al mismo tiempo real y material- genera en la vida cotidiana de las personas opacidad, olvido, deterioro e incomprensión de los sistemas ecológicos en que participa. La prudencia como ética de la convivencia puede nutrir la praxis que descorra ese velo de olvido y produzca una condición de *alétheia*.
- Comprender la mutua influencia de la sociedad y el medio, es decir comprender la complejidad de sus relaciones recursivas puede ser la base apropiada para trazar un proyecto de vida sustentable en las condiciones reales de una comunidad local.

#### 1.4. Escapar del Minotauro, declaración metodológica

La idea [de duda absoluta] procede de Descartes, pero pese a exaltar y recomendar la duda no hizo de ella más que un uso parcial y desplazado. Erigía dudas ridículas, dudaba de su propia existencia y más bien se ocupaba en alambicar los sofismas de los antiguos que en buscar verdades útiles.

Probablemente asumir con el pensamiento complejo que la recursividad es un proceder generalizado de la vida y el universo, suponga una dificultad de comprensión de la pregunta por el *ser* al situar la investigación en un horizonte epistémico antes que ontológico. Y puede ser que ello parta de una sesgada lectura ontológica. Probablemente el estilo verbal de un filósofo como Heidegger oculte un modo *sui generis* de valerse, reinventándolas, de categorías propias del pensador de Königsberg para fundar a su modo y estilo deslumbrantes una nueva ontología más allá de la metafísica. Pero probablemente estos sesgos personales nos permitan salir de las delimitaciones y topologías que los autores establecen para sus propias obras y sea por esta vía como podamos entrar en sus laberintos y escapar, pues es sabido que para sobrevivir a la estimulante visita al Minotauro hay que pedirle un hilo a Ariadna. Así, Fourier encara a Descartes y duda de la manera cartesiana de dudar. Cierta aproximación a pensadores de alta catadura como Kant, Heidegger o Lacan, evade la navegación incauta en sus sistemas disertivos y lo hace con el fin de no perdernos en su inmersión y ser capaces de participar en sus miras sin ingenuidad y desde la captura de sus fragmentos deslumbrantes.<sup>9</sup> En todo caso hay que proveernos, al atravesar por los parajes de tales fragmentos, de una cuerda para atarnos antes de escuchar la seducción de

---

<sup>9</sup> Al leer como lo sugiero, pienso en la manera como escriben desde la marginalidad de lo establecido autores del tipo de Nietzsche, despreciado por los académicos formales a causa de su predilección por exponer sus ideas en párrafos más parecidos a la sentencia y el aforismo que a la exposición aristotélica, y en Lichtenberg, genio del pensamiento fulmíneo, o en Roland Barthes quien decía “me gusta escribir fragmentos, es decir trozos de discursos muy discontinuos. Esto, en primer lugar por una reacción táctica contra el género disertivo, el género de la disertación, este modelo de escritura que viene, por supuesto, de la cultura escolar y contra el cual pienso que siempre es bueno reaccionar. Además, (...) siento una gran admiración personal por las formas de expresión extremada y voluntariamente breves, por una estética de la brevedad tal como se la puede conocer en esos minúsculos pero admirables poemas japoneses llamados *haiku* (...). Traté entonces, en mis últimos trabajos, (...) de practicar sistemáticamente esta escritura discontinua, que, además, tiene para mí la ventaja de descentrar el sentido”. Entrevista de Norman Biron disponible en [http://ddooss.org/articulos/entrevistas/R\\_Barthes.htm](http://ddooss.org/articulos/entrevistas/R_Barthes.htm) [Fecha de consulta: 15/04/2012]

sus sirenas. El canto de sus sistemas, su verbo, es poderoso. Son una fuerza gravitatoria enorme que mete en su órbita todo pensamiento o pensador que se les aproxime. A veces es peor, esos extensos sistemas discursivos fagocitan como agujero negro lo que encuentran. Resistir a inmiscuirnos en su autoreferencialidad no significa dejar de comprender sus proposiciones o los resultados que, en orden a su lógica, nos entregan. Se puede uno detener en sus conclusiones, comprenderlas en sus fundamentos sin extraviarnos en la extensión de sus disertaciones. No buscamos confrontar a mansalva sus argumentos, tampoco reproducirlos con caravaneos cortesanos sino dar cuenta del sentido de lo que proponen, de la relevancia que destellan o la importancia de sus concatenaciones. Para salvar los acantilados que nos llevan a la esclavitud de gravitaciones en torno a las égidas discursivas pretendemos valernos de lo ya pensado en tanto que se preserve en estado de pensamiento provocante. Comprender y usar lo que nos desvelan sin admitir subordinación ni sumisión alguna. Trato de evitar que me conviertan en un devoto más de las sectas que en su derredor se conforman. Con el regodeo en los fragmentos, en las digresiones y destellos, permito a lo poético irrumpir y evito también entramparme en la idea de que la filosofía y los filósofos se suceden progresivamente en una línea que evoluciona siempre hacia lo mejor, lo más claro, lo más profundo y contundente. Mi tesis, está hecha de fragmentos empataados y de conversaciones, de asunciones y disyunciones, de atracciones y repulsiones y de ahí se extiende la longura del discurso.

Si acaso el término verdad, tan a menudo constreñido a la correspondencia entre la cosa y su concepto, conserva algún sentido, su búsqueda, en todo caso, no es unilineal, salta, zigzaguea, retrocede, avanza, se arrepiente y persevera. La propia búsqueda suele ser ilusoria, la verdad misma como faro es ingenua, más si se reduce a su versión epistémica. No quiero ni puedo ser ni exhaustivo, ni comprensivo, sólo comprensivo. Pero ilusoria o cierta, la navegación por la verdad con faro que guíe o sin él, es estimulante. Más por navegar que por concluir el viaje, que de por sí no tiene intención de terminar. Quiero sí pensar con ellos, escucharlos, seguirlos y disentir algunas veces cuando lo amerite.

## 2. Las andanzas del sujeto

### 2.1. Del Sujeto en general

El término Sujeto (Abbagnano,1987) υποκειμενον o *subjectum*, se interpreta en dos campos de acepción a menudo entrelazados; el gramatical, en donde se lo entiende como la entidad que realiza la acción, y el que, desde diversas vertientes filosóficas, sociológicas o psicológicas remite a la ontología. Al Sujeto se lo ha interpretado como Espíritu, Conciencia, Yo, Individuo, Ego o, simplemente, Hombre.<sup>10</sup> La comprensión del concepto de Sujeto es decisiva para referenciar la discusión acerca del binomio Hombre-Naturaleza. Se puede considerar que la discusión moderna sobre la cuestión se funda con Descartes y se extiende hasta pensadores contemporáneos como Heidegger. El debate se nutre de los aportes de Kant, Fichte, Spinoza, Hegel, Schopenhauer, Croce, Wittgenstein, Husserl, Dewey, Heidegger, Horkheimer y Morin entre otros.

Horkheimer y Adorno, por ejemplo, en “Juliette o Iluminismo y moral” desde una vertiente marxista, consideran que el dominio de sí del sujeto concluye en el dominio de la naturaleza. Emprenden la crítica del punto de desemboque de la Ilustración a través de las figuras de Kant, Sade y Nietzsche considerando que el Sujeto retrocede a la barbarie, lo que para nosotros equivale a un nuevo desconocimiento de sí mismo. (Horkheimer y Adorno,1969: 102-145)

Heidegger,<sup>11</sup> por su parte, en un giro ontológico radical introduce la noción de *Dasein* a partir de la cual los términos Sujeto y Naturaleza se abandonan junto con todo el bagaje de la metafísica convencional. “Descartes, dice Heidegger, distingue el ego cogito de la res corpórea. Esta distinción determina la ontológica posterior de la *naturaleza y el espíritu*”. (Heidegger, 2011: 104). Y Lacan (1998 y

---

<sup>10</sup> Sin embargo, (*vid supra*) para el psicoanálisis lacaniano ninguna de esas categorías concuerda con la de sujeto y el individuo no existe. Cfr. Tamayo, 2001, p. 33.

<sup>11</sup> *Sein und Zeit, Ser y Tiempo*, cuyo original en alemán se publica en 1927, es una obra central a la que nos referiremos, dada sus conocidas dificultades de lenguaje, a partir de dos traducciones al español que nos han resultado complementarias. Martín Heidegger, (1998), *El ser y el tiempo*, FCE, México, traducida por José Gaos en 1951 y Martín Heidegger, (1997), *Ser y Tiempo*, Edición electrónica de [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/) / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, en traducción de Jorge Eduardo Rivera.

2009), con inspiración heideggeriana, a partir de Freud y la semiótica establece una acepción psicoanalítica de Sujeto en la que se desplaza al referente.

Con Edgar Morin el Sujeto se desliza de la centralidad humana a la amplitud del cosmos, aparece el sujeto biológico y físico y se enfatiza el vínculo constituyente sujeto-entorno mediante el bucle recursivo de la complejidad: “todo sistema físico es un *Dasein* (honor que se creía reservado al hombre) un *ser ahí* dependiente de su entorno y sometido al tiempo”. (Morin, 1996:163).

La noción de Sujeto en su origen se refiere a la supeditación al destino y está vinculada a la discusión de la idea de Dios. La apreciación de su significado se muestra en torno a lo que ocurre entre el hombre y el exterior y en el interior de sí. La antigua distinción platónica entre el alma y el cuerpo, que pervive y aún se despliega en una continuidad sin tropiezos en el cristianismo, por una parte, y el mito del andrógino, por la otra, definen al Sujeto en condición de escindido e incompleto. La escisión entre el alma y el cuerpo supone la conciencia de la muerte física y nutre la esperanza de una perpetuidad espiritual.

La cura de la incompletud del Sujeto la ofrece Dios en el paraíso eterno y la postmodernidad en el sexo. Cada camino excluye una de las dos dimensiones. La solución divina prescinde del cuerpo, la que ofrece el sexo, del espíritu. Desde una tradición distinta, el buddhismo invita a asumir el silencio de lo inefable para evitar la rasgadura sujeto objeto. Y Heidegger, por su parte, deslindándose de escisiones metafísicas encontrará que el camino del *Dasein* es precursar la muerte.

## 2.2. Cartesius: razono, la razón está en mi no afuera, yo soy una cosa que piensa, todo lo demás son cosas incapaces de pensar

En cuanto a Descartes, que parte de defender la inmortalidad del alma y la existencia de Dios (*ens perfectissimum*), su investigación busca servirse de la razón para demostrar ambas afirmaciones. Probar que Dios existe y que el alma es diferente al cuerpo es su propósito y con ello “apartar la mente de los sentidos y



de todos los prejuicios” (Descartes, 2012: 8)<sup>12</sup> para lograr una percepción cierta y positiva de la verdad.

La mente tiene libertad congénita; el alma carece de accidentes, es pura sustancia; todo lo que percibimos es verdadero; que exista realidad es menos obvio que el conocimiento de Dios; la certidumbre de la demostración geométrica depende de Dios, dirá Descartes, y concluirá «yo soy, yo existo» “yo soy una cosa que piensa, esto es, una cosa que duda, afirma, niega, que sabe poco e ignora mucho, que desea, que rechaza, y aún que imagina y siente” (Descartes, 2012: 22). Aunque a final de cuentas sostendrá Descartes en expresión de pura racionalidad, su célebre formulación matemática *Cogito ergo sum*, pienso por lo tanto soy, otorga a ese pensar accidentes que se salen de la razón. Así, como puede apreciarse en la cita anterior, el pensar cartesiano abarca una amplia gama de actividades del intelecto y de los sentidos: dudar, negar, saber, ignorar, rechazar y más aún sentir, imaginar y desear. Adelantemos que frente a la compleja vaguedad cartesiana, Kant asignará a la razón exclusivamente el arte de conocer y dejará en el terreno de lo *nouménico* a lo pensable.

Con Cartesius, sin negar a Dios y bajo su amparo, el hombre europeo comienza a confiar en sí mismo a través de la confianza en la razón. No supera la escisión ni cuestiona la preeminencia de Dios, trata de comprender ambas condiciones. El Sujeto es su razón que lo hace pensar y percatarse de que existe. En contraste con la *res extensa* todo lo que no es el Sujeto es percepción, las cosas, el mundo, están fuera de él, son distintas y ajenas, sólo objetos a los cuales se los puede conocer y servirse de ellos. Tanto mejor se los conozca, tanto más útiles serán. Es la separación absoluta del Sujeto y el objeto.

Desde la distinción esclarecida entre el hombre, las cosas y Dios avanzará la discusión filosófica de empiristas y racionalistas. En ambas vertientes, pese a sus diferencias, el resultado es el incremento en el conocimiento de los objetos, en la

---

<sup>12</sup> Rene Descartes, *Meditaciones Metafísicas* (inicialmente publicado en 1641), Edición electrónica [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidad Arcis, Traducción de José Antonio Mígues. [consultado 26/07/2012]. Dado que no tiene fecha de edición se citará con la correspondiente al día de consulta: Descartes, 2012.

manera como opera la Naturaleza. Se encuentran aquí, *in nuce*, las ideas que conducirán a la rebelión contra Dios y a su sustitución por la voluntad del hombre en tanto que poseedor de la razón. La metamorfosis de Dios en mito ha comenzado y con ella el protagonismo del Sujeto.

De acuerdo con Descartes, Dios entendido como infinito y como creador es superior a mi pensamiento, de ahí que no pueda concebirse dentro de los horizontes de esa facultad humana y pueda por tanto desprenderse de ello, que Dios existe: "...es propio de lo infinito no poder ser concebido por mí, que soy finito". (Descartes, 2012: 28.)

Descartes supone que lo perfecto no se puede seguir de lo menos perfecto y supone asimismo que la relación entre cambio y causa es universal, ambos son enunciados dogmáticos que, en todo caso se remiten sólo al ámbito de la experiencia.

Es manifiesto que por lo menos tanto debe existir en la causa como en el efecto; por lo tanto, siendo yo una cosa que piensa, y que tiene una cierta idea de Dios, sea cual sea mi causa, se ha de reconocer que ella es también una cosa que piensa y que posee la idea de todas las perfecciones que atribuyo a Dios (Descartes, 2012: 30).<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> La concepción de causalidad de Descartes ostenta ante nosotros una doble falencia que el dogmatismo hegemónico en su tiempo impedía ver. Supone que la naturaleza de la causa debe compartirse por el efecto y que causa y efecto son unilíneales. El cuestionamiento que al respecto hace Nietzsche es ilustrativo: "Probablemente la dualidad de la causa y del efecto no se da nunca –en realidad estamos frente a un continuo del que aislamos algunos fragmentos; del mismo modo que no percibimos nunca sino puntos aislados en un movimiento que no vemos, en suma contentándonos con suponerlo. Nos induce a error la forma repentina con la que un gran número de efectos se suceden unos a otros... Un intelecto que fuera capaz de ver la causa y el efecto, no de nuestra forma, es decir, como el ser dividido y troceado arbitrariamente, sino como un continuo, que pudiera pues, ver la corriente de acontecimientos, rechazaría la noción de causa y de efecto, y negaría toda condicionalidad." (Nietzsche, 1999: 126-127). El maridaje causa-efecto llega a erigirse en una perspectiva limitante que Maffesoli (1997: 80) haciéndose eco de Lao Tse trata de superar proponiéndose "buscar el fundamento y no la simple causa, de todo acto, de toda representación, de todo fenómeno, con objeto de comprender su razón interna, aunque esta contravenga a la razón funcional o instrumental a la que estamos acostumbrados".

Descartes extiende así su racionalidad humana a un proceder divino arbitrariamente concebido cuya fundamentación no ha podido avanzar más allá de la simple imaginación especulativa. Desde el dominio que un siglo después Kant nos regala, diremos que Dios así razonado no ha sido descrito sino imaginado. Las creaciones de la imaginación no dependen de su sustentación lógica y, si la argumentación lógica apela a lo imaginado, se atora el fluir de su proceso, se cae, se desploma. La fe no está supeditada a la razón, está en otra zona de la conciencia. La razón puede abonar a la fe, también la poesía, pero son inútiles para convencer a quien no la tiene. La elucidación de la cuestión de Dios, como la del ser, no avanza circunscrita sólo a la razón y tampoco puede prescindir de sus aportes. Desde un razonamiento matemático puro es imposible demostrar ni la existencia ni la inexistencia de Dios o del ser, sea lo que sea el ser, en tanto que son indescriptibles como enunciados lógicos positivos.

Pero Descartes confía en su facultad racional de pensar, asume la certeza de que ese pensar existe, duda de que la realidad sea o no producto de su pensamiento precisamente porque la puede pensar con las capacidades de su yo humano y por tanto, como en un sueño ocurre, podrían haber surgido dentro de su pensamiento. A Dios no lo puede explicar con la razón de su yo, por lo tanto existe fuera de él. Habiéndose ocupado ya del hombre y de los ángeles:

sólo queda la idea de Dios, en la que se ha de considerar si es algo que no haya podido proceder de mí mismo. Bajo la denominación de Dios comprendo una substancia infinita independiente, que sabe y puede en el más alto grado y por la cual he sido creado yo mismo con todo lo demás que existe, si es que existe algo más. Todo lo cual es de tal género que cuanto más diligentemente lo considero, tanto menos parece haber podido salir de mí. De lo que hay que concluir que Dios necesariamente existe (Descartes, 2012: 27-28).

Que la realidad externa exista puede ponerse en duda pero que exista Dios se da por aceptado e indudable. Se trata de un Dios entendido como substancia infinita, independiente y creadora, que a la postre hará afirmar a Heidegger que

Descartes deja sin dilucidar el sentido del ser porque permanece encerrado en tal idea que intenta reducir el ente y el ser a su sustancia. (Heidegger 2011: 108).

No obstante que ese entendimiento constituye un enunciado más científico que religioso –o precisamente porque aplica ya la lógica de la racionalidad científica– los juicios de Descartes apelan al supuesto empírico de la relación causa-efecto y al hacerlo supone, equivocándose, que esa relación es susceptible de experimentación, es decir empíricamente observable (Kant, 2008:18).<sup>14</sup> Se aferra al pensar lógico del yo y a su distinción de la *res extensa* sobre la base del supuesto falible de que a toda causa le sigue un efecto. (Kant, 2008: 29).<sup>15</sup> Lo que distingue al yo cartesiano no es sólo considerar que el Sujeto piense *y*, en consecuencia lógica, concluya que existe, sino la manera como piensa desde la dependencia dogmática de la idea insalvable de causa. Pensar no tiene que tener *a fortiori* consecuencias lógicas. Pienso, punto. Constato que pienso y nada más. No tiene porque derivarse desde tal constatación una consecuencia de asociación con el existir o el Ser. Vincular el pensar por separado a una secuela ontológica es una debilidad aparejada a la idealización de la razón, tal como ocurre con Descartes, que conduce a consolidar “la opinión de que el conocimiento óptico presuntamente más riguroso de un ente es también el posible acceso al ser primario del ente descubierto en semejante conocimiento” (Heidegger, 2011: 115).

Las ciencias naturales, con la física teórica a la cabeza, son herederas del paradigma cartesiano y un brote mutagénico, *sui géneris* e híbrido: el pensamiento de la complejidad, del que nos ocuparemos más adelante.

---

<sup>14</sup> Lo que Kant dice del alma y la libertad es aplicable a la cuestión de Dios: “Ahora bien, aunque mi alma, considerada en este último aspecto, no la puedo conocer por razón especulativa (y menos por la observación empírica), ni por tanto puedo tampoco conocer la libertad, como propiedad de un ser a quien atribuyo efectos en el mundo sensible, porque tendría que conocer como determinado según su existencia, y, sin embargo no en el tiempo (cosa imposible, pues no puedo poner intuición alguna bajo mi concepto)...” (Kant, 2008: 18).

<sup>15</sup> “Si se quiere un ejemplo del uso más ordinario del entendimiento, puede servir la proposición: todo cambio tiene que tener una causa. Y aun en este ejemplo, encierra el concepto de causa tan manifiestamente el concepto de necesidad del enlace con un efecto y de universalidad estricta de la regla, que perdería completamente, si se le quisiera derivar, como hizo Hume; de una conjunción frecuente entre lo que ocurre y lo que precede y de una costumbre nacida de ahí (por tanto de una necesidad meramente subjetiva) de enlazar representaciones” (Kant, 2008: 29).

### 2.3. Kant, el sujeto como voluntad

Más de un libro hubiera sido mucho más claro si no hubiera querido ser tan enteramente claro.

Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (2008: 9)

El método consiste en buscar los elementos de la razón pura en aquello que se deja confirmar o refutar por un experimento.

Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (2008: 15)

Kant comienza donde termina Descartes, la separación absoluta de sujeto y objeto a partir de la facultad humana del raciocinio. La noción de Sujeto en Kant parte del «yo pienso» cartesiano, es decir de la capacidad de autoconciencia. No basta con poseer conciencia para que se constituya como tal, hace falta que esa capacidad la aplique a la elucidación de sus facultades. Sujeto es el que conoce, el que tiene el atributo cognitivo, quien realiza el juicio. Sujeto soy yo. Yo es el sujeto en tanto que sabe conocer. El Sujeto y sólo el Sujeto formula juicios. (Abbagnano, 1987)

En la *Crítica de la razón pura*, como perro de presa Kant muerde a la razón y no la suelta más. La razón fue el *leitmotiv* de la Ilustración antes y después de Kant pero él marca un hito no sólo porque la sitúe en el centro de sus indagaciones sino porque su ambición teórica, rigurosa, exhaustiva, intransigente aún, se propone dar cuenta absoluta de cómo procede la razón. Emprende una indagación escrupulosa de la razón y al hacerlo pretende que con su obra ningún problema metafísico quede o sin resolver o sin que se disponga de la clave para resolverlo (Kant, 2008: 7). Para Kant la razón pura es a tal punto una unidad perfecta que permite dar cuenta de todas las preguntas que la comprensión de su naturaleza plantea. Es decir que el instrumento para aprehender la razón es la razón misma, al empleo de la cual debe subsumirse todo otro recurso de la mente o del espíritu. Quedan excluidas entonces la experiencia, la opinión y las hipótesis cuya presencia quitaría su carácter al razonamiento puro. Advierte el filósofo que en su método de trabajo “no es de ningún modo permitido opinar y que todo lo que

se parezca a una hipótesis, es mercancía prohibida”. (*Idem*) No hay sitio para la *doxa*, es un obstáculo para el conocimiento.

Su crítica, aún cuando provenga de una discusión con el Racionalismo y el Empirismo, no se refiere a sistema filosófico alguno, no es una discusión contra ningún filósofo o científico sino de la razón misma, una indagación metódica de su *modus operandi*, de su propia naturaleza. Es la razón conociendo a la razón: No es, dice Kant de su obra “... una crítica de los libros y de los sistemas sino de la facultad de la razón en general, respecto de todos los conocimientos a que esta puede aspirar independientemente de toda experiencia” (Kant, 2008: 6).

Se ocupa de todo lo que tiene que ver con la razón y aún de lo que no es razón pero siempre, con rigor insobornable, desde la razón. Distingue intuición, entendimiento, sentimiento (estética) de la razón pero sometiéndolas a su fuerza. Con la intuición y los sentidos percibimos y entendemos sin necesidad de razonar pero sólo razonando comprendemos mediante el conocimiento. La razón es el arma del conocimiento. Lo que no es susceptible de experimentación no se puede conocer, pero si sabemos qué principios de la Naturaleza lo someten entonces lo podemos pensar. Pensamos con la intuición, conocemos con la razón. La cuestión que Kant se plantea es “¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón, independientemente de toda experiencia?” Y no es “¿cómo es posible la *facultad de pensar* misma?” (Kant, 2008:8). Descartes tampoco se pregunta por el pensar, lo constata, y deriva de esa constatación conclusiones sobre el ser del hombre que lo definen por oposición y separación con la *res extensa*. La pregunta por el pensar la formulará Heidegger (1973c).

La ambición teórica de Kant es mayúscula: sacar a la metafísica del rudimentario proceder especulativo, en el que incluso Descartes permanece atrapado, para transformarla en una ciencia moderna sometida al conocimiento de los principios físicos de la Naturaleza y a la experimentación, es decir a la objetividad del Sujeto, al hombre, el único capaz de razonar. En última instancia, Sujeto es el que experimenta con el fin de conocer las reglas de la Naturaleza, no sólo el que entiende sino el que comprueba, no sólo el que sabe sino el que

demuestra cómo es que ha llegado a saber erigiéndose de esa forma en juez de la Naturaleza.

La razón debe acudir a la naturaleza llevando en una mano sus principios, según los cuales tan sólo los fenómenos concordantes pueden tener el valor de leyes, y en la otra el experimento, pensado según aquellos principios; así conseguirá ser instruida por la naturaleza, más no en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino en la de juez autorizado, que obliga a los testigos a contestar a las preguntas que les hace. (Kant, 2008: 13)

Ya aquí, el sujeto ha puesto a la Naturaleza en el banquillo de los acusados, ya no le pregunta admirándola sino sometiéndola.

Sujeto es el hombre de conocimiento racional. El primero que alcanza esa condición es el propio Kant. Otros siguieron el mismo camino pero no llegaron... los sueños de la intuición encarnan (y lastran) en la razón. Kant no desprecia ninguno de los recursos de la conciencia pero los subsume en la razón. La poesía es el peligro de la razón, pudo haber dicho Kant puesto que continuamente asecha a la razón, la tienta a dejar de conocer y comenzar a pensar. El territorio de la razón pura, su ámbito, es el fenómeno, lo experimentable. En cambio al *noúmeno*, lo inmedible, se lo puede cercar con la razón pero no apresar, está libre del dominio del hombre, no es susceptible de reducirse al control de la técnica, no es civilizable. El *noúmeno* es la *Physis* pura. Pero a Kant no le interesa lo que significa pensar,<sup>16</sup> él quiere saber de la razón: ¿qué y cuanto pueden conocer el entendimiento y la razón, independientemente de toda experiencia? (Kant, 2008: 8)

Si Heidegger retomará de Parménides la pregunta por el ser, Kant, en la línea de la tradición aristotélica, se plantea la pregunta por la razón. No es ni socrático (no deduce como él de la experiencia) ni heraclitano (porque no soporta

---

<sup>16</sup> Ello por cuanto a la *Crítica de la razón pura*, puesto que se ocupará después, como es sabido, de las cuestiones estéticas (sentimientos) después en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Crítica del juicio*. Confirmar y precisar títulos)

una causalidad oximorónica). La lógica de Kant, como la razón, es pura, lineal y eximida de ambigüedad. Reducir la ambigüedad es atributo del Sujeto kantiano.

La hipótesis saca de la razón al que piensa porque lo lleva a construir juicios sin conocimiento, elucubrando. Pero no daña la hipótesis porque sea intuitiva sino porque usurpa a la razón, es una razón espuria. La intuición vuela con las alas de la imaginación hasta lo incognoscible y sirve al pensamiento en tanto no se ofusque queriendo razonar. Porque puede nutrirse también de absurdo la imagen ilumina más que el silogismo y el algoritmo pero no los sustituye. Las alas de la razón se cortan con la hipótesis, que es peor que un prejuicio, es un metajuicio.

El giro kantiano es, obviamente, en torno al Sujeto en relación con la referenciación empirista que encontraba que el objeto puede conocerse en sí mismo con independencia del Sujeto. Para Kant lo único que podemos conocer (en contraste con pensar) del objeto es lo que nosotros hemos puesto en él al percibirlo. Galileo y Torricelli, sostiene Kant, “comprendieron que la razón no conoce más que lo que ella misma produce” (Kant, 2008:13). Un cierto solipsismo de la razón entrapa desde ahora al Sujeto. Cuando creemos que conocemos al objeto nos estamos refiriendo a nosotros mismos. No conocemos al objeto sino a nuestra percepción de ese objeto. Si al objeto no lo podemos conocer porque se refiere al *noúmeno* y no al fenómeno, entonces sólo podemos pensarlo. Kant quiere conocer lo cognoscible, no se interesa en lo opinable. Lo que está fuera de nosotros podemos conocerlo como fenómeno o pensarlo como *noúmeno*. Conocemos con la razón pensamos con la intuición.

... nosotros no podemos tener conocimiento de un objeto como cosa en sí misma, sino sólo en cuanto la cosa es objeto de la intuición sensible, es decir, como fenómeno... De donde se sigue desde luego la limitación de todo posible conocimiento especulativo de la razón a los meros objetos de la *experiencia*. Sin embargo, y esto debe de notarse bien, queda siempre la reserva de que esos mismos objetos, como cosas en sí, aunque no podemos *conocerlos* podemos al menos *pensarlos* (Kant, 2008: 18).



Cuando decimos, dicho sea de paso, que la razón, en tanto que conocimiento científico, no sirve para pensar, somos rigurosamente kantianos, desde ese punto de vista de vista Heidegger es kantiano. Asimismo, entonces la libertad y la voluntad las podemos pensar, no conocer (Kant, 2008: 19).

Desde antes de Kant, Sujeto es el que tiene conciencia. Para Morin Sujeto es el que tiene identidad. Al Sujeto biológico que enuncia Morin lo define la membrana, la corteza, la delimitación, que lo individualiza. El Sujeto antes de Kant, Descartes por ejemplo, es el individuo dotado de conciencia y facultado para pensar y percibir la existencia con la razón o con la intuición. Para Kant, Sujeto es el individuo que razona y con la razón emite juicios que le permiten conocer los principios de la Naturaleza, es decir que para él no sólo la intuición no basta al Sujeto sino que le estorba. Para Heidegger el individuo es una ilusión de la razón: el hombre es humano antes que sujeto porque está situado en el mundo, no está separado, aparte, sino constituido en la Naturaleza<sup>17</sup>. La entidad que hasta antes de Heidegger se llamó sujeto, a la inversa de Kant, encauza a la razón a cooperar con la intuición. Heidegger es el espejo de Kant, no su antípoda sino su oxímoron. Kant y la razón llevan, sin quererlo, al hombre al avasallamiento de la Naturaleza, Heidegger y el *Dasein* lo encaminan hacia la compatía aunque el lenguaje que la incluye resuena metafísico. Las dos caras de Jano expresan el doble camino de la razón respecto a la Naturaleza.

“La razón, como yo trascendental supraindividual, implica la idea de una libre convivencia de los hombres, en la cual estos logren constituirse en sujeto universal y superar la discordia entre razón pura y razón empírica en la consciente solidaridad del todo. [...] Pero al mismo tiempo la razón representa la instancia del pensamiento calculador, que organiza el mundo para los fines de la autoconservación y no conoce otra función que no sea la de la preparación del objeto para convertirlo, de mero contenido sensible, en material de usufructo” (Horkheimer y Adorno, 1969: 105).

---

<sup>17</sup> La metáfora que utiliza Luis Tamayo para ilustrar el *Dasein* en el *Mitdasein* además de clarificar que el sujeto es en el otro, es así mismo pertinente en cuanto a la relación con la naturaleza: “La relación del Yo y el otro en el sujeto puede ser descrita mediante la banda de Möbius, en la cual se presenta, a cada instante, que de un lado está el yo y del otro lado el otro, más, si recorremos toda la banda, nos damos cuenta que no posee sino un solo lado” (Tamayo, 2001: 42).

El mensaje de Kant es el discurso de la razón, la vieja buena nueva evangélica será sustituida por el kerigma de la razón y en el proceso de su diseminación surgirán matices y discrepancias entre idealismos y materialismos, polos ideológicos que van de Adam Smith a Carlos Marx, que no obstante coincidirán siempre en vincular el conocimiento racional con el progreso material y moral de la humanidad hasta que llega el Siglo XX, cuando ese castillo de naipes se derrumba.

La gran herencia de Kant consiste en proporcionar la fundamentación ética del edificio de la modernidad occidental que viene a legitimar el inusitado despliegue tecnológico de la sociedad industrial y a definir los términos obligados de referencia de las ulteriores discusiones filosóficas e históricas sobre el papel del hombre respecto a la Naturaleza y la sociedad. Con la hegemonía del kerigma kantiano es posible superar las limitaciones de los imperativos hipotéticos y establecer con solidez secular un imperativo categórico de aplicación universal sustentado en la voluntad y la razón del hombre y en la identidad moral-razón que, aunque cuestionado, permanece con la fuerza suficiente para generar renuevos como es el caso de la Ética de la Responsabilidad postulada por Jonas. (véase *supra*). El imperativo supone que la Naturaleza remite al ser y la cultura al deber, es decir a la moral que es entonces preponderantemente deontológica. Kant lo presenta en varias formulaciones, como

- Ley Universal: Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal.
- Ley de la Naturaleza: Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la Naturaleza.
- Fin en sí Mismo: Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.
- Fórmula de la Autonomía: Obra como si por medio de tus máximas fueras siempre un miembro legislador en un reino universal de fines.

## En el ámbito del kerigma kantiano

Para los albores del *Novecento*, Europa se hartaba del Positivismo. Si la Ilustración significó la primacía de la razón, Comte la encumbró al borde de la tiranía bajo el formato de ciencia con pretensión de infalible. En la Ilustración lo ontológico pierde terreno frente a lo óptico pero subsiste la reflexión filosófica en la teología cristiana. En el Positivismo la ciencia desplaza por completo a toda clase de metafísica incluida su manifestación teológica. La Ilustración no acaba con Dios y la teología, los hace descender a la escala de la discusión humana, los transforma en ideas discutibles. Dios tiene cabida en el *Siglo de Las Luces* como encarnación de la razón, el espíritu absoluto, lo llamaría después Hegel. En todo caso Dios es sometido al escrutinio de la duda como lo hace Pascal, pero aún se le respeta y teme. Newton se valía de la razón para pensar el mundo, para explicarlo humanamente como obra de Dios. No hay fractura suficiente aún entre dios, razón y moral.

En el siglo XVIII, en pleno auge del Enciclopedismo, Dios, a pesar del zarandeo racional a que es sometido por Voltaire y su generación, permanece como referencia y como hegemonía espiritual. La música de Bach, Händel, y de la pléyade barroca en general, dan testimonio de esa preeminencia. En ese siglo la fe misma se busca sustentar en la razón. A pesar de la guerra contra la religión y el Estado que encabezan Voltaire y Rousseau, del racionalismo surgen nuevas armas para defender la fe. En contraste, el Positivismo, con Comte a la cabeza, entroniza la razón bajo la forma de ciencia en la condición de única vía legítima para conocer el mundo con lo que arrincona a la filosofía en una mera especulación metafísica. El Positivismo es la razón extrema, intolerante con toda otra facultad humana que se invoque para comprender la Naturaleza y la sociedad. Comte es tan radical que discute contra Voltaire y Rousseau.

Pero no todo el discurso en torno al Sujeto, la razón y la Naturaleza ha sido tan radical como el Positivismo. Mencionaremos de manera sólo general algunas posiciones destacadas (Abbagnano, 1987). Fichte agrega el carácter absoluto al sujeto y lo distingue absolutamente de cualquier otro ser de la Naturaleza. El

Sujeto para Fichte es irrepresentable. Schopenhauer da una vuelta de tuerca: “es lo que conoce todo y por nadie es conocido”. Lo hace portador del mundo. Pone al Sujeto en el centro y hace gravitar todo lo que existe en torno a él. Croce va aún más lejos: hace del Sujeto el “espíritu del mundo” y le atribuye ser el principio creador de la historia. Ernst Mach inicia la deconstrucción de la metafísica del Sujeto y abre el camino hacia la superación de la idea antropomorfa del Sujeto pues lo reduce a “conjunto de sensaciones” es decir a un mero aparato sensible y lo descarga de función específica alguna. El Sujeto de Mach puede o no pensar y no pensar no lo despoja de esa condición.<sup>18</sup>

Pero el verdadero hito en “el devenir” del Sujeto lo marca Marx, quien desde el Sujeto volcado en la Historia por Hegel funda la Filosofía de la Praxis<sup>19</sup> en la que el sujeto encarna más allá del individuo en la clase social y encuentra que una de ellas, el proletariado, es la portadora de la tarea de construir la libertad del hombre, una libertad por cierto terrenal que desprecia a Dios y ve en la Naturaleza una reserva de energía al servicio el progreso social. Al cabo la metonimia de Marx (sustituir el Sujeto por el proletariado) resultará en catástrofe y fracaso, pero hizo transitar al Sujeto del individuo a la sociedad y del sólo pensar a la acción que interviene su destino. Heidegger dirá, sin embargo, que ante la exigencia de pasar de la interpretación a la transformación del mundo según postula la Onceava Tesis de Feuerbach, es decir pasar del pensar solitario a transformar la sociedad,

---

<sup>18</sup> “La crítica de Mach al sometimiento de la ciencia respecto de la ley de la causalidad, como principio rector del funcionamiento completo y total de la naturaleza, apuntaba más lejos que la postura schopenhaueriana expresada en *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, pero no llegaba a alcanzar los planteamientos sostenidos por Friedrich Nietzsche en sus escritos póstumos. Su crítica machiana se extendía a la concepción dominante del tiempo, del espacio y del movimiento. Para él la distinción newtoniana entre tiempo relativo o aparente -días, horas...- y el tiempo absoluto que transcurre uniformemente no era en absoluto aceptable; así escribía: “El tiempo es más bien una abstracción a la cual nosotros llegamos por las variaciones mismas... Hablar de un tiempo absoluto independiente de toda variación está... desprovisto de sentido. Este tiempo absoluto no puede ser medido por ningún movimiento; no tiene por tanto ningún valor práctico, ni científico...”. Mach criticaba desde una postura fenomenalista similar las concepciones newtonianas de espacio y movimiento absolutos”. Luis Enrique Otero Carvajal “Ciencia y pensamiento en Europa: apogeo y crisis de la razón moderna, 1848-1927”. En Ángel Bahamonde Magro, (coord.). Historia Universal, Volumen 11. Planeta, Barcelona, 1992.

<sup>19</sup> Así se ha denominado el pensamiento marxista a partir de autores como Georgy Lukács y Antonio Gramsci. En México, Adolfo Sánchez Vázquez tituló así uno de sus libros.

primero hay que cambiar el pensamiento. Entonces, en un giro ontológico, pregunta

¿Pero de qué modo ha de transformarse el pensamiento, si no tiene lugar por el camino hacia lo que es digno de pensarse? El hecho de que el ser se dé como lo que es digno de pensarse, no es un supuesto caprichoso ni una invención arbitraria. Es la sentencia de una tradición que aún hoy nos determina, mucho más decisivamente de lo que se quisiera reconocer (Heidegger, 1992: 2-3).

La apostilla heideggeriana demarca la posibilidad de pensar en lo ontológico pero no necesariamente descalifica el pensamiento de la praxis (o el de la praxis como realización del pensar) aún cuando lo sitúe en el territorio de la metafísica por suponerlo como un momento aparte del pensar. El propósito de Heidegger es mostrar que en la *Crítica de la razón pura*, aunque haya que escarbar para encontrarla, tras la pregunta por la razón está la pregunta por el Ser. Marx sigue el camino de la razón para hacer de la revolución una ciencia, Heidegger el sendero menos ancho del pensamiento. Marx se ocupa de la vida pragmática (de *pragmata*-cosa o ente) del hombre, Heidegger de humanizarlo –en el sentido de que es, finalmente, *humus*- regresando a la *pragmata*, a las cosas mismas, a lo óntico del ser humano para encontrarlo en su condición ontológica, en el *Dasein*.

De Marx a Heidegger, Kant genera el más amplio espectro de derivaciones ontológicas y éticas entre las que la Hermenéutica del Miedo sobresale a mediados del siglo XX. Supone retornar al imperativo absoluto al mismo tiempo que aprovecha un resquicio kantiano para aderezar la razón:

Kant tuvo la profunda intuición –tanto más impresionante por proceder del defensor de la autonomía incondicional de la razón en asuntos de moral- de que, junto a la razón, también ha de entrar en juego el sentimiento para que la ley moral adquiera fuerza sobre nuestra voluntad (Jonas, 2004: 158).

La Ética de la Responsabilidad tomará muy en serio los sorprendentes giros de la razón. Dice Jonas, refiriéndose a Kant: ¡la razón misma se convierte en la fuente de un afecto y es el objeto absoluto de este!

## 2.4. Freud: individuo, el más débil eslabón de un encadenamiento

Solo el psicoanálisis reconoce ese nudo de servidumbre imaginaria que el amor debe siempre volver a deshacer o cortar de tajo.

Jacques Lacan, *El estadio del espejo* (1988: 93)

La noción de Sujeto, en tanto que éste es portador de la razón omnipotente, es la piedra de toque del edificio filosófico de la ilustración sobre el que se sustenta el proyecto de la modernidad occidental. A partir del surgimiento cartesiano del binomio sujeto-racionalidad que se radicaliza y expande con Kant, la idealización del individuo humano, de su conciencia, su razón y su voluntad, no encuentra obstáculos hasta el descubrimiento del inconsciente realizado por Freud en los albores del siglo XX. Aún cuando el término *inconsciente* (*Unbewusste*) se encuentra referido mucho antes que Freud por Leibniz (1646-1716), Locke (1632-1704), Kant (1724-1804) y Schelling (1775-1854) (Abbagnanno, 1987) y por varios autores menos conocidos durante el siglo XIX<sup>20</sup> es Freud propiamente el descubridor de esa dimensión de la conciencia: la realidad del inconsciente que el yo racional esconde y reprime y sólo puede ser percibido con la máscara del síntoma y su predilección por la puesta en escena.

El Sujeto humano monolítico, coherente, dueño absoluto de sus exclusivos atributos racionales, distinto y distinguido de cualquier otro ser, ese ente singular, se quiebra con la exhibición de su naturaleza escindida en un yo cuya conciencia racional gobernada a voluntad constituye sólo un componente de su identidad. “El individuo vive realmente una doble existencia, como fin en sí mismo y como eslabón de un encadenamiento al cual sirve independientemente de su voluntad si

---

<sup>20</sup>Durante el Siglo XIX el tema del inconsciente suscitaba ya gran interés como lo pone de manifiesto la siguiente lista de libros publicados en ese periodo. August Winkelman, *Introducción a la psicología dinámica* (1802); Eduard von Hartmann, *filosofía del inconsciente* (1868); W. B. Carpenter, *Unconscious Action of the Brain* (1872); J. C. Fisher, *Hartmann's Philosophie des Unbewussten* (1872); J. Vokelt, *Das Unbewussten und der pessimismus* (1833), C.F. Flemming, *Zur Klärung des Vegriffs der Unbewussten Seelen-Thätigkeit* (1877); A. Schmidt, *Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Philosophie des Unbewussten* (187); E. Colsete, *La vie inconsciente de l' Esprit* (1880). Ellenberg, *Discovery of the Unconscious*, p. 205, (citado en Watson, 2006: 1147). Sin embargo, más allá de que el abordaje del inconsciente sea o no un aporte absolutamente original de Freud, es el Ppsicoanálisis freudiano el pensamiento que revela al inconsciente en la historia.

no es que contra ella” (Freud, 1: 242), sostenía Freud ya desde 1914. Ese encadenamiento de la voluntad a la tiranía del inconsciente va a derivar en narcisismo, la más recurrente conducta social de nuestro tiempo.

El narcisismo es una hiper concentración de la libido en el yo con una concomitante incapacidad de proyectarla al objeto (Freud, 1: 238)<sup>21</sup> es decir al mundo externo, a la exterioridad. El narcisismo es “la manía de grandeza y la falta de todo interés por el mundo exterior” (*Idem*). Se presenta narcisismo cuando “la libido sustraída al mundo exterior ha sido aportada al yo” (*Idem*).

La designación de *Dasein*, (en el estado de auténtico) con la que el Sujeto es trascendido, que Heidegger habrá de acuñar unos años después de las primeras publicaciones de Freud sobre el psicoanálisis, es incompatible con la conducta narcisista y llevará al Sujeto a la circunstancia de jaque mate. Pero esos dos pensadores no interactuaron, será Lacan quien posteriormente los combine. Sigamos por ahora en la reflexión del impacto de categorías freudianas en la noción kantiana de Sujeto. ¿El Sujeto tiende a atrofiarse en estado narcisista? Así parece ocurrir en la obsesión del Sujeto por dominar y poner a su servicio a la naturaleza. El sujeto conlleva la preponderancia de la centralidad egótica, es la sustitución de la “prepotencia” de la Naturaleza por la prepotencia humana. El sujeto emula o copia la conducta de la naturaleza, la suplanta, y a esa suplantación la llamamos cultura. Al margen del derrotero posterior del psicoanálisis, Freud con el hallazgo de la distinción entre consiente e inconsciente pone en duda la primacía y la confianza en el Sujeto y abre la posibilidad de descubrir, por un lado, que el hombre es un animal de pulsiones, y por otro, que una cualidad suya es la de constituirse simultáneamente tanto en sujeto como en objeto: es objeto para los otros y es sujeto en relación consigo mismo. (Tamayo, 2004: 19) El Sujeto, en Freud lo es de un encadenamiento que supera su voluntad

---

<sup>21</sup> No está de más mantener en consideración que *objeto* y *res extensa* son términos que funda la metafísica cartesiana que se prolongan en Freud sin ruptura.

en tanto que para los griegos, lo es por estar amarrado, atado a su destino (Tamayo, 2001: 34)<sup>22</sup> y para Descartes en tanto que Yo dueño de su voluntad.

El narcisismo es una sobrestimación que el Sujeto realiza de sus capacidades acompañada de una patológica exigencia de admiración asociada a su vez a un miedo al exterior y a una marcada minusvaloración de la autoestima. Parece el retrato del hombre o de lo que queda del hombre en el siglo XXI. La consideración de la Naturaleza como un almacén inagotable de recursos a disposición del hombre,<sup>23</sup> proceder señalado por Heidegger, es una idea de claro corte narcisista. El propio concepto de Sujeto es potencialmente narcisista. Si el iluminismo establece la hegemonía del sujeto, el yo escindido y enfermo de Freud, el Sujeto que se auto descubre patológico, se extravía en una condición perpetua de narcisismo proyectado a la búsqueda de autosatisfacción (erótica) del hiper consumo que es incapaz de percibir los estragos ecológicos que su conducta causa. Antes, el individuo débil por lo general sucumbía, ahora puede sobrevivir. Sana con artificios, su salud es artificial en tanto que su espíritu entra en estado perpetuo de enfermedad y tanto del alma como del cuerpo el hombre pierde no sólo el control sino el sentido. La patología del Sujeto freudiano cae en una sublimación al revés: todo consumo, que en la posmodernidad capitalista es siempre hiperconsumo, transforma cualquier objeto en fuente de autosatisfacción erótica. La preponderancia del yo narcisista posmoderno es el fracaso del sujeto, de su voluntad, su razón y su salud. La palabra *epimeleia* queda expulsada del diccionario de la posmodernidad,

el narcisismo es una evasión que impide al Sujeto ocuparse de la construcción real de mejores circunstancias, desvía su energía a fantasmas

---

<sup>22</sup> “E n la antigüedad dicho sujeto fue concebido de múltiples maneras: dioses, Moira, providencia. En los años de la Grecia clásica se señalaba que los héroes griegos estaban atados a un destino prefijado, inevitable. Y ni siquiera los Olímpicos podían escapar a su poder; podían saber su destino más no modificarlo.” (Tamayo, 2001: 34).

<sup>23</sup> La técnica moderna supone un “desocultar pro-vocante” que es como un desocultar fatuo que conduce al hombre a “tomar lo real como constante” (*Bestand* en alemán), traducido como “constante” en el sentido de las existencias de un almacén. “Ahora bien, el desocultar que domina en la técnica moderna no se despliega en un pro-ducir en el sentido de *poiesis*. El desocultar que predomina en la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en tanto tales puedan ser explotadas y acumuladas.”(Heidegger, 1997: 123).



ilusorios, o bien a la auto conmiseración o a la prepotencia y el autoritarismo. Los totalitarismos son narcisismo tribal, incluido el totalitarismo de la mercadocracia de la globalidad capitalista. Y es que en el Sujeto narcisista se presenta “una hiperestimación del poder de sus deseos y sus actos psíquicos, la ‘omnipotencia de las ideas’, una fe en la fuerza mágica de las palabras y una técnica contra el mundo exterior” (Freud, 1: 239)

Freud pone en duda la integridad unitaria del sujeto al exhibir la demediación del yo en sus dimensiones de consciencia e inconsciencia.

En condiciones normales nada nos parece tan seguro y establecido como la sensación de nuestra mismidad, de nuestro propio yo. Este yo se nos presenta como algo independiente, unitario, bien demarcado frente a todo lo demás. Sólo la investigación psicoanalítica (...) nos ha enseñado que esa apariencia es engañosa; que, por el contrario, el yo se continua hacia adentro, sin límites precisos, con una entidad psíquica inconsciente que denominamos ello y a la cual viene a servir como de fachada” (Freud, 1975: 9).

La seguridad del yo mismo se desvanece, la voluntad se desplaza de dominio y la solidez del Sujeto se tambalea fuera de control y hacia afuera de sí mismo. Para colmo, esos “fuera” y “afuera” serán sistemáticamente negados en la conducta narcisista.

Desde la comprensión del yo escindido llega Freud a percibir que no sólo se desintegra la interioridad del yo sino que también se diluye la aparentemente sólida frontera entre el Sujeto y el objeto:

Pero por lo menos hacia el exterior, el yo parece mantener sus límites claros y precisos. Sólo los pierde en un estado que, si bien extraordinario, no puede ser tachado de patológico: en la culminación del enamoramiento amenaza esfumarse el límite entre el yo y el objeto. Contra todos los testimonios de sus sentidos, el enamorado afirma que yo y tú son uno y está dispuesto a comportarse como si realmente fuese así. (Freud, 1975: 9).

Freud, atisba así, que el hombre enfrenta la contemplación de su incompletud, su fragmentación, su estado de carencia, de que algo le falta.

En 1930, con la publicación de *El malestar en la cultura*, Freud encuentra en sus contemporáneos un sentimiento de cierta decepción ante el dominio alcanzado sobre la Naturaleza. El hombre había confiado en que el sometimiento de las fuerzas de la Naturaleza para servir al cumplimiento de sus deseos y necesidades lo haría un ser más feliz. Ya entonces se percibió que al contrario de lo esperado el control de la Naturaleza no permite lograr la felicidad humana. (Freud, 1: 31). Más aún, ahora podemos concluir que su dominio se emprende como camino de la felicidad pero una vez alcanzado se convierte en su contrario. La concentración narcisista del Sujeto en sí mismo crea la ilusión de que se alcanzará la felicidad consumiendo a diestra y siniestra los “recursos” extraídos a la explotación ilimitada de la Naturaleza. Lo cierto es lo contrario esa autosatisfacción, de claro perfil narcisista, es destructiva y suicida, provoca la máxima pena: la catástrofe, la extinción, la muerte.

Con la irrupción del inconsciente nos percatamos de que el Sujeto olvida o esconde su carácter finito. Para Freud el alma escondida en el síntoma no está en el tiempo.

La frase kantiana de que tiempo y espacio son dos formas necesarias de nuestro pensamiento, puede ser hoy sometida a discusión a consecuencia de ciertos descubrimientos psicoanalíticos. Hemos visto que los procesos anímicos inconscientes se hallan en sí fuera del tiempo. Esto quiere decir, en primer lugar, que el tiempo no cambia nada en ellos y que no se les puede aplicar la idea de tiempo. (Freud, 3: 303).

Ni tiene relevancia la categoría de espacio, habría que agregar, no la necesita el alma para persistir en sus apegos. Además de que la moral se estira o se encoge o se adapta a su antojo y a su estilo. Es decir que para el Sujeto, sometido a las argucias del inconsciente, se ha perdido la noción de finitud: el síntoma ni envejece ni cambia, se baña siempre, siendo el mismo Sujeto, en el mismo río. Claro, siempre están a la mano de su imaginación los infinitos heterónimos del

alma en sus infinitas circunstancias ilusorias. A partir del psicoanálisis, el hombre bajo el ropaje conceptual de Sujeto se descubre loco. Pero estar loco es estar un poco árbol o flor, ser otro cada día y el mismo siempre, persistente en las máscaras en las que el gesto más íntimo de nosotros expresa su decoro y su ambición, la astucia incauta de quien evade la muerte prestándole su persona.

Finalmente, la locura es la posibilidad de entrar en el camino del espejo en el que indefectiblemente aparece el encuentro con el otro. Hemos tocado la puerta de Lacan.

Antes de abrirla, aceptemos que Freud es victoriano, sexualmente inexperto. Su identidad y su conducta consciente e inconsciente es victoriana y pequeñoburguesa. Para Freud el niño es polimórficamente perverso; el homosexual es un invertido y su manera de ser es patológica, anormal; la mujer es siempre proclive a la perversidad, tiene vocación de puta, lo puta está en su naturaleza. Niños, mujeres y homosexuales le resultan inferiores porque son incapaces de someter su innata lujuria al control de la razón y la conciencia. El inconsciente de Freud es victoriano, machista<sup>24</sup>, judío, civilizado y progresista por cuanto es producto de la represión originada en la moral e ideales que les están asociados. El carácter represor de las instituciones sociales que protagonizan el orden conforma la conducta del inconsciente. Contra quien defiende sus instintos el inconsciente moldea el ser del inconsciente. Cual sea la forma concreta que adoptan las estructuras en que se produce la socialización define el modo de ser del inconsciente. Siempre la cultura es una represión de los instintos, el inconsciente es el resultado de esa represión<sup>25</sup>. La denominación *sapiens sapiens* para la especie humana remite a la conciencia de la conciencia.

---

<sup>24</sup>Léase a manera de ejemplo del machismo freudiano el siguiente fragmento: “las mujeres representan los intereses de la familia y de la vida sexual; la obra cultural, en cambio, se convierte cada vez más en tarea masculina, imponiendo a los hombres dificultades crecientes y obligándoles a sublimar sus instintos, sublimación para que las mujeres estén escasamente dotadas” (Freud, 1975: 46.)

<sup>25</sup> “Puede creerse en la posibilidad de una nueva regulación de las relaciones humanas, que cegaré las fuentes del descontento ante la cultura, renunciando a la coerción y a la yugulación de los instintos, de manera que los hombres puedan consagrarse, sin ser perturbados por la discordia interior, a la adquisición y el disfrute de los bienes terrenos. Esto sería la edad de oro, pero es muy dudoso que pueda llegarse a ello.

Pero, no obstante sus limitaciones victorianas, Freud, sin tapujos frente a su propia moral, amplía la facultad de “saber que se sabe” inaugurando para la razón la consciencia del inconsciente. De muchas formas, en variados tiempos y culturas, se ha sabido de las manifestaciones del inconsciente, pero con Freud se lo reconoce en la conformación del Sujeto y es a partir del psicoanálisis que hemos reconocido “ese nudo de servidumbre imaginaria que el amor debe siempre volver a deshacer o cortar de tajo.” (Lacan, 1998: 93).

## 2.5. Lacan, el sujeto oculto se desolvida

Al olvidar mi nombre siento comodidades  
de lluvia en un paraje donde nunca ha llovido  
Una presencia lluvia con paisaje  
y un profundo entonar el olvido

Carlos Pellicer, *He olvidado mi nombre* (1977: 173)

El psicoanálisis, dice Lacan, proyecta luz sobre la función del *yo* y se establece en “una experiencia de la que hay que decir que nos opone a toda filosofía derivada directamente del *cogito*” (Lacan, 1988: 86). Desde tal delimitación va a desplegarse el aporte lacaniano. El sujeto en Lacan se desolvida en el *Otro*. El protagonismo se desplaza del Sujeto al *Otro*. El agonismo del Sujeto agoniza. Es el significante el significador, el que construye significado, el que produce sentido. El sujeto no es *Yo* sino *Otro*, como en Rimbaud.<sup>26</sup> El Sujeto está sujeto al significante, pero lo significativo sólo ocurre en relación con el *Otro*. Si el Sujeto es habla, lo importante no es lo que este habla sino lo que no puede decir: dice lo que no dice. Acción en palabras antes que en actos. O se produce en palabras y luego en sus actos consecuentes. Sólo significa el otro, no para sí

---

Parece, más bien, que toda civilización ha de basarse sobre la coacción y la renuncia a los instintos” Freud, s/f 2: 12 (El *porvenir de una ilusión*)\_

<sup>26</sup> Carta de Artur Rimbaud a Georges Izambard del 13 de mayo de 1871.

mismo sino para el escuchado. El Sujeto es el que escucha que lo escucharon. El Sujeto es su inconsciente, el que sueña, el que olvida y encuentra al otro. El Sujeto es el significante que es un orden simbólico, una relación entre significantes, sus similitudes y sus diferencias. El pensar está hecho de significantes de significado cambiante. Los símbolos y sus relaciones son el Sujeto, el Sujeto es simbolización. Su modus operandi es surrealista y realista, coherente e incoherente. Es un caprichoso usuario-constructor simbólico. El Sujeto lacaniano pierde el sentido común, tiene sentido singular. Es un ordenador simbólico, un procesador de palabras. Comporta un cómputo desde coordenadas sociales sin prisiones lógicas pero no absurdas siempre. Porque ocurre que el significante lo es en la cultura, en donde encuentra el sentido del repertorio simbólico en un bucle que traza el Sujeto-Otro en la cultura, de lo instituyente a lo instituido a lo instituyente. El Sujeto se conforma de la rivalidad y el deseo que:

[...] hace del yo [je] ese aparato para el cual todo impulso de los instintos será un peligro, aún cuando respondiese a una maduración natural; pues la normalización misma de esa maduración depende desde ese momento en el hombre de un expediente cultural (Lacan, 1988: 91, *El estadio del espejo*).

A partir de Freud, Lacan desvela el Sujeto complejo en contraste con el Sujeto unidimensional de la Ilustración. Lacan abate la sobre simplificación racionalista del Sujeto y la mitificación de la voluntad, denuncia que el poder es apenas seducción oral prisionera de la comprensión del código que el *Otro* pueda lograr. El Sujeto es menos ego que alter; sin el *Otro* agonista, no hay *Yo* protagonista. El Sujeto es comunicación o no es, en tanto la comunicación no se reduzca a un mero intercambio de mensajes.

El *Otro* imanta al *Yo*. El Sujeto es relación, siempre relación con el *Otro* y en la cultura. El hombre es un ser de conciencia prematura, nace inmaduro, incompleto, insuficiente para sí mismo, imposible. Proclive a la locura que le es inherente, confina su libertad dejándole la ilusión del albedrío. El hombre está obligado a convivir con su alienación (Akoun, 1974: 351).

Para Lacan el analista no debiera ser prisionero de su secta, no importa como terapeuta porque no cura nada, la cura la construye el sujeto con el otro.

Con Lacan (y con Heidegger un poco antes) concluyen las filosofías del Sujeto y aparece el pensamiento que abre el camino de Möbius, el de los senderos *adentroafuera*. Más tarde, a finales del siglo XX renacerá el Sujeto con la ética de la religación, libre de voluntarismo y aceptando su complejidad.

### Interludio, la imagen y su espejo accidental

La ceniza cilíndrica sigue pegada a su puro, se curva en descenso hacia arriba. Es tan larga como el puro no fumado aún. La imagen reta al pensamiento lógico, lo incomoda. Estamos en Lovaina, 1972.<sup>27</sup> Lacan entra a un aula repleta de gente, jóvenes la mayoría, muchas mujeres. El discurso estará lleno de silencios, de gestos, de exclamaciones repentinas. Es un performance, habla el cuerpo, el inconsciente bajo la admiración de la consciencia. Se convoca al lapsus, tiene la palabra el lenguaje. La Muerte, el Significante, el Sujeto vienen traídos a colación como el público espera y sirven de colación, se consumen y se consuman. Lacan dice: *el psicoanálisis es una práctica del lenguaje; todo pasa por la palabra; el inconsciente está estructurado en el lenguaje; como Freud lo sabía, no hay ninguna diferencia entre la transferencia y el amor; hay un enlace estrecho entre el amor y el odio; el sujeto se supone que sabe; la angustia es lo que no engaña; yo no hablo jamás de la libertad*. Hay una concordancia total entre el sentido de lo que dice y su discurso de pausas juego y provocación. Lo que dice lo ha dicho su habla no el sentido convencional del léxico repetido. Chillen putas, le ha dicho como Paz a las palabras (*Piedra de sol*) ¿o son las palabras las que hacen chillar a Lacan? ¿Dónde está el Sujeto, dónde el pensamiento? Ahora está afuera, vaticinaría Foucault (1989), en el lenguaje.

Por accidente, ocurre una imagen especular con Cantinflas. ¿Qué distingue a Lacan de Cantinflas? Ambos se conducen en el inconsciente, en el juego de

---

<sup>27</sup> Françoise Wolff, *Jacques Lacan parle*, Filme, Radio-Television Belge, Lacan en Lovaina 1972: <http://www.youtube.com/watch?v=gmJ9jOvVlhM> [Consultado el 14/11/2011].

palabras en juego que impone sus propias reglas más allá de la voluntad del Yo unidimensional, por encima del Sujeto. Hablan en la externa interioridad del habla. Están afuera de sí mismos, desnudos hacen del lapsus un modo de existir que es un modo de exhibir. Disuelven el Yo en el caudal del verbo del que no son dueños sino voceros. Abaten la identidad personal del Sujeto y lo entregan al lenguaje como entidad a la que sirven o/y expresan. Una diferencia es que Lacan, valiéndose de Freud, se calla para representarse en un *Otro* que sirve de escucha al que se encuentra en cura mientras que Cantinflas hace que el *Otro*, al escucharlo y observarlo, se escuche a sí mismo. Lacan parte de categorías, es intelectual. Cantinflas se vale del chiste, del ridículo y viene de la vida no de teorías. ¿Venden lo mismo?

### Vagabundeo del significante

Si los trinos variados del cenizote son su significante, ¿Cuál es el significante del Sujeto? ¿Es uno o varios? ¿Hay una relación biunívoca entre el Sujeto y el significante? ¿Comparten significante, el sujeto, el individuo, el hombre, el yo, el ego, la persona, el *Dasein*?

De acuerdo con Saussure el significante es el soporte, el portador de significado, significante es la palabra árbol, en tanto que la imagen que esa palabra suscita es su significado.

Si en general significante es lo que soporta al significado, para Lacan, el significante se constituye en la relación con el *Otro*. Para Saussure significante son las palabras, en tanto que para Lacan lo son las cosas, las relaciones o el síntoma.

El sujeto lo es del contexto, también el significante y el significado. Aún el código está sujeto al contexto. El sujeto está sometido a su dependencia del afuera que lo constituye. El afuera es constituyente. Es el afuera el que define las interioridades. El afuera es de todos los entes, es circunstancial. La interioridad del ente se

encuentra sometida al afuera. El afuera es una generalidad proteica a menudo inasible.

En la frase “el sujeto es el significante”, ¿se niega o se afirma el sujeto? Se puede entender de dos formas opuestas y excluyentes, confrontadas. Una, el sujeto como tal está dotado de dar sentido al significante, sin el sujeto que lo establezca, reconociéndolo, incorporándolo en un código, el significante se desvanece imperceptible, está pero es inexpresivo. Segunda, el significante es lo que define la situación, el que establece al sujeto, el que instauro su identidad. Tal vez la frase debe mantenerse en su enigmática polisemia.

### Especulación del Sujeto

El estadio del espejo es el momento en que el Yo (*Je*) aún no se “objetiva en la dialéctica de la identificación con el otro... antes que el lenguaje le restituya en lo universal en su función de sujeto” (Lacan, 1988: 87 *El estadio del espejo*). Por lo tanto el estadio del espejo establece al Yo (*Je*) como imagen, como ficción. El Yo está afuera, agrego yo (¿quién?), y es otro. ¿Y qué pasa con quien no conoce espejo? No hace falta el espejo para verse en él. Yo soy lo que veo que soy, como los gansos de Lorenz.<sup>28</sup> La impronta es el Yo externo y definitorio del Sujeto. La impronta es el primer espejo que estructura, en el primer nivel de gregariedad, el Yo. El Yo del espejo/impronta se define en imagen antes de que el dominio del lenguaje se apodere de la conciencia. Ese Yo que aprendo antes de aprender nada del mundo, la cultura, mi grupo, es ideal: yo soy un Yo idealizado. Apenas el lenguaje dispone de mi lengua y dicta mi percepción descubro que no soy el Yo ideal y, peor aún, que nunca lo seré: ya la esquizofrenia me porta. En compensación todos me miran y, no sé qué sé, se observan el Yo que fueron y yo no sé que yo soy su espejo, el espejo del que fueron. Mi Yo no es mío, es de ellos. Ahora no se que no sé que soy el que ellos quisieran ser. En tanto el Yo que se define en mí idealiza un Yo espejular de impronta que es un modelo falso, inexistente, una ficción, un mito. El mito personal que nutre para siempre mi

---

<sup>28</sup> Konrad Lorenz, uno de los fundadores de la etología contemporánea desarrolló la noción de impronta con base en sus observaciones sobre el comportamiento de diversas especies de gansos. Consiste en la fijación de ciertas aves al primer animal que perciben al romper el cascarón. (Lorenz, 1974)



esquizofrenia. Del *ellos* que encuentro conformando el conjunto elemental de mi gregaredad he seleccionado-elaborado el modelo para un yo ideal que sin existir se ha apoderado de mi. Comienzo a ser el Yo que nunca seré; el anhelo imposible de mí mismo que no existe ni existirá, la invención de una categoría personal que, como toda categoría, sintetiza múltiples determinaciones y conforma una abstracción sin sentido salvo para mi inconsciente, su único lector, el que ha establecido un código para su comprensión llamado síntoma. Pero todo lo anterior lo ha dicho mi razón no mi inconsciente. Dice Freud que al

Yo ideal se consagra el amor ególatra de que en la niñez era objeto el Yo verdadero. El narcisismo aparece desplazado sobre este nuevo Yo ideal adornado, como el infantil, con todas las perfecciones. Como siempre en el terreno de la libido, el hombre se demuestra aquí, una vez más, incapaz de renunciar a una satisfacción ya gozada alguna vez. No quiere renunciar a la perfección de su niñez (Freud1, Introducción al narcisismo: 259).

Podríamos interpretar, en cambio, que Oscar Matzerath, el niño del tambor de hojalata (Grass, 1981), descubre por su yo inconsciente el poder que significa ser el Yo idealizado de *Ellos* y se lo apropia. Invierte la fórmula de Rimbaud: el Otro es Yo, soy el Yo idealizado de ellos y ese es el Yo que he decidido habitar. Oscar, el perpetuo niño, no es Narciso cuajado en el espejo, no es nadie, es el espejo mismo, el reflejo de *Ellos*. El Yo del niño del tambor es el narcisismo de ellos y de aquí en siempre será la salamandra de su espíritu, su ajolote impertérrito, el monstruo que inventó la frustración de ellos. Yo es *Otro* dice el Sujeto adulto. Ese *Otro* fantasmal que nunca ha existido, una idealización del niño que fue, ese es Yo, el niño del tambor. Mi Narciso no es mío, es de *Ellos*.

El niño del tambor se instala en una felicidad infantil apócrifa. Está huérfano de modelo de Yo ideal, frustrado de él y viudo de él. Se deshizo del Yo ideal, lo aprehendió y en consecuencia lo aprendió (lo supo) y como resultado lo aprehendió (lo tomó preso), lo reprendió y lo condenó a muerte, a desaparecer. Se suicidó de futuro y creó un presente personal sempiterno. Renunció a su Yo ideal y asumió el también monstruoso Yo idealizado de *Ellos*.

Desde el freudismo radical reescrito por Lacan es impensable un Sujeto absoluto (Lacan, 1988: 91. *El estadio del espejo*). Yo es Otro pero es un rival... invencible porque es un ideal arbitrario del inconsciente, un rival fantasma arbitrariamente perfecto. El Otro es el Yo que imaginé ser y que nunca seré pero que se materializa en el padre y sus figuras, de ahí que lo quiera destruir. Deseo al otro para ser él y porque no lo soy quisiera destruirlo con la esperanza de ocupar su lugar.

La autonomía del Yo es una ilusión

El deslinde explícito del análisis lacaniano respecto del racionalismo cartesiano hace visible un Yo (*Je*) que se quiebra en fragmentos como pedazos de espejo. Este deslinde marca también una línea interna de frontera entre Lacan y Freud en tanto que éste último, con todo y su descubrimiento del proceder no racional del inconsciente, permanece en la tradición racionalista y cientificista apelando en todo momento a la ciencia y su método<sup>29</sup>. En tanto que Lacan desde la “lógica” del inconsciente opera su comprensión y descripción de la multidimensionalidad (complejidad) del sujeto (o Yo, *Je*) desde las coordenadas del propio inconsciente. Su método de investigación y su método de exposición (y de formación didáctica) se distancia de Descartes, Kant, y Hegel y se acerca a Breton. El voluntarismo del sujeto (*Yo, je*) absoluto ha sido superado por el análisis lacaniano de ahí que tome distancia tanto del marxismo como del existencialismo y se acerque al movimiento surrealista. A los callejones sin salida existencialistas que conducen al suicidio o al asesinato hegeliano

se opone toda nuestra experiencia en la medida en que nos aparta de concebir el yo como concentrado sobre el *sistema percepción-conciencia*, como organizado por el “principio de realidad” en que se formula el prejuicio cientificista más opuesto a la dialéctica del conocimiento... (Lacan, 1988: 92).

---

<sup>29</sup> Y ello sin menoscabo de la razón (justamente razón) que asiste a Popper cuando somete a falsación el psicoanálisis y concluye que es una pseudociencia en contraste con la Teoría de la Relatividad de Einstein que reivindica como ejemplo de teoría científica. Pues el mérito de Freud, del cual es precisamente inconsciente, es haber abierto la puerta para superar la dimensión de la racionalidad consciente propia de la ciencia.

La conciencia del joven Lacan es surrealista (acordémonos que no sólo fue el médico de Salvador Dalí sino que publicó en el primer número de *Minotaure*) es decir que él es ya consciente de su inconsciente, a diferencia de Freud que lo descubre (en sí mismo) ya constituido. Si el descubrimiento del inconsciente modifica las estructuras represivas, es decir modifica la relación pulsión-cultura, Lacan pertenece a una generación que se forma a partir de la nueva correlación de fuerzas entre la energía de los instintos, sus vecciones y las convenciones de la civilización. La libertad y la voluntad aparecían, íntimamente o en secreto, gobernadas por el inconsciente.<sup>30</sup> Ahora lo siguen estando pero ya lo sabemos.

La Asociación Psicoanalítica Internacional fundada por Freud, luego de purgar a sus disidentes, comenzando por Jung su primer presidente, busca defender la carta de aceptación burguesa que le otorga la sociedad a través de los convencionalismos médicos y académicos. La consecuencia es el intento de domesticar el inconsciente y reinstaurar el predominio de la conciencia burguesa. Castrar el animal subversivo del psicoanálisis. Quien comanda la castración es el propio Freud, será Lacan quien encabece la rebelión contra el autogolpe de Estado que los analistas convencionales le habían asestado al psicoanálisis para reinstaurar en su propia institución, el reinado del Sujeto cartesiano. Freud fundó una burocracia, Lacan, recuperando a Freud, contra sus discípulos y él mismo, la abandonó y refundó el psicoanálisis subversivo. Para Lacan el inconsciente es un aliado, para Freud, su enemigo. Freud quiere curar al inconsciente, Lacan vivirlo. Lacan le presta el cuerpo al inconsciente para que despliegue sus performances. Freud quiere evitar que su cuerpo sea esclavizado por las pulsiones sexuales que le impone el inconsciente, su proyecto es sublimar el sexo, el de Lacan, explorarlo como oportunidad y aventura del deseo. Abre la senda de Foucault.

---

<sup>30</sup>De lo que, a su manera, Schopenhauer ya había dado cuenta antes de Freud “En El mundo como voluntad y representación, Schopenhauer consideraba a la voluntad una <fuerza motriz ciega>. El hombre, decía, era un ser irracional guiado por fuerzas interiores, <que le resultan desconocidas y de las que apenas se percata>. La metáfora que proponía Schopenhauer era la de la tierra, de la que conocemos su superficie, pero cuyo interior ignoramos. Esas fuerzas irracionales que dominaban al hombre, decía, eran de dos tipos: el instinto de supervivencia y el instinto sexual. (Watson, 2006: 1147)

El discurso lacaniano, tanto el escrito pero más el oral, pone en escena la revolución de la prosodia, la subversión de la sintaxis, la superación del Sujeto por el referente. El patrón mítico del surrealismo y de la escuela lacaniana es Freud. Lacan y los surrealistas representan la figura paterna de la generación del 68 aunque la Escuela de Frankfurt, el Existencialismo y el Estructuralismo participen también de esa paternidad. En todo caso, el tótem del 68 es simultáneamente surrealista-lacaniano y cartesiano-marxista.

Para Lacan, Sade hace una nueva crítica de la razón

Si con Kant el kerigma evangélico ha sido sustituido por el kerigma de la razón con Hegel el kerigma kantiano y el cristiano se funden en la entronización capitalista de la tecnología, es decir, de la razón instrumental, la que no es pura. Ese triunfo ha debido hacer caso omiso del cuestionamiento filosófico y moral que Sade emprende contra las convenciones dominantes en los terrenos de la religión y la filosofía. Sade no sólo se anticipa a Nietzsche y a Freud, sino que, según Lacan, hace una nueva crítica de la razón. Para Lacan, *La filosofía del tocador* completa la *Crítica de la razón práctica*. Las obras de Kant y Sade en apariencia tan distantes resultan convergentes. Aunque se sostenga la identidad entre bien y razón, la razón pura se distingue del bien y se distancia del amor, la pasión, el progreso o la santidad: comienza a temblar la sentencia fundante de la civilización occidental; “se está bien en el bien”. Pero Sade la completa al mostrar que “se está bien en el mal”. Matizando, de la suma de ambos autores, que fueron, por cierto, contemporáneos, se desprende que “se puede estar bien tanto en el bien como en el mal”. O mejor si lo planteamos como pregunta ¿“se puede estar bien tanto en el bien como en el mal”? Cualquier solución significa un paso más en el deslinde de la razón y la moral aun cuando Kant persista en vincularlas. Ante el debilitamiento que la religión enfrenta con el ascenso de la hegemonía de la razón, una socialización frágil, laxa o una en que el deseo de unos cuantos privilegiados se imponga simbólica y materialmente dejará de retribuir un mínimo de estabilidad, de serenidad al Sujeto conduce a la apreciación de que se puede estar bien en el mal. O, más claro, no se distingue entre el bien y el mal o si esa distinción existe es indiferente. El Sujeto se emancipa de la moral y entra en una zona turbulenta

de disipación abierta que ensancha el horizonte del pensar pero abre la posibilidad de un retorno a la barbarie.

Si la complejidad es un exceso de posibilidades, la pregunta por “el estar bien en el mal” encuentra la condición de posibilidad del sujeto complejo al ofrecer un vislumbre de que la respuesta supone aceptar la existencia de múltiples opciones, tanto para el pensamiento y el conocimiento, como para la praxis. La suma de Kant y Sade abre un boquete a la prisión que había condenado a las dos máximas virtudes, el bien espiritual y la razón intelectual a su identificación indisociable. Recuérdese a Hegel en cuyo enunciado “todo lo real es racional, todo lo racional es real”, “lo real” es en última instancia intercambiable por “el bien”. La razón puede estar bien en el mal y el bien resultar incompatible con la razón. El *ethos* complejo se asoma al escenario y en él podrá encontrarse tanto una vección hacia la degradación humana que conduce a la apología del mal y al despliegue de prácticas criminales de asesinos que ya no conocen culpa ni compasión y en donde la razón se ha degradado en argucia, como la esperanza de concebir la ética en términos de convivencia, como el arte gregario de vivir juntos más allá de la dicotomía entre bien y mal y de la identificación de bien igual a razón, la ética que supera la sobre simplificación axiológica para conminarnos a volver a construir el lugar compartido de una nueva comunión, la ética de un retorno a la complementariedad y la competencia (como habilidad, aptitud, saber hacer) como claves del vivir juntos, de una convivencia incluyente de la humanidad y la Naturaleza.

## 2.6. La escisión del sujeto trascendida por el Buddah

En el contexto milenarismo del brahmanismo y de la tradición védica e hinduista, expresiones si no ajenas si de avatar distinto al de Occidente, Siddhârta Gautama Buddha funda en el Siglo VI a. de C. una religión sin dios ni individuo que se habrá de extender de la India a China. Los términos sánscritos *Advaita*<sup>31</sup>, la no dualidad,

---

<sup>31</sup> Conviene conocer la definición convencional del término sánscrito de *Advaita*: <Del sánscrito *advaita*, dualidad no esencial.> La más seguida de las tres concepciones filosóficas del *Vedanta*, según la cual la única realidad es el brahmán, al que se une el alma individual al liberarse de la ilusión o del engaño que es el mundo de lo cambiante y del dolor, esta doctrina filosófica de la "no-dualidad", sistematizada por Shankara,

y *âtman*<sup>32</sup> cuya traducción más próxima en castellano podría ser persona o sujeto, son nociones recicladas por el buddhismo en las que no existe escisión alguna entre lo que nosotros denominamos alma y cuerpo, ser y pensar, sujeto y entorno, espíritu y materia. “La intuición no-dualista no es una estricta evidencia racional sin ser por ello totalmente ininteligible (...) el advaita es la intuición de la no-intuicionabilidad racional de la realidad” (Panikkar, 1996: 252) que se ofrece como un camino para evitar que por las trampas de la razón el hombre se deslinde del Ser.

Al contrario de lo que parece, la conciencia del hombre trata al *âtman* o sujeto como otro, como objeto. Cuando el sujeto ejerce la autoconciencia y reflexiona sobre si mismo desfallece en el error de distinguirse respecto de lo que le parece que no es, se separa, se escinde en dos: él y el objeto. Para el Buddha, tal desdoblamiento es falaz.

En la autoconciencia del hombre reina la razón es decir la comprensión fragmentada que muchas veces queda prisionera de apreciaciones ilusorias. Dice Panikkar, a quien sigo en este acápite, que el Buddha

“descubre la falacia de este *âtman* o sujeto; esto es, nos hace ver cómo, a pesar de todo, el autos, el sí mismo de la conciencia, viene a ser tratado como un heteros, un otro, más o menos objetivado. Cuando el sujeto vuelve a sí mismo, cuando el sujeto se vuelve consciente, se cosifica, se objetiviza, deja –en el fondo- de ser sujeto, se desdobra... (Panikkar, 1996: 173).

---

afirma la unidad de un principio inicial, y, por tanto, no-existencia de una dualidad que opondría un principio espiritual a otro material lo que pertenece al orden natural y relativo no es más que ilusión, resultado de la ignorancia. Disponible en [www.diccionariosdigitales.com](http://www.diccionariosdigitales.com) .[Fecha de consulta: 01/04/2012]

<sup>32</sup> Atman. <Del sánscrito *atman*, soplo, exhalación, hálito: el "si-mismo" (como pronombre reflexivo), el principio esencial y permanente del Ser, idéntico al Brahman universal.> Es Shiva en nosotros; traducirlo por alma es equívoco ya que esta palabra, en las lenguas occidentales, designa tanto el principio eterno y trascendente, como el principio intermedio y sutil la psique (manas); el Ser en el hombre; en la tradición de los Upanishad, dimensión trascendente del Yo, metafísicamente idéntico al Principio. En el tantrismo equivale al principio shivaico del Ser, como entidad espiritual eterna, presente en todo ser (animales incluidos), y que se reencarna hasta la liberación final. Disponible en [www.diccionariosdigitales.com](http://www.diccionariosdigitales.com) . [Fecha de consulta: 01/04/2012]. Por su parte, del término *Âtman* dice Panikkar: “Independientemente de su sentido como pronombre, tanto demostrativo como indefinido e incluso reflexivo, la palabra ha sido traducida como, « alma», «sustancia», «yo» , «uno» «mismo», «mismidad», «self», etc. No puede decirse que tales traducciones sean falsas, aunque no reflejan ni el horizonte ni las concomitancias del original” (Panikkar, 1996: 86).

Ocurrió así en el contexto cultural que precede al Buddha y volvió a suceder en otro ámbito histórico 2000 años después con Descartes con su *cogito ergo sum* que deriva en el divorcio del sujeto y la *res extensa* y que a la postre reduce también al sujeto a objeto, a cosa.

El Buddha está más allá del principio de no- contradicción, no es que el buddhismo se asuma absurdo o que desconozca el pensamiento lógico sino que no acepta la identificación entre pensar y ser establecida desde la Grecia antigua con Parménides, contemporáneo del Buddha. “El principio de no-contradicción, sobre el que está construida la lógica, especialmente en Occidente, sólo se deja aplicar exhaustivamente a la realidad si el ser sigue al pensar” (Panikkar, 1996: 140.)

Si bien no podemos explicar con el pensamiento lógico lo que no somos capaces de pensar o concebir, si es posible que demos cuenta de ello como algo que sabemos sale fuera del alcance de nuestra comprensión, es decir que aun cuando lo impensable permanezca como tal, la conciencia es capaz de dar cuenta de ello, así, el “pensamiento no puede penetrar en lo impensable, pero la conciencia humana puede registrar su presencia precisamente como impensable” (Panikkar, 1996: 227). La conciencia sometida por la razón se entrapa en la arrogancia de explicar con ideas o conceptos lo que no obstante permanecerá inefable. El Buddha insta a permanecer en el silencio de eso inefable. No hacerlo es entrar en el pantano de las dicotomías que van desde lo absoluto y lo relativo hasta el hombre como sujeto y la Naturaleza como objeto.

En estricto proceder ontológico encontramos que el sujeto no se sostiene por separado del Ser, así, para el Buddha, no hay tal sujeto:

el empírico, no lo hay, porque es a todas luces evidente que no sustenta nada, puesto que él mismo necesita de fundamento; el absoluto tampoco, porque en el momento en que se convierte en sustentáculo de cualquier cosa, pierde su «absolutez» y trascendencia (Panikkar, 1996: 86-87).

Tampoco en estricta lógica gramatical el sujeto alcanza a soportarse sino que se pierde en el predicado de lo que acontece. En esa perspectiva aparece la comprensión iluminada del Buddha, su intuición que

es la de la pura contingencia y, por tanto, el descubrimiento de la carencia de un sujeto último de operaciones... no hay nada que pueda ser el objeto último o el sujeto primario de la experiencia humana y que se afirme a sí mismo como fundamento último y definitivo de todo. (*Idem*)

La resistencia que funda el Buddha al predominio de la razón abarca desde Parménides hasta la ciencia actual. Se ha llegado a creer

que las leyes del pensar son revelaciones de las leyes del Ser, como si el Ser pudiese tener leyes sin dejar de ser Ser y convertirse en Idea, en Pensar. Imaginarse que el Ser pueda tener leyes representa ya la fagocitosis del Ser por el Pensar y significa, además, postular una Ley por encima del Ser ¡a la que el Ser mismo debe obedecer!; el Deber- ser por encima del Ser. (Panikkar, 1996:149)

En suma, el hombre y el Ser no se comprenden sólo con el pensamiento racional típico de la ilusión del sujeto.

Para explicar como la concepción budhista esclarece tal ilusión Panikkar recurre a la parábola que asemeja al ser humano con una gota de agua que al cabo de la vida, como todas las demás, llegará al mismo mar en el cual se diluirá. El sujeto, aferrado a su individualidad desaparece, pero si dejamos de defenderla comprenderemos que el agua de la gota permanece en el mar. Entonces, ¿qué somos: la gota de agua o el agua en la gota? (Panikkar, 1996: 275)

Dos mil años después del surgimiento del Budhismo y en el ámbito de influencia del Zen, uno de sus renuevos, la tradición del haiku<sup>33</sup> alude a nuestra pertenencia a la Naturaleza y a la intención del hajjin de permanecer en ella como lo está siempre el agua en cada gota. En Matsuo Basho, el más grande *hajjin*, la

---

<sup>33</sup> El haiku es un breve poema originario del Japón compuesto de 17 sílabas dispuestas en tres versos de cinco, siete y cinco. Se le llama *hajjin* al poeta que escribe haikus. Matsuo Basho (Ueno, 1644 - Osaka, 28 de noviembre de 1694) es considerado el padre de ese género. Su libro *Sendas de Oku*, fue traducido por Octavio Paz y editado por el Fondo de Cultura Económica.



Naturaleza es la naturaleza humana jamás un objeto ni objeto de sometimiento. Basho conoce la Naturaleza, o mejor dicho la concibe y percibe por medio de esa poesía de la brevedad y el instante que es el haiku cuyo sentido no es siquiera la contemplación, sino apenas el dar testimonio, una suerte de oración para los imposibles oídos del Ser o su pronunciar inefable expresado por el poeta. El Yo se encuentra diluido en la Naturaleza y si llega a emerger pretendiendo primacía, el poeta, sin que en ello intervenga la voluntad, irá a su veladura, a perder ese yo, a confundirlo en la Naturaleza o, mejor, a fundirlo en ella. El propósito de Basho no es la belleza, aunque a menudo la descubra, tampoco es el bien o la compasión aunque de esos sentimientos abunde su poesía. Si bien en el haiku está la verdad, esta no es un concepto y surge por sorpresa no por búsqueda metódica. En realidad para Basho no hay propósito alguno, hay el camino, una andadura serena y humilde. Ser hombre es andar en el sendero. Y aunque el destino está presente en el espíritu de ese viajero que es el hombre como un lugar buscado, la intención de llegar a algún lado es más una inspiración, un aliento para estar en el camino que un lugar palpable, en todo caso es un *ethos* más que un *locus*. Llegar es secundario, el camino mismo tampoco es lo relevante lo que importa es el caminar desde la rectitud de corazón que no lastima ni a lo otro ni a su ser y desde la sencillez que permite la convivencia con lo humano y con lo que no es humano. También la muerte se encuentra en el camino pero no causa angustia sino tristeza porque, tal vez ya fue poéticamente precursada siempre.

Del Buddha a Basho y de estos a Panikkar nada hay que lleve a la noción de individuo, una idealización occidental, sino a la persona humana, un sí mismo, un *âtman* que se reconoce en el otro y desde ese reconocimiento afirma más que un yo un sí mismo sin entramparse en el ego.

## 2.7. Colofón

En lo que hace a las relaciones entre la sociedad y la Naturaleza asumimos a manera de colofón de este capítulo, en el que hemos seguido el derrotero de la idea de sujeto y de su distinción respecto a la *res extensa*, la crítica a La Ilustración o Iluminismo que formulan Horkheimer y Adorno. (1969). Y por lo que

respecta al sujeto nos remitiremos a la hermenéutica de Foucault para mostrar que aún la *epiméleia*, el cuidado de sí, refrenda la escisión cartesiana.

- El Iluminismo se funda en el conocimiento científico que el sujeto acumula desde su razón y voluntad. “El sistema al que el Iluminismo tiende es la forma de conocimiento que más conviene para dominar los hechos, que ayuda con más validez al sujeto a someter a la naturaleza”. (Horkheimer y Adorno, 1969:104)
- Desde la confianza absoluta en la ciencia y la tecnología más como poder de sometimiento que como comprensión, el sujeto, el hombre reduce la Naturaleza a entorno y a éste a mero reservorio de materia prima. “El burgués ve a priori al mundo como la materia con la que se lo fabrica”. (Horkheimer y Adorno, 1969:105)
- De la idea que reduce el mundo a materia prima, a insumo productivo, se deriva una moral antropocéntrica que niega cualquier relevancia ética a la Naturaleza al mismo tiempo que desplaza la centralidad de la fe en Dios. “Las doctrinas morales del Iluminismo son testimonio de un esfuerzo desesperado para hallar, en sustitución de la religión debilitada, una razón intelectual para perdurar en la sociedad incluso cuando el interés disminuye”. (Horkheimer y Adorno, 1969:107)
- El sujeto se enajena de la Naturaleza, ya no se interesa en comprenderla sino en interrogarla para arrancarle el secreto de las leyes que rigen su proceder. El cosmos, el orden del *mythos*, se sustituye como referente simbólico por la explicación lógica. “Después de que el orden objetivo de la naturaleza ha sido liquidado como mito y prejuicio, queda la naturaleza como masa de materia”. (Horkheimer y Adorno, 1969:122)
- “Extirpar desde las raíces la odiada, irresistible tentación de recaer en la naturaleza, he ahí la crueldad que surge de la civilización fracasada, la barbarie como revés de la cultura”. (Horkheimer y Adorno, 1969:137).
- Desde la perspectiva filosófica y sociológica el saldo negativo más fuerte que hereda La Ilustración es la destrucción del carácter sagrado de la Naturaleza, su transformación de entidad divina en insumo productivo.

- Por lo que se refiere a la dimensión de la persona encontramos en la perspectiva del buddhismo un camino más cercano a lo ontológico que a lo religioso o místico.
- En cuanto al Sujeto, al individuo que se concibe único, distinto, dotado de una conciencia singular separada y diferente de la Naturaleza, tiene desde sus orígenes en la antigüedad griega la posibilidad de cultivar la iluminación délfica del conócete a ti mismo y de la *epiméleia*, la cura o cuidado de sí mismo como una forma de evitar la enajenación que lo divorcia de la Naturaleza.
- Sin embargo en la versión cristiana, que se funda con Gregorio de Nisa esas nociones se reducen a la simplificación mística que las entiende como renuncia al apego por la carne, en el sentido sexual, y la persigue en tanto que un ideal que pugna por la virginidad del corazón y del cuerpo. (Foucault, 1999: 276). El cuidado de sí deriva entonces en el cumplimiento de un deber, en una técnica y una disciplina para contener las pasiones. En el fondo, el cuidado de sí, convertido en autodomínio, es el intento del sujeto por concentrarse en su mera voluntad, un “someter a prueba la independencia del individuo con respecto al exterior”. (Foucault, 1999: 286).

### 3. El abordaje ontológico

Y así cuando nos abrimos al entendimiento de la manera en que Martín Heidegger nos descubre en la palabra  $\mapsto \mathcal{L}\hbar \square \hbar \square$  el juego de la verdad, no hacemos sino volver a encontrar un secreto en el que ésta ha iniciado siempre a sus amantes, y por la cual saben que es en el hecho de que se esconda donde se ofrece a ellos del modo más verdadero.

Jacques Lacan, Sobre “La carta robada” (1998: 15)

#### 3.1. La Naturaleza como concepto supone un sujeto apartado

Como hemos visto la crítica del Sujeto corre a la par de la crítica de la Naturaleza, ambas son nociones asociadas a la Ilustración que parten de la distinción cartesiana del *cogito* respecto a la *res extensa*. La ontología heideggeriana se construye desde la intención de superar esas categorías y el lenguaje que las expresa. *Dasein*, *Mitsein*, (coestar) *MitDasein*, (coexistencia) mundo, mundaneidad, mundaneidad del mundo, facticidad, son parte del nuevo bagaje léxico con que se las trata de sustituir. El concepto de Naturaleza no permite comprender la mundaneidad, es decir no sirve para explicar el *Dasein* puesto que la mundaneidad lo constituye en tanto que el término Naturaleza lo escinde. El deslinde es explícito.

La ontología ha intentado, justamente, hacer la exégesis del ser del “mundo” como *res extensa* partiendo de la espacialidad. La tendencia más extrema a semejante ontología del “mundo”, en una oposición a la *res cogitans*, que ni óptica ni ontológicamente coincide con el “ser ahí”, se muestra en Descartes. (Heidegger, 1998: 79)

Que el hombre sea inseparable del mundo no significa que cada hombre tenga su mundo y que exista con él como un caracol que carga su concha. El mundo es mundo en común no exclusivo. De ahí la importancia de conocer lo que define al mundo en general, como dice Heidegger, la mundaneidad del mundo. La mundaneidad como concepto óptico es constitutivo del *Dasein*, una determinación de su existencia. Sólo hay mundaneidad en/con el *Dasein*. No hay un afuera y un

adentro del *Dasein*, hay un *adentroafuerafuera*. El conocimiento ocurre en ese adentroafuera.

“el conocimiento no crea por primera vez un “*comercium*” del sujeto con un mundo, ni este *comercium* surge tampoco por una actuación del mundo sobre un sujeto. El conocimiento es un modo del existir [del *Dasein*] que se funda en el estar-en-el mundo. (Heidegger, 1997d: 74)

Para Heidegger el concepto de Naturaleza, es decir el de la *physis* kantiana, sólo conoce el mundo desmundanizándolo porque escinde al sujeto de la naturaleza y no se percata de que la propia Naturaleza es intramundana.

La ‘naturaleza’, como concepto categorial global de las estructuras de ser de un determinado ente que comparece dentro del mundo, jamás puede hacer comprensible la mundaneidad. Asimismo, el fenómeno de la ‘naturaleza’, tomado por ej. en el sentido del concepto de naturaleza del romanticismo, sólo es ontológicamente comprensible desde el concepto de mundo, es decir, desde la analítica del *Dasein*. (*Idem*)

El sólo concepto de Naturaleza supone una distancia, un alejamiento del Sujeto respecto del mundo: el Sujeto se “desaloja” del mundo, en tanto que el *Dasein* es definido como ente que se “desaleja” del mundo. Las matemáticas y la física no permiten avanzar ontológicamente porque divorcian al hombre de la Naturaleza.<sup>34</sup> Pero en el orden de la argumentación cartesiana la ciencia matemática es eficaz.

---

<sup>34</sup> Ello hasta cierto punto, hasta el punto en que estas ciencias permanecen en la autosatisfacción del cálculo y de la mera medición, su costumbre típica. Quizá confundimos las matemáticas con su lenguaje y su valor superficial. Las matemáticas, si se limitan a su práctica instrumental son la aprehensión abstracta de la apariencia o forma de las cosas, de su generalidad no de su ser pero pueden constituirse en un camino para encontrar un modo de comprenderlo si la obligamos a perseverar en su observación y le pedimos que no se detenga en expresiones numéricas y formulaciones. Lo que pierde a las matemáticas es su olvido del habla. ¿Es imaginable que la suya, que es la mayor capacidad de abstracción, cumpla servicios ontológicos? ¿Es aberrante imaginar las matemáticas del *Dasein*? No se olvide “que Heidegger no habla en contra de la ciencia, sino, en verdad, a su favor: es decir, en pro de traer a la luz aquello que para ella es radical”. (Baufret, 1993: 60) Para recuperar la ciencia hay que retornar a sus orígenes, a sus fuentes, hay que desandar el camino para mirar lo que no se había mirado “la ciencia debe entenderse en el sentido del «regreso río arriba» que propone Heidegger, esto es regresar de la desembocadura del río a sus fuentes aún

Lo que determina su ontología [metafísica] del mundo no es primariamente el recurso a una ciencia eventualmente apreciada en forma especial, las matemáticas, sino la fundamental orientación ontológica hacia el ser como permanente estar-ahí, cuya aprehensión se lleva a cabo en forma eminentemente satisfactoria por el conocimiento matemático (Heidegger, 1997d: 102).

La cuestión abierta por Descartes que sitúa la discusión en la diferencia Sujeto - *res extensa* se desplaza hacia la investigación ontológica. Al hacerlo, Heidegger no pone en duda el *cogito* cartesiano aunque reclama a Kant haber simplificado al *yo* reduciéndolo al estatus de sujeto lógico, de un *Éthos* que lo restringe a lo representado.

Lo que hay de positivo en el análisis kantiano es doble: en primer lugar, ve Kant la imposibilidad de reducir ópticamente el *yo* a una sustancia; en segundo término, identifica el *yo* con el “yo pienso”. Sin embargo, vuelve a tomar este *yo* como un sujeto y con ello en un sentido ontológicamente inadecuado. (Heidegger, 1998: 347)

Si nos preguntamos por el ente y por el ser del ente desde la ontología convencional o metafísica tradicional responderemos con teoría (física) y encontraremos características “físicas” del ser del ente como “sustancialidad, materialidad, extensión, contigüidad” (Heidegger, 1997d:76). De esa manera equivocamos el camino. El abordaje teórico aleja la comprensión del ente y de su ser. Cuando usamos los objetos del mundo no los interpretamos ni medimos, nos valemos de ellos y al hacerlo los aprehendemos. Según Heidegger, este aprehender dice más del mundo que la física de Kant porque lo desaleja, nos lo revela incorporándonos.

Lo a la mano no es conocido teoréticamente ni es primeramente temático ni siquiera para la circunspección. Lo peculiar de lo inmediatamente a la mano consiste en retirarse, por así decirlo, “a” su estar a la mano para estar con

---

secretas” (*idem*) ¿Encontramos a Pitágoras en las cercanías de esas fuentes? Un cierto Pitágoras está ahí, el que interesa más por su comprensión de la armonía que por la expresión de su pretendido teorema, el que aprehende al cosmos y lo piensa, no tanto el que con exactitud lo pondera.

propiedad a la mano. Aquello con lo que ante todo tiene que habérselas el trato cotidiano no son tampoco los utensilios, sino lo que primariamente nos ocupa y está por ende a la mano, es la obra misma, lo que en cada caso tiene que ser producido. Es la obra la portadora de la totalidad remisional dentro de la cual el útil comparece. (Heidegger, 1997d: 78).

Sin necesidad de conceptos, el utensilio, que está a la mano, disponible, en la obra que con éste se produce, comparece. Y en ese comparecer, comparece también la Naturaleza:

Un andén techado tiene en cuenta el mal tiempo; las instalaciones del alumbrado público, la oscuridad, e.d. la particular mudanza de la presencia y ausencia de la claridad del día, la “posición del sol”. En los relojes se tiene en cuenta una determinada constelación del sistema sideral. (Heidegger, 1997d: 79)

La Naturaleza permanece en la tecnología, oculta y prisionera pero permanece y para comprenderlo fue preciso “sacarle la vuelta” a la disyunción Naturaleza-res extensa v.s. espíritu-cogito mediante la negativa a disolver el ser del ente en el puro pensar. Con lo que venimos a concluir que el mundo no está en el espacio sino el espacio en el mundo. (Heidegger, 1997d:108). Y con ello extirpamos la lejanía como distancia, “desalejar quiere decir desaparecer la lejanía” (Heidegger, 2011:111). El *Dasein* está desalejado del mundo. Y ese desalejamiento no se puede medir porque esa espacialidad también está deslajada, como lo está la Naturaleza. “El espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio” (Heidegger, 1997d:117).

La facticidad del *Dasein* permite comprender que a tal punto el hombre participa de la naturaleza que si éste la vulnera se destruye a sí mismo, haciéndolo entrar, como dice Luis Tamayo (2010), en *La locura ecocida*.

### 3.2. El ser y su pregunta

El sólo formular la pregunta por el Ser muestra ya el camino para encontrar qué es el Ser. Desde el preguntar mismo ontológico “nos movemos siempre ya en cierta comprensión del Ser” (Heidegger, 1998:15). Que aparezca el camino es

mucho e iluminador pero ¿alcanza? A propósito no hay respuesta que tranquilice a la razón, quizá porque se teme que la razón nos extravíe. Sabemos que es el camino, eso es todo, nada más y nada menos.

Para Heidegger, preguntar adecuadamente por el Ser es preguntar por él desde nosotros mismos, desde el hombre que a partir de ese momento será llamado Ser-ahí, *Dasein*. ¿Dice Heidegger por qué el hombre hecho *Dasein* tiene preeminencia (Heidegger, 1998: 8) para responder la pregunta por el Ser? <sup>35</sup> Heidegger pareciera sugerirnos que el Ser ha sido desde siempre intuido por el hombre o, más exactamente, por el *Dasein*. (Heidegger, 1998:17).

Prejuicios respecto al significado de Ser: vacío, universal, indefinible.

Metida en un callejón sin salida la ontología se hizo dogma: el ser es indefinible y no necesita definición, el concepto ni le incumbe, ni lo abarca. De Platón a Hegel con el dogma ontológico se opacó, se evadió o se trivializó la indagación sobre el Ser. La tautología dogmática es un placebo que justifica simultáneamente la erosión y la evasión de la pregunta por el Ser. El Ser es universal y vacío, pero desde el sentido común y en la vida cotidiana todo el mundo es capaz de referirlo en coincidencia con los esfuerzos de la filosofía. Nos referimos a él y lo nombramos a partir de un enunciado o tautológico o negativo: es lo que es, el Ser es el Ser o es lo contrario de la nada. Para Aristóteles es la unidad de la multiplicidad o unidad de la analogía. En la ontología medieval el ser es un trascendental, en ese periodo las escuelas tomista y escotista abordaron el problema del Ser sin avanzar. Para Hegel el Ser es lo “inmediato indiferenciado” y

---

<sup>35</sup> Me asalta la inquietud de que un desliz que recuerda la metafísica convencional parece asechar, interponerse, introducir tautología deslumbrante: sabemos hacer la pregunta por el Ser porque estamos dotados de esa aptitud, porque el ser de nuestro ente es preguntar por el Ser. Sólo el *Dasein* es capaz de preguntarse por el Ser, porque lo contiene y llega a saberlo. ¿Y puede el *Dasein* responder a la pregunta por el Ser? ¿Y esa pregunta es hoy todavía posible de responder desde el arrinconado ámbito de la ontología? ¿O tiene ya la óptica física algo que aportar? ¿Qué significado ontológico tiene que el físico teórico más apreciado de nuestro tiempo, Stephen Hawking, informe que la idea de dios no es necesaria para explicar el universo y que en realidad lo que existe son pluriversos? ¿Se ha descubierto la finitud del Ser? Tan sólo la duda de que ello sea posible reaviva y magnifica la angustia del hombre.



en esa definición sustenta su lógica. En fin el concepto de Ser no es el más claro sino el más oscuro.

Pero, por qué el concepto de Ser es indefinible.

Si definición es la especificación de lo próximo o similar y lo diferente: ¿cuál es el prójimo del Ser?, ¿qué es lo distinto a él? Todo y nada. El problema es que esta idea de definición aplica al ente no al Ser. El ser es indefinible no porque no se pueda definir sino porque la categoría no le corresponde, no le alcanza, no se le adecua. En realidad, todo el tiempo ha estado en la mente de los hombres la pregunta acerca de lo que significa el Ser. Ni el Ser ni su conceptualización se olvidaron. Lo que se ha olvidado, lo que ha entrado en estado de “*lethe*”, lo que permanece en el olvido, es decir en la opacidad de lo que no ha logrado iluminar el pensamiento es la elaboración de categorías adecuadas para su revelación o de formas de comprensión más allá de categorías. Tampoco la noción de *Dasein* resuelve el problema, es un acercarse más, un merodeo por aproximaciones nuevas que no termina de salvar la prisión señalada por Panikkar: el ser no es lo contrario de la nada, es su complemento<sup>36</sup>.

Desde el punto de vista del método, un camino que se pierde ha sido el analítico, es decir el desmenuzar al Ser en sus manifestaciones ópticas. Descuartizado en tiempo y energía, en vida y muerte, en pasado y futuro –y en todo el etcétera de categorías que se le quiera agregar- se tritura en fragmentos conceptuales. Ese error se comete por igual en la ciencia y en la filosofía. Fragmentar, separar en partes –que nunca concluiremos de identificar- lleva a la confusión de creer que el Ser es la suma de las partes que lo constituyen, el agregado inaudito, incontemplado, intocado, de todos los entes. Aún el abordaje holístico vuelve a fallar porque sigue prisionero de una manera de comprender que previamente ha dividido: las categorías y los conceptos son de hecho analíticos, es decir, fragmentarios.

---

<sup>36</sup> Para Panikkar, el Ser, igual que Dios es apofántico, no sólo quiditativo, “Dios es no solamente Ser, sino que «es» No- ser (...) se encuentra más allá de Ser y del No- ser. (Panikkar, 1996: 225)

El Ser no tiene entidad, ¿tiene identidad? Del enunciado “el ser es indefinible” en último término lo que queda en claro es que el ser no es un ente. También queda claro que la ontología tradicional está en lo correcto en cuanto a la indefinibilidad del ser pero de ello no se deriva que el problema se haya resuelto sino tan sólo que esa vía de solución más que insuficiente, es un extravío tautológico.

El Ser es evidente en sí mismo, dice Heidegger, y podemos comprenderlo sin necesidad de una disertación filosófica que lo explique. Es la llana comprensión elemental y práctica del sentido común. Este modo de comprender es al mismo tiempo un camino y una limitación. Por una parte abre la intuición pero si permanecemos en ese nivel entramos en la ofuscación óptica. De por sí todo el tiempo, “ya siempre” vivimos en una comprensión del ser pero su sentido permanece oscuro. En suma la pregunta por el ser es oscura y carece de dirección. (En contraste Nicol nos diría que el Ser del hombre es también diáfano y significativo de lo que puede derivarse un camino ontológico luminoso<sup>37</sup>).

Momentos estructurales o cómo se estructura la pregunta por el ser

- Teóricamente preguntar es llevar a concepto lo puesto en cuestión.
- Al preguntar subyace un interrogado.
- En el preguntar, el ente que pregunta comienza a mostrar su ser.
- Hay modos de preguntar: como un simple mostrar ignorancia o como un cuestionamiento de lo que se supone sabido

Planteamiento de la pregunta a partir de los momentos estructurales identificados

- Lo buscado en la pregunta sirve como previa orientación. El sentido del ser ya se encuentra en el preguntar “nos movemos desde siempre en una comprensión del ser”, aún cuando no hallamos formulado su concepto. En el formular la pregunta el sentido del ser ya en cierta forma

---

<sup>37</sup> Refiriéndose a Proteo, que en el contexto equivale a hombre, sostiene Nicol “Tristeza, o acedia, o angustia, o incontenible agresividad; pero también alegría, humor y gozo, piedad y serenidad. Todo junto es Proteo: lo situacional no es definitorio. ¿Cómo admitir que la estructura y función de la existencia humana están dominadas por el temor, la vergüenza y el orgullo? (Nicol, 2004: 25).

está disponible. Esta primera comprensión del ser se denomina “comprensión del ser mediana y vaga” (Heidegger, 1998:16) que es, digamos, un entendimiento vulgar o de sentido común. Además pueden formar parte de la comprensión vaga teorías y opiniones tradicionales que quedan ocultas, opacas.

- El ser no es ente pero el ente es la forma del ser. Ente es aquello de lo que hablamos, lo que somos y el modo como nos comportamos. “A este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar lo designamos con el término *Dasein*” (Heidegger, 1998: 8). Elaborar la pregunta por el ser supone que el ser del que pregunta se muestre en su transparencia y presuponer al ser es parte de la constitución esencial del *Dasein*, de su transparencia. (Heidegger, 1998: 8).
- Toda ontología ha supuesto de algún modo el ser pero nunca se elaboró su concepto, llegar a ese concepto es el propósito de *Ser y Tiempo*.

La pregunta por el ser, para que sea clara, debe delimitarse en su función, en su intención y en sus motivos. (*Idem*).

- El *Dasein* “es la morada de la comprensión del Ser” (Heidegger, 1998: 9).
- Si concebimos el ente como un todo, entonces encontramos “regiones esenciales” que son descubrimientos y delimitaciones tematizables como objetos de investigación científica. Ejemplos de regiones esenciales son historia, naturaleza, espacio, vida, *Dasein*, lenguaje.
- De las regiones esenciales se puede ocupar la ciencia que es un modo de ser del ente, uno entre otros
- Las estructuras elementales de la ciencia son producto de la experiencia que es la base sobre la que se construyen sus conceptos fundamentales.
- El progreso de la ciencia ocurre más por cuestionamiento de sus conceptos que por la acumulación de datos y resultados. Ello es así sin menoscabo de la importancia de la investigación.

- El nivel de una ciencia se aprecia por su “capacidad para enfrentar crisis en sus conceptos fundamentales. (Heidegger, 1998: 20). Muestras de crisis y avances en los años veintes y treintas son las siguientes:

En física se cuestiona el problema de la materia y de ahí surge la teoría de la relatividad.

En biología se propone “redefinir el modo de ser de lo viviente”. (*Idem*).

En *ciencias históricas y del espíritu* (cursivas de Heidegger) tendencia a privilegiar tradición y documentos.

En teología se “busca una interpretación más originaria del ser del hombre en relación a Dios” (*Idem*).

- Las ciencias son investigaciones de un sector del ser. Ontológicamente son una “interpretación de este ente en función de la constitución fundamental de su ser”. (Heidegger, 1998: 21). La ciencia abre por primera vez una –alguna- región del ser en su constitución ontológica.
- La ciencia es óptica no ontológica pero no hay ontología sin saber óptico, ¿o sí? Es donde lo óptico que la ontología puede existir. La ciencia investiga lo óptico, pero indagar en lo óptico es comenzar a comprender el ser o producir la base para lograrlo.
- La peculiaridad del *Dasein* es que es ontológico. (Heidegger, 1998: 22. ß4) Respecto al *Dasein* el Ser es existencia y la existencia es su incumbencia. El *Dasein* no es quidditativo.<sup>38</sup>

El *Dasein* tiene tres primacías:

- Primacía óptica; “el *Dasein* está determinado en su ser por la existencia” (Heidegger, 1998: 23).
- Primacía ontológica; “en virtud de sus determinación por la existencia el *Dasein* es ontológico” (Heidegger, 1998: 24).

---

<sup>38</sup> Quiddidad. Del latín quidditas, esencia; lo que es descrito en una definición. (Runes, 1969)

- Primacía por la “condición de posibilidad óntico-ontológica de todas las ontologías” (*Idem*).

### Puntualizaciones

La filosofía se había ocupado del ente, las cosas. Heidegger se pregunta qué es el Ser, pregunta cuya respuesta o se daba por obvia o se había abordado desde el olvido y de la ignorancia de tal olvido, así fue desde Platón hasta Nietzsche. Olvido del olvido dice Beaufret (1993: 39). Aristóteles es el último a quién Heidegger reconoce un aporte a esa pregunta. El primero fue Parménides. Pero Aristóteles se ocupó de clasificar los entes, fue de alguna manera el primer “científico” en tanto que Heidegger funda una nueva ontología. Apuntemos sus rasgos generales no para explicar o resumir, apenas para referenciar nuestro intento de comprender.

- El Ser es lo que existe, la existencia. La nada es lo que no existe, la ausencia absoluta del Ser. En contraste con la posición de Panikkar, ya citada, que considera que la nada no es lo contrario del ser sino su complemento.
- Todo ente es temporal, sin tiempo no existe el ente. Existir es estar en el tiempo, morir es entrar en la nada. (Pero el tiempo no es sucesión, no está para medirse)
- A partir de Aristóteles la filosofía se ocupa de los entes y se olvida del ser.
- Lo propio del Ser del ente del hombre es preguntarse por el Ser... y ¿encontrar respuesta?
- Para entender qué es el Ser del ente del hombre hay que considerarlo en su simple existencia cotidiana, en su experiencia típica no en sus representaciones teóricas.
- A partir de la idea de Sujeto o Yo (Kant, Descartes) el humanismo antropocentrista adjudica al hombre importancia protagónica y considera que todos los otros entes están a su servicio para cumplir su voluntad.

- El Sujeto se percibe dotado de una conciencia que lo distingue y aparta, que lo separa. Pero la conciencia no es “cogito” autónomo, primario o predecesor.
- La noción de *Dasein* se opone a la de Sujeto al considerar que el hombre es existencia no dicotomía alma cuerpo, tampoco su reunion o suma.
- Sin que su voluntad intervenga, el *Dasein* está yecto en el mundo, arrojado, aventado ahí con independencia de su conciencia y sus decisiones.
- En ese estado de yecto, el *Dasein* encuentra su cultura y su época, está “absorbido por su mundo” (Heidegger, 1998: 119)
- La existencia es ser-en-el-mundo. Por separado, fuera de ese ser-en-el-mundo no hay ni conciencia ni *a priori* alguno.
- El uno: equivale a los otros, pero también a la colectividad o comunidad en que existimos. Es el conjunto de normas y costumbres en las que el *Dasein* existe.
- El *Dasein* es ser-con-otros, *MitDasein*
- Existencia inauténtica: la del *Dasein* que permanece sometido al uno.
- Reconocer la condición de yecto es el camino para superar la condición inauténtica.
- Descubrir el control del uno genera angustia y ansiedad.
- Las causas de la angustia son la conciencia de la muerte, la certeza de que la nada nos sustituirá y el control que el uno ejerce.
- El Camino del *Dasein*

En la ruptura: conciencia> angustia> miedo a la muerte/conciencia de la finitud> la nada amenazante>

En la caída: retorno al uno>

En el precursar la muerte: el *Dasein* se torna ser-hacia-la-muerte>

En el estado de cuidado: haciéndose cargo de sí mismo y del mundo protegiendo el propio ser que es ser-ahí-en-el-mundo.

- El camino de la existencia del *Dasein* se puede expresar también así:

Indiferenciada, bajo el dominio del uno> inauténtica, conciencia del predominio del uno y caída en el precursar> auténtica, cuidado del mundo y de sí.

### 3.3. El tiempo

El comprender es siempre un comprender afectivamente templado

Martín Heidegger, *Ser y tiempo* §31 (1997 d: 146)

El tiempo por doquier, en su largura más dilatada que el número, hace patente lo oculto y oculta lo aparecido dice Sófocles en *Ajax*.<sup>39</sup>

Si bien la comprensión del tiempo se entrapa si se restringe a los límites lógicos del conocimiento, la indagación epistémica puede ser fecundada por el tanteo de la imaginación racional siempre y cuando esta se permita otros vuelos. Vuelos en los que importa la observación de lo que se mira en tanto el vuelo ocurre. No se trata de llegar a la estación final de conclusiones, se trata de experimentar, de explorar no aún de comprender, es un intento por romper el cascarón que nos envuelve de conceptos. Heidegger (1973), en un artículo temprano (*Die Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, 1916), *El concepto de tiempo en la ciencia histórica*<sup>40</sup> identifica una distinción fundamental entre el tiempo de la ciencia y el de la historia. En cuanto a concepto de la física teórica “el tiempo se considera en su carácter homogéneo determinable cuantitativamente” y en su consideración historiográfica “una ordenación de sitios, con relación a la cual los acontecimientos tienen asignados su determinada colocación temporal”. Si, entonces, el tiempo físico se mide y se trata en términos de cantidades mientras que el tiempo histórico se distingue en cualidades, otras apreciaciones podrían ir más allá de esa distinción epistémica, como por ejemplo la que se encuentra en representaciones poéticas, como en *Las eras imaginarias* de Lezama Lima (1971) o en el pensamiento ontológico existencial.

---

<sup>39</sup> Citado en Beaufret, 1993.

<sup>40</sup> Disponible en [http://www.heideggeriana.com.ar/textos/concepto\\_tiempo\\_historico.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/concepto_tiempo_historico.htm)

De las lecciones impartidas por Pascal David obtenemos el tiempo para pensar el tiempo: La velocidad es la ausencia de tiempo. El hombre no es en el tiempo sino con el tiempo. Eterno es estar fuera de la dimensión del tiempo. Existir significa propiamente ser en el tiempo como dimensión específica de la existencia humana. Esa es la razón por la cual podemos ser históricos y morirnos, los animales no mueren sólo el hombre muere. Dice Maurice Merleau-Ponty: el tiempo no es objeto de nuestra sabiduría sino una dimensión de nuestro Ser. Hay que preguntarnos ¿Quién es el tiempo?, no qué es el tiempo. Pero este “quién”, agregó, no es una entidad sino un conformante del ser. Nosotros somos el tiempo, las rosas y los perros están en el tiempo, nosotros somos el tiempo, en el tiempo. En *Sein und Zeit* el tiempo se piensa como una dimensión del Ser y desde ese horizonte se aprehende la relación entre ente y tiempo. Desde San Agustín apreciamos que el presente es débil, no sostiene su duración, se acaba, pasa, cae de inmediato en el pasado, depósito de eternidad. No hay tres tiempos sólo el presente, presente del pasado, presente del futuro.<sup>41</sup> Einstein explica que “entre aquello que llamamos pasado y aquello que llamamos el futuro, lo que se intercala es un intervalo temporal finito, cuya amplitud depende de la distancia espacial entre el acontecimiento y el observador”. (Heisenberg, 1994: 39)

Desde una perspectiva cósmica capaz de abarcar el infinito en su observación, como Laplace y su demonio, el tiempo se extingue, se detiene, pierde sentido, junto con el Ser se contempla quieto, sin movimiento. Es desde el horizonte humano que el cambio y el fluir se muestran. Ya sea cósmica o humana nuestra posición, el tiempo es en nosotros y en el ser. Para Heidegger el nombre del ser es el tiempo. (Beaufret, 1993: 45)

Panikkar recupera la unión inseparable del tiempo, la vida y el ser remitiéndose al término *zôé*,

los antiguos griegos, como podemos ver en el *Lexicon* de Hesiquio de Alejandría, habían definido ya la vida (*zôé*) como *chronos to einai*, el tiempo del ser. La misma temporalidad del universo nos demuestra que está vivo; tiene juventud, madurez y

---

<sup>41</sup> Apuntes del Seminario Filosofía y Poesía, impartido por David Pascal en Cuernavaca durante 2011.



ancianidad, enfermedades e incluso muerte. *Zôé* se contrapone a *thanatos*, la muerte, en el pensamiento clásico griego. (Panikkar, 1996, p.168)

El futuro, linealmente concebido, es una superstición, no es un locus, un sitio palpable, edificado, al cual arribaremos. No está ahí como está un lugar, carece de materialidad. Es una idea, una ilusión mental elaborada por la razón. El futuro es tan irreal como el Paraíso o el Infierno pero más peligroso porque aún creemos en él, no ha sido cuestionado, no se ha exhibido su falacia. El apego al futuro encuentra su único fundamento y sentido en la esperanza. “el pasado no se deja atrás, sino que se acumula en el (tiempo) presente; el futuro no es sólo algo por llegar, sino hasta cierto punto también eficaz como esperanza en el presente...” (Panikkar, 1999:169.) El pasado es una argucia gramatical, el sedimento de una comprensión, el decantamiento de una percepción, su asiento, sus heces, la acumulación de representaciones cerebrales que reposan juntas en un atrás que se aleja y permanece. Para entender el conocimiento del tiempo tendríamos que escapar de la prisión de nuestra mente ya previamente entrenada, acostumbrada, habituada, condicionada a esa idea. A la manera de los universales, el tiempo no tiene existencia concreta, es pura abstracción humana. El tiempo es una fuerza opaca de presencia oculta: se muestra en su efecto y pasa, recuerda al vector y a la tendencia. De lo que llamamos tiempo percibimos su efecto, su huella, su manifestación. No es el tiempo el que pasa somos nosotros. Pasamos, no nos desplazamos. Pasar es devenir con, no sobre. No es el soporte sobre el que se escribe la vida, es un supuesto inexcusable, un *mitsein*. Más a priori que flecha, más circunstancia que secuencia, el tiempo, no obstante corre y se acaba, se agota en el acotamiento que va del nacimiento a la muerte humana. El tiempo no es su explicación, ni sus metáforas, escapa al verbo y a la conciencia. Deslizándonos entre las referencias que producen, -crean, poietizan- la ciencia, la metafísica y la poesía construimos saberes, convenciones, ideas que dan cuenta del tiempo, lo cuentan, lo narran, lo formulan sin jamás develar lo que es. Sabemos que pasamos, no sabemos por dónde, ni qué es ese donde en sí

mismo ignorado. Desconocemos su causa, no lo podemos ver ni tocar, no lo escuchamos, no lo olemos, nadie lo ha probado ni comprobado. Ni siquiera es como el color o el bien, indefinibles pero en sí mismos conocidos sensiblemente. Es ilusorio, una deducción intelectual. La eternidad, en tanto que concebida desde el humano tiempo, es imposible, no tiene dónde existir, invoca una temporalidad que *in adjecto* la contradice.

Lo efímero es un destello indistinguible de la eternidad. Tal vez el tiempo no sea distinto de otras dimensiones como la gravedad por ejemplo, llamada fuerza a falta de una mejor palabra. Tiempo, espacio, energía son heterónimos de lo que con insuficiencia llamamos Ser. Desbrozarlos, desmembrarlos, desmenuzarlos y ya descuartizados analizarlos nos impide comprender la integridad del tiempo fundido en el ser y en la vida ontológica, la *Zôé*. Y sin embargo para el escaso entendimiento humano, el pasado y el futuro, advocaciones socorridas del tiempo, no sólo aparecen como reales sino que sin ellos la vida sería insoportable, una soledad arrinconada en el presente. Son el impuesto espiritual que pagamos a causa de tener conciencia. Que algo se deposite en el recuerdo, que algo se espere mañana define lo exclusivo humano. Inventamos el pasado para poder recordarlo y porque sin él los muertos no tendrían donde vivir. ¿Inventamos el futuro para reencontrar a nuestros difuntos, para que al morir dispongamos de un territorio para existir? ¿O el futuro está disponible para discernir nuestro proyecto?. El tiempo, la materia, la energía son uno solo indivisible. El pensamiento que los escinde se ofusca en el fragmento, limita su comprensión al trazo de algunos rasgos que no son sino la huella de un conjunto, un todo no aprehendido aún.

La estadística, el experimento, el cálculo fallan para comprender el tiempo porque no lo podemos arrinconar al ámbito de las mediciones de un laboratorio desde el limitado horizonte en que se puede desenvolver la indagación a la diminuta escala humana. Para comprenderlo habría que trascender la razón positivista, llevar la observación a una distancia tal que toda perspectiva desapareciera para poder abarcar el movimiento mismo, el devenir en una mirada omnicomprendiva. ¿Imposible? Lo ha sido hasta ahora porque indagamos el

tiempo hacia afuera, lo buscamos en el cosmos. Pero el tiempo está (también) en nosotros, nos constituye. Si la conciencia, o el pensar, nos permitió arribar al entendimiento de que somos una suma de energía y materia, si bien *sui generis*, no distinta en sus componentes de cualquier otro arreglo en que la *Physis* o el Ser se conforman y manifiestan, entonces debiéramos saber ya que el tiempo es parte de esa suma peculiar. Una introspección no metafísica, ni sólo racional, convocando la pluralidad de los sentidos convencionales, potenciados por la ciencia y la poesía más las iluminaciones intuitivas y extrasensorias abriría otro camino para descubrir más allá del nombre del tiempo lo que esa palabra esconde. Todo lo anterior ya está en la frase atribuida a Einstein: “el tiempo es una ilusión”, quien pese a su escepticismo no dejó de representarlo al modo de una flecha lanzada que avanza sin límite. Ni a priori ni secuencia, si el tiempo depende de la distancia desde dónde se lo mira, entonces más que sucesión y causalidad lo que hay dentro del tiempo es el encuentro.

Si el tiempo es indisociable del Ser, del *Dasein* y de *Zôé* hay que concebirlo de igual manera ligado a la nada que lo precede. La madre nada de lo que todo ha surgido y a donde todo habrá de volver. No hay orden sin caos que lo preceda y el caos no requiere del cosmos organizado. Lo uno está en el origen, es el Origen, pero es Origen sólo porque origina. En «sí mismo» es nada. (Panikkar, 1999: 37). El Ser y sus concomitancias, tiempo, movimiento, materia, vacío, energía, brotan, en, del, y desde el desorden, en-desde la nada se cultivan y germinan. Desde el pensar humano, el hombre, flor de instante, breve como toda flor, rehuye la nada, la abomina y se acoge a la comprensión de la finitud que el tiempo le ofrenda y al que se ofrenda. Frente a la abominable nada la angustia del tiempo es un consuelo y el entusiasmo prudente de *Zôé* el camino a la plenitud y la serenidad.

Si el tiempo es finitud, término, plazo, el hombre tiene sentido como porvenir, como posibilidad. El sentido está en el hombre, el *Dasein* que está en el Ser y lo comprende, “sentido significa el fondo sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario de la comprensión del ser” (Heidegger, 2011: 315). El “sentido” del tiempo en tanto porvenir, en tanto que futuro, es que nos impele a comprender

el ser: futuro que “no quiere decir aquí un ahora que *todavía no* se ha hecho “efectivo”, “actual” y que recién más tarde *llegará a ser*, sino que mienta la venida en que el Dasein viene hacia sí mismo en su más propio poder ser” (Heidegger, 1997d: 316)

### 3.4. La abolición del Sujeto

La noción de Sujeto versus objeto encumbrada por Kant queda abolida por Heidegger con el acuñamiento del término *Dasein*. A partir de *Ser y Tiempo* la palabra Hombre casi se extingue de la ontología radical de Heidegger.

El hombre es un ente “arrojado” en el mundo que, a diferencia de cualquier otro ente, expresa al Ser. El ser del *Dasein* es la revelación del Ser mismo o, dicho en términos no heideggerianos, está en el humano la explicación del Ser. El ser del hombre es preguntarse por el Ser. La pregunta por el Ser la hace el *Dasein*, la pregunta por el ente la hace el Sujeto, es decir, el ente hombre escindido del Ser. La pregunta por el ente conduce a la ciencia, a la tecnología, al conocimiento, en el plano teórico desemboca en la física. La pregunta por el Ser escapa de la lógica científica, supera el cálculo, trasciende la medida pero parte de ella finalmente: el estado que guarda la comprensión del ente influye si no es que determina, el alcance de la ontología. Sin el saber óntico no hay ontología. La pregunta por el Ser trabaja con intuiciones desde la razón y sus evoluciones, sus saltos y retruécanos, es barroca. La naturaleza del hombre es preguntar por el Ser y su impulso primordial es comprender el ser de los entes, lo que las cosas son, como útiles a la mano. Lo cotidiano es la primera fuente, “hay que ir tras del cotidiano ‘ser en el mundo’, y si se mantiene fija en este fenómeno la mirada, no podrá menos de comparecer ante ésta lo que se dice del mundo”. (Heidegger, 1998: 79). El *Dasein* es óntico siempre, ontológico en potencia y el salto de una a otra condición es improbable, ocurre por excepción. Remitir a probabilidades es hacer un juicio matemático que a propósito no evado: calcular es inevitable, es un ingrediente de la facultad de comprender.

El abordaje heideggeriano se propone demoler la pretensión de soberanía autárquica del sujeto, su voluntarismo, la idealización de su poder de alteración del mundo sobre ponderado, mal estimado y finalmente ilusorio. El ser del *Dasein*, “más que definirse en términos de un ‘yo pienso’, se explica en términos de un ‘ser afectado’ [que] comporta una cuota de opacidad y es un ser traspasado de una nihilidad”. (Santiesteban, 2009a: 79). Las consecuencias de la crítica del sujeto llevan a Heidegger a concluir que el hombre, más humilde que volitivo, no es aunque lo pretenda el gobernador de la Naturaleza.

El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser. En este ‘menos’ el hombre no sólo no pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del ser. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad. (Heidegger, 2000: 13.)

Pero el hombre no sobrevive si no interviene las entidades o cosas que forman su circunstancia que son finalmente parte integrante de su sí mismo, constituyentes de su ser. El hombre somete y es sometido a las condiciones en que su existencia ocurre, el *Dasein*, suma ambas “condiciones”. El hombre conjuga aptitud de transformación y de pensamiento en el impulso frónesis. Es el conjunto “fundido” de ambos “atributos” lo que conforma su manera de comportarse. El *Dasein* puede ser simultáneamente ingeniero y filósofo, santo y asesino, cruel y compasivo: piensa, actúa, siente; se equivoca y acierta, y lo hace en el contexto de una cultura, un momento histórico, un estado del mundo que él no ha escogido y que le están predeterminados al margen de su voluntad como “facticidad”, término que define “un estado de cosas según el cual el *Dasein* se encuentra colocado sin su consentimiento en una situación histórica concreta que él mismo no ha creado y que sin embargo tiene que empuñar”. (Santiesteban, 2009 a: 80)

En todo caso, el *Dasein* se encuentra en la angustia. Para Heidegger, es el descubrimiento de nuestra finitud y la concomitante angustia que genera lo que nos hace “auténticos”. La angustia nos construye, nos define, nos distingue. El ser del ente del hombre es la angustia, el miedo a morir. Pero la muerte es también el

fundamento del atributo más característico del hombre: la conciencia, que es conciencia de la muerte tanto como lo es del saber, del saber hacer y del saber pensar. A través del atributo de la conciencia somos capaces –podemos ser capaces, es una posibilidad- de encarar la muerte y comprenderla, valernos de ella para vivir (existir, ser, hacer) aceptándola, precursándola. Precursar la muerte es labrar con la finitud el sentido de nuestra existencia. La materia de la vida del *Dasein* es la finitud, no sólo el saber que habremos de morir sino aceptar que es el morir lo que nos impulsa a actuar y cumplir con la tarea que nos incumbe en un tiempo limitado: el tiempo es siempre falta de tiempo por eso somos además de temporales, pasajeros y breves, seres temporarios, somos tiempo, nos nutre el tiempo y nos acaba. “Sólo por breve tiempo aquí” dice, traducido al español el poeta náhuatl Netzahualcoyotl. Vivir de muerte, morir de vida oximorona Heráclito. El ser-ahí es ser-ahí en/con el tiempo que pasa y permanece. El ser del tiempo es un ser ahí siempre. El *Dasein* es el ser-ahí brevemente en el tiempo sempiterno. ¿Nosotros somos la conciencia del tiempo? El auténtico *Dasein* sería el tiempo del que nosotros somos parte, su pensar. Lo que hace *Dasein* al tiempo es la angustia del hombre. Los hombres somos fragmentos de tiempo, su brevedad. La brevedad es una forma de la eternidad del tiempo. Todo lo que hay en la eternidad lo hay en la brevedad, por eso el haiku es una contemplación de la eternidad.

Pero no sólo a la manera de Heidegger es precursable la muerte. Hay otras vías, la teológica, la mística, la poética. Por ejemplo, para Caso la muerte se precursa con el ejercicio de la caridad, es decir a través de la compasión y empatía por y con el pobre (Dussel, *et. alt.* 2009: 558) En Heidegger el *Dasein* es también ser-ahí-con el otro, un otro al que no se caracteriza. Para Caso el único otro es el pobre, el débil, el indefenso, ante el cual y sólo ante el cual tiene sentido la compatía.

### 3.5. *Dasein, Mitsein, MitDasein...* el coestar

Lo óntico del *Dasein* consiste en que es un específico yo distinto y distinguible de otros. El *Dasein* es “cada vez” yo mismo, “cada vez” no otros. “Cada vez”, es decir en cada “edición”, el *Dasein* es un yo. “El *Dasein* es el ente que soy cada vez

yo mismo; su ser es siempre el mío”. (Heidegger, 1997d:119) El Yo o Sujeto es entonces una condición o determinación del *Dasein* indispensable, es su manifestación óntica. De ahí que Heidegger diga que “esta determinación apunta hacia una estructura ontológica, pero sólo eso. Al mismo tiempo, contiene la indicación *óntica*, aunque rudimentaria, de que cada vez este ente es un determinado yo y no otros”. (*idem*). Si lo ontológico del *Dasein* es existir, el sujeto es su cosidad o convencionalidad, su formalidad lógica. Ese “sólo eso” no es poco ni es despreciable, ni prescindible. Sin entender el “sólo eso” del yo/sujeto no se comprenderá el *Dasein*. El “sólo” apunta a esclarecer su límite: sin entenderlo no se avanza, si sólo entendemos eso nos atascamos en el fango metafísico. Si no entendemos el “sólo eso” aparece el peligro de la idealización mística del *Dasein* que no es una entelequia ni una abstracción lógica sino la existencialidad misma en el sentido de ser que está “en” y “ahí”.

“Sujeto” es una noción metafísica a ser superada porque contiene la confusión racionalista que desde la lógica formal procede en la escisión metódica del análisis aristotélico:

- Sustancia del alma (que supone la separación alma cuerpo)
- Cosidad de la conciencia (que está en el sujeto fuera de la Naturaleza)
- Carácter de objeto de la persona (que la reduce a la condición de sujeto y obnubila su dimensión ontológica, la subsumión en lo óntico).

Pero aún el sujeto es tácita o implícitamente siempre estar-ahí y sin embargo, el “cada vez yo” del *Dasein* no conduce a interpretar “en forma adecuada lo fenoménicamente dado en el existir”. (*idem*). A la filosofía cartesiana del sujeto, que Heidegger llama “fenomenología formal de la conciencia”, la acota y delimita al terreno de lo óntico o lógico formal, pero, lejos de desecharla mecánicamente reconoce que tiene una “significación fundamental y determinante”. El yo en Heidegger se entiende como un “*índice formal* y sin compromiso de algo que en el contexto fenoménico de ser en que él se inserta quizá se revele como su contrario” (Heidegger, 1997d: 121) un *no yo*, que no obstante no carece de yoidad. El Yo/Sujeto está existencialmente en el *Dasein*, es su mismidad, su sí mismo

pero sin que esto esconda ni dicotomía ni síntesis alguna porque el hombre no es la suma de dos entes separados, alma y cuerpo, sino existencia. La categoría cartesiana de esencia queda así eliminada.

Ser-ahí significa existencia y ésta supone coexistencia, *Dasein* y *MitDasein*, el Yo y “los otros”. Pero “los otros” no son los demás fuera de mí, los que son ajenos y separados sino que el *Dasein*, tanto como es ser-ahí, es en/con el mundo, es/está ahí en con los otros. “Los otros” no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el Yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes generalmente uno mismo *no* se distingue, entre los cuales también se está” (Heidegger, 1997d: 123). Pero el carácter de coestar no alude a ninguna apreciación categorial metafísica sino a la existencia. En el *Dasein* el coestar es una determinación existencial que surge al situarse frente a otros. Ese modo de situarse y emerger del coestar, no obstante no conlleva ni soledad ni compañía

El hecho de estar solo no se suprime porque un segundo ejemplar de hombre, o diez de ellos, se hagan presentes “junto a mí”. Aunque todos éstos, y aún más, estén-ahí, bien podría el *Dasein* seguir estando solo. **El coestar y la facticidad del convivir no se funda, por consiguiente, en un encontrarse juntos de varios “sujetos”**. Sin embargo, el estar solo “entre” muchos tampoco quiere decir, por su parte, en relación con el ser de los muchos, que entonces ellos estén solamente ahí. También al estar entre ellos, ellos *co-existen*; su coexistencia comparece en el modo de la indiferencia y la extrañeza. (Heidegger, 1997d: 125, las negritas son mías).

El ente que es un útil a la mano no es un *Dasein*, de ese ente el *Dasein* se ocupa. En cambio, el ente con el cual se da el coestar es también un *Dasein* y él es objeto de solicitud. En el coestar somos solícitos sin que este término tenga ninguna resonancia moral. El ser con los otros puede ser tanto uno a favor de otro como uno contra otro. Es decir que caben en ese “ser con” desde el aprecio hasta el desprecio o la indiferencia. El estado de ánimo no cambia en absoluto el “con”, ninguna dimensión o expresión óptica modifica el “con” ontológico que no es nunca un simple compartir proximidad con otros sujetos. “Ser uno para otro, estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no



interesarse los unos por los otros, son posibles modos de la solicitud” (Heidegger, 1997d: 126). ¿Es empatía el *MitDasein*?

La empatía no puede ser para Heidegger el resultado de una voluntad de acercamiento con el otro. No es categorial sino ontológica, remite al *Dasein* y al *MitDasein*. De aquí que carezca de sentido referirnos, al menos en estos términos, a una ética ontológica. La moral y la teoría son asuntos temáticos cuyo abordaje es propio de las humanidades y la ciencia. No significa ello que sean o no importantes, tan solo que su accesibilidad no es ontológica. La ética es discernible por la lógica formal en el sentido común, responde a una aproximación metafísica convencional que parte de la dicotomía bien y mal, en todo caso una “ética ontológica” no podría ser nunca axiológica sino fundarse en una hermenéutica de la compatía orientada a un coestar empático o convivencial (Ilich, 2011: 388.) ¿Podemos pretender que en el coestar encontramos un posible fundamento ontológico para una ética capaz de ir más allá de las recomendaciones morales sin que ello suponga idealizar metafísicamente el *MitDasein*? Heidegger da algunas pautas.

La apertura –implicada en el coestar- de la coexistencia de otros, significa: en la comprensión de ser del *Dasein* ya está dada, puesto que su ser es coestar, la comprensión de otros. Esta comprensión, como en general, todo comprender, no es un dato del conocimiento, sino un modo de ser originario y existencial, sin el cual ningún dato ni conocimiento es posible. (Heidegger, 1997d: 128).

Hay un fundamento para una ética ontológica en el hallazgo de que el coestar sea un modo de ser originario. Pero ese fundamento no se ofrece ya constituido, ni es una condición que emerja de por sí como determinación intrínseca. Como el *Dasein*, en singular, el *MitDasein* en plural, es –puede ser- un proyecto arrojado en el cual llevemos el coestar a erigirse en convivencia más allá de la habladuría. La ética existencial habría de constituirse de un *MitDasein* convivencial a partir de la empatía o compatía considerando que “no es la ‘empatía’ la que constituye el coestar, sino que ella es posible tan sólo sobre la

base de éste, y se torna ineludible por el predominio de los modos deficientes del coestar” (Heidegger, 1997d: 129).

Que el *Dasein* sea de por sí convivencia constituye una base ontológica para una ética existencial a condición de tener presente que convivencia no es el óntico encuentro de sujetos, sino sus determinaciones existenciales que se expresan en la consideración de que el quien del *Dasein* “no es éste ni aquel, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El quien es el impersonal, el “se” o el “uno” [Das Man]. (Heidegger, 1997d: 130). El *uno* que parece encarar la mediocridad general, la opinión común, lo que todos hacen, la corriente: “el uno se mueve fácticamente en la medianía de lo que se debe hacer, de lo que se acepta o se rechaza, de aquello a lo que se concede o niega éxito” (Heidegger, 1997d: 131).

El coestar propio marca una intencionalidad de la ética existencial, para orientarse en esa dirección tiene que emprenderse la superación de la “inmediata estabilidad” del uno. No podremos construir una ética de la convivencialidad sino superando el modo de dependencia e impropiedad que impone y priva en el uno.

Para abolir el predominio de la habladuría o publicidad el camino está marcado por la crítica del capitalismo a partir del fetichismo de la mercancía. La proclama por el bien cristiano-capitalista, tanto como el bien ateo-proletario de las burocracias estalinoides son expresiones de la habladuría propios del modo de producción capitalista que aunque de signo contrario es idéntico al soviético, están ambos basados en la ideología racionalista del progreso y el desarrollo. Esta proclama del bien y del progreso son el sustrato o la “onticidad” de la habladuría; comprenderlo y superarlo es la tarea de una ética convivencial, humana con fundamento ontológico.

Una hermenéutica de la empatía tendría por tarea a). Mostrar que las posibilidades del *Dasein* impiden que surja una “comprensión auténtica” porque falsean y deforman el convivir y el conocimiento mutuo. b). Mostrar cuál es la

condición existencial positiva que presupone la correcta comprensión de los otros. (cfr. Heidegger, 1997d: 133-134)

Tal mostración (desde la complejidad existencial positiva) del *Dasein*, cuyo punto de partida es mirar, abrir la mirada a la conciencia no circunscrita a “la mala conciencia” que es restringida al estado de culpa sino que recupera el asombro de la contemplación (*anathrôn opôpe*) es decir la raíz del hombre. El asombro es siempre la mirada que contempla por primera vez lo que no ha visto pero que “ya siempre” había estado en sí. Ese asombro no es intelectual en su ser originario, no está hecho de conceptos ni parte de la razón pura o purificada. Es asombro sin adjetivos ni suposiciones, no es intelectual ni moral. El asombro no toma distancia, no está alejado, no es “extenso”, no mide. El asombro no llega al *Dasein*, lo habita, lo conforma, lo es. El asombro puede dar lugar a la curiosidad, al miedo, a la compasión o a la angustia o a cualquier otro estado intelectual o anímico. Pero ese “da lugar” viene siempre como un abrir la conciencia a sus posibilidades de expresión o mostración. Lo existencial originario del *Dasein* es el asombro, no la culpa.

### 3.6. Colofón, inquietudes en la facticidad

- El tránsito de indiferenciado a auténtico se refiere al derrotero posible de un *Dasein* en singular, y se proyecta a la colectividad en el *MitDasein*. Una ética existencial, no explicitada de ninguna forma por Heidegger, se asoma sin embargo como posibilidad de superar la prisión metafísica de la hipocresía axiológica. El Sujeto o Yo kantiano-cartesiano hace derivar a la sociedad hacia el predominio de la técnica, es decir al sometimiento de las cosas, del ente para ponerlos a la disposición de la voluntad del hombre. La Naturaleza se reduce así a la condición de mero stand, de existencia o “constante” de almacén *-bestand*, en alemán-, de donde se saca lo que la necesidad o el capricho humano requieren. *Gestel*, asignación es la apropiación y reparto de la naturaleza, la asignación que supone la propiedad privada. (Cfr, Heidegger, 1977a: 128). El resultado es una Naturaleza descuidada, dividida y repartida. La solución de Heidegger es el

Cuidado del Mundo del ser-ahí-en-el-mundo, una condición alcanzable por el *Dasein* y apenas aminorable para la humanidad. Si como camino posible para una persona en singular no está desbrozado ni puede estarlo, mucho menos lo está en el plano de la sociedad que es el ámbito del *uno* dominado por la habladuría y las separaciones categoriales de economía, política, etcétera. Cuestiones que la ontología existencial rechaza abordar desde el horizonte metafísico que le es inherente. Pero sobre las bases de esa ontología –y de su distanciamiento- Hans Jonas (también Gunther Anders, Andre Gorz y Karl-Otto Apel desde el abreviar heideggeriano intentan la acción colectiva) funda la ética de la responsabilidad cuyo destinatario es la sociedad más que el *Dasein*. Y es que desde el *Dasein* y el *MitDasein* más la idea de *frónesis* se abre el camino que permite pensar la concepción de una ética más cerca de la acción colectiva que del establecimiento de normas morales. Apel en particular plantea que en la ética de la responsabilidad tiene que superarse la limitación de la autarquía del sujeto individual y la dicotomía sujeto objeto. (Apel, 2007: 93.)

- La angustia por la muerte y por la amenaza de la nada no es una actitud que presente un comportamiento universal. Cada cultura constituye un *uno* distinto, por emplear la propia terminología de Heidegger. Las culturas en donde la comunidad tiene primacía sobre el individuo definen actitudes, sentimientos y razonamientos que no necesariamente desembocan en la angustia. La India y sus castas, los pueblos de ascendencia mesoamericana, el mundo musulmán, por ejemplo, tienen sus propias formas de pensar y vivir la muerte no siempre con angustia y miedo a la nada. El *Dasein*, de Heidegger, sin que deje de repercutir su trascendencia, parece anclarse en la circunstancia específica de su tiempo. Para Antonio Caso, por ejemplo, desde una tradición cristiana, la manera de precursar la muerte es a partir de la caridad no de la angustia, concepto que según el filósofo mexicano no ofrece ningún contenido salvo la nada.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Caso considera que la forma superior de la existencia en la que el hombre alcanza su plena realización es la existencia como caridad y piensa que Heidegger ofrece “un concepto mutilado de existencia, subordinado a una idea totalizadora de la realidad cuyo límite es la nada o la muerte. [En tanto que San Agustín] ofrecía

- Al nombrar el *Dasein*, Heidegger despliega un pensamiento ontológico original que retoma una vieja tradición olvidada ya por los griegos clásicos. Es un hallazgo ontológico encontrar que a la pregunta por el ser, no respondida aún y todavía sin formulación afortunada, se aproxima un camino de respuesta en la recuperación de la inseparabilidad del hombre y el ser. Pero hay riesgo de extravío psicológico en la ruta ontológica. Pasar de indeterminado a inauténtico para alcanzar el grado de auténtico supone entregarse a una meditación sobre la angustia de la muerte y el miedo a la nada. Una persona común y corriente puede o no seguir los pasos que lo lleven a la condición de auténtico, ello depende del azar. ¿Cómo inducir esa evolución?
- El hombre está hecho de práctica, de hábitos, de costumbres, de ideas y cultura, de sueños, vanidades y frustraciones, de recuerdos y deseos y ciertamente también de angustia a menudo. De una angustia que tiene expresiones y fuentes múltiples, de una angustia cribada en la cultura, en la política, en el sexo. Lo que las personas hacen en sus vidas, lo que sienten, lo que aprecian, todo eso que sucede en la vida de las personas; ¿cabe en la facticidad? ¿O se le escapa esa vida a la ontología como agua entre los dedos, cuando es de esa agua que la ontología tiene sed? ¿La facticidad, “nuestro compartir «ya siempre» una «precomprensión del mundo»” (Apel, 2007: 183) se muestra en la vida cotidiana?
- Lejos de Heidegger ofrecer “soluciones”, a lo sumo permite vislumbrar un camino que no tiene nada que ver con la “salvación” religiosa. Nos impele a encarar la propia muerte, a asomarnos a la finitud. De ahí caemos en una angustia que sólo podremos soportar si somos capaces de conquistar la serenidad asumiendo una tarea trascendente acotada por la proximidad de la muerte, una tarea que sólo podrá cumplirse si nos asumimos humildes y modestos. En cuanto a la acción que podemos emprender, eso es todo.

---

una ontología abierta a la persona sin otro límite que la vida que se desborda a sí misma” (Dussel, *et al*, 2009: 558).

- No son las ideas filosóficas por sí mismas las que producen las situaciones de la existencia. ¿Es porque Kant y Descartes piensan en el Sujeto y el Yo y los desarrollan como categorías que el hombre utilizó su razón para llevar su capacidad de dominio de la Naturaleza al punto de su destrucción catastrófica? Otras civilizaciones distintas a la occidental como la mesoamericana (y otras) se excedieron en la utilización de la Naturaleza y lo hicieron en un horizonte simbólico dominado por el mito no por la razón. La tecnología, el cálculo, la medición, tanto como lo que Occidente llama filosofía, es decir el pensamiento humano que es ejercicio de la conciencia –de diversos modos, por cierto, además del lógico- se presentan en toda cultura humana cualquiera sea el modo como se relacionen con la Naturaleza.
- Nos dimos cuenta que la Naturaleza, el planeta, no era un proveedor infinito cuando la tecnología permitió incrementar su utilización a tal punto que comenzó a agotarse. Es cierto que la matematización del mundo, el predominio del “cálculo egoísta”, hará decir Buñuel a Marx, es el basamento de la economía capitalista del hiperconsumo y la especulación y está claro que esa economía ha desembocado en una crisis ambiental planetaria inédita y extrema. Pero esto lo descubrimos *post festum*. Somos la primera generación que descubre la finitud de la Naturaleza. Hasta el siglo XIX la bastedad de la Naturaleza parecía infinita e inagotable fue para la humanidad inconmensurable e inagotable. Descartes, Rousseau, Voltaire, Kant, ninguno avisó que someter a la Naturaleza a la inteligencia y voluntad del hombre llegaría a agotarla y poner en riesgo su permanencia
- La conciencia de la finitud produce en el hombre angustia. La certeza de la muerte, de nuestra muerte nos agita. La muerte humana, el saber cada persona que ocurrirá indefectiblemente era ya una carga a menudo insoportable, de ahí que se busque el confort de la religión. Pero la muerte de la naturaleza como resultado del consumo humano abusivo, abre una dimensión mayor de la finitud y lleva la angustia a una situación cósmica.

Por primera vez tenemos miedo de que la nada acabe con nuestra especie y con “nuestra” Naturaleza.

- Calcular es apreciar la posibilidad de una acción frente a sus opciones. De muchas maneras se ejerce el cálculo. El cálculo político se orienta al dominio, es perverso. Calcular es medir, apreciar las dimensiones de algo. Este calcular puede servir para comprender. Calcular tiene que ver con medida, medida. Se pueden medir las consecuencias de un acto y proceder con medida. Cuando fuimos capaces de medir el daño provocado a la Naturaleza por la sociedad de hiperconsumo supimos que habremos de medirnos o sucumbir ante el daño.
- Así como contemplar la finitud de la Naturaleza nos retorna a su seno y así en esa vuelta la comprendemos y apreciamos, así contemplar con Heidegger los límites de la razón, sus excesos, su hipertrofia, nos abre a la condición de regresar a la fuerza atemperada de su origen. La razón extirpada de sus complementos sensibles, reducida a esencia, a cálculo científico, a la *episteme* autoritaria, dogmática, nos asoma a la catástrofe y desde ese vértigo volvemos a ella.
- Por primera vez, con desconcierto y superlativa angustia, percibimos –como lógica consecuencia- la posible finitud del Ser mismo. Hawking, el físico más célebre de nuestro tiempo, sostiene que dios no es necesario para explicar el universo sino que surge por autopoiesis. Más aún, Hawking concluye que en vez de universo hay pluriversos (Hawking y Mlodinow, 2010). Estos descubrimientos nutren la idea de finitud del Ser al menos de “nuestro” Ser.
- Una vez que Heidegger ha sacudido el antropocentrismo metafísico y considerando que para él la voluntad de poder no conduce a la superación del nihilismo sino a su consumación, ¿queda alguna posibilidad de que una intención de cambiar la vida conserve algún sentido? Frederic de Towarnicki formula una pregunta decisiva a Jean Beaufret: ¿Puede una meditación filosófica, un nuevo camino de pensamiento que guíe la pregunta por el sentido del ser, hacerle descubrir al hombre y a la

civilización otro tiempo en el cual se pueda vivir? (Beaufret, 1993: 44). ¿Y ese camino a otro tiempo lo puede seguir todo hombre, cualquier hombre y la civilización en todo tiempo en cualquier circunstancia?



## 4. El abordaje de la complejidad.

### 4.1. Fundamento y proceder del pensamiento complejo

La duda cartesiana estaba segura de sí misma. Nuestra duda, duda de sí misma.  
Edgar Morin, *La naturaleza de la naturaleza* (1997a: 28)

La complejidad corresponde a la irrupción de los antagonismos en el corazón de los fenómenos organizados, a la irrupción de las paradojas o contradicciones en el seno de la teoría.  
Edgar Morin, *La naturaleza de la naturaleza* (1997a: 427)

He descubierto cuan vano es polemizar sólo contra el error  
Edgar Morin, *La naturaleza de la naturaleza* (1997a: 35)

La crisis del proyecto que fundan Descartes y Galileo se precipita con la Teoría Especial de la Relatividad\*, que sin negarla, viene a sacudir la Mecánica Clásica. Pero ese sacudimiento cuántico desatado por Max Planck y Albert Einstein se encontraba, de algún modo, en el ambiente desde los siglos XVIII y XIX no en el campo de la ciencia sino en el del arte y la poesía en forma de insatisfacción con las posiciones científicas dominantes y de búsqueda estética. Goethe, quien amaba la armonía de la Naturaleza como orden en movimiento, e inició la recuperación de la idea de la tierra como un ser vivo, y William Blake, con su incómoda poesía, son las máximas figuras de ese primer cimbrarse del racionalismo. (Capra, 1998: 41).

\* Son dos teorías radicalmente distintas: por un lado las dos teorías de la relatividad y por el otro la de la física cuántica (las primeras son la continuidad por excelencia mientras que la segunda es la discretización del espacio, del tiempo y de la materia)

Que una partícula se comporte en unas circunstancias como onda y en otras como cuerpo según registra el experimento fundante de la teoría cuántica, desplaza la atención de la causalidad lineal y las distinciones materia-energía, todo-parte hacia la relevancia de la relación y el contexto. La parte deja de serlo, rebasa el acotamiento a que su nombre remite y se revela como un patrón de

comportamiento inmerso en un tejido de relaciones. En adelante, la perspectiva del todo integral será insuficiente para explicarlo como la suma de sus partes y avanzará la posición que postula la interpretación de las relaciones organizacionales para comprender que el todo es más que la suma de sus partes. (Capra, 1998: 45). La Teoría Cuántica, precedida por la irritación de Blake contra el simplismo epistémico de Newton («*May God us keep / from single visión and Newton's sleep*» (Líbrenos Dios / de la visión simplista y del sueño de Newton), crea la condición de posibilidad del pensamiento complejo: “En última instancia - como la física cuántica demostró tan espectacularmente- no hay partes en absoluto. Lo que denominamos parte, es meramente un patrón dentro de una inseparable red de relaciones” (Capra, 1998: 57)

Frente al principio de generalización de la ciencia clásica, que tiende a despreciar los elementos singulares, concretos o aleatorios en favor de las regularidades estadísticas, el pensamiento complejo recupera la consideración del evento. Para cumplir sus propósitos, la ciencia analiza, es decir, fragmenta, desmenuza, criba hasta aislar la parte. En ella se detiene y especializa. Del análisis extrae la sustancia que ya no es el ente en su completa singularidad sino la característica, el rasgo, la parte que comparte un objeto con su conjunto, su abstracción, su generalización. La evencialidad, en contraste, toma la singularidad, lo diferente, el momento, lo que se aparta y toma al todo sin fragmentarlo y al fragmento como todo. En la ciencia positivista la singularidad se desecha en pro de la eficiente obtención de las leyes naturales. En su interpretación del universo cabe lo determinado, la repetición relojera y la constancia en tanto que el universo pensado desde la complejidad surge y se renueva por evento, “el mundo nace como Evento. No es el nacimiento el que es evento, es el Evento el que es nacimiento, en el sentido en que, [...] es accidente, ruptura, es decir catástrofe...” (Morin, 1997 a: 105) El destino del todo se encuentra en el evento, el destino en sí mismo es evento. Y el evento mismo es siempre pasajero

No hay nada en el universo que no sea temporal, no hay ningún elemento, desde la partícula hasta el componente más estable, de un

sistema estable, que no pueda ser concebido como evento, es decir, como algo que adviene, se transforma, desaparece. (Morin,1997 a: 414)

El pensamiento de la complejidad responde a los excesos racionalizantes sin desechar a la razón y a la ciencia sino recuperándolas. Parte de una crítica triple: la disyunción cartesiana sujeto objeto, la causalidad aristotélica y las dicotomías platónicas entre alma y cuerpo. “Descartes, dice Morin, había formulado el gran paradigma que iba a dominar Occidente, la disyunción del sujeto y el objeto, del espíritu y la materia, la oposición del hombre y la naturaleza.” (Morin,1997a: 37).

El método que piensa la complejidad se funda en la comprensión de que la naturaleza procede por complementación y conflicto. Descubre que los productos del conocimiento se someten a regulaciones ecológicas igual que los sistemas vivos. Parte de aceptar la primacía de la incertidumbre sobre la certeza pero se vale de ella sabiéndola efímera. Asume entonces que **toda verdad es provisional** y biodegradable y que el error es astuto, se esconde, pero ilumina al comprenderlo. Encuentra que el conocimiento, como la vida, procede por recursividad y que los bucles recursivos son más elocuentes para comprender y conocer que las relaciones causa efecto. Para Morin, la ciencia, confinada en los límites de su método experimental, en la fragmentación de sus disciplinas y en las especializaciones obsesivas, mutila el conocimiento. Pero Morin no niega la ciencia, la complementa, la renace de sus mutilaciones, la compensa y equilibra. Reconoce la variedad de otros modos de conocer distintos del científico y pugna por acrecentarlos, hibridarlos y expandirlos. Se interesa en el conocimiento y en sus productos y abre una opción a la inteligencia del hombre apresada en la banalidad de la sociedad industrial. Morin postula el pensamiento de la complejidad como la libertad de la razón. Reivindica el conocimiento que había sido encarcelado en el mero cálculo por el fundamentalismo positivista. El enfoque transdisciplinario que caracteriza el pensamiento complejo abre la oportunidad de hacer ciencia sin culpa, de recuperar la *techne* de los afanes destructivos a que la modernidad la ha aplicado, o al menos de imaginarla sin que *hybris* la cabalgue.

Intenta recuperar para el hombre el modo de ser de la vida facultada para el cómputo y la acción en un solo proceder. La prudencia o frónesis, agregamos por nuestra parte, es la expresión de esa facultad de la vida una vez aparecida la conciencia. Retoma la comprensión del sujeto, definido por su capacidad de tomar decisiones, de elegir. Considera al sujeto como el protagonista de la libertad. Recupera al yo, sabiéndolo engreído de razón, egocéntrico, acosado por la ilusión de la voluntad, destructivo y autodestructivo. Pero también prudente, sabio, reflexivo, lúdico, capaz de valerse de sus cualidades afectivas sin expulsar a la razón y de aceptar la coexistencia de su locura y su conciencia. De ahí que se considere al hombre un *homo sapiens-demens, faber-ludens*. Regresa al hombre a la convivencia de sus saberes, al usufructo de su conciencia más allá de sus vanidades. No es más el hijo de Dios, no es un Dios ni lo será aún con las inmensas prótesis que la *techne* le implanta (Franklin gustaba decir que el hombre es un dios con prótesis). Pero sí, es el hombre dotado de *animus*, el animal capaz de mirar con su conciencia su propia perfección y la de los seres con los que participa de la existencia. El pensamiento de la complejidad es un modo de conocer que se empeña en encontrar los datos que aún no ve, la información que el recato intelectual o moral oculta, lo que el pudor rechaza o su método excluye, lo que su procedimiento descarta. Se explaya en la paradoja, deslumbra con oximorones, descubre causalidades recursivas. Inocula retruécanos al silogismo: el todo es menos que la parte. Asume tareas inconcebibles: “Pensar conjuntamente sin incoherencias dos ideas que sin embargo son contrarias.” (Morin, 1997a: 427). Pensar la complejidad es tratar con pertinencia lo que la interpretación convencional margina o elimina. Galileo toma los mismos datos de Ptolomeo para producir una nueva información que era improcesable para el geocentrismo.

¿Habría sido posible seguir el pensamiento complejo sin antes pasar por el lineal?

La verdad está viva

Sin embargo el pensamiento de la complejidad, que es dialógico y procede a menudo por oximorones, no renuncia a la verdad. Siguiendo a Bateson (1997:

21) y extendiendo al cosmos su hipótesis de un proceder compartido por todo lo vivo, si todo lo que existe comparte una pauta, en última instancia un orden intrínseco similar, si el cosmos se rige por una misma lógica, entonces la vida y la verdad estarían conectadas, vinculadas por una conducta de igual género por estructuras homólogas. Habría que encontrar la fractalidad que las vincula: pensarla, describirla, compartir su comprensión. **Toda verdad es provisional** ha dicho Edgar Morin (1994). Sin que deje de ser verdad fijada en un enunciado lógico, poético, científico o concebido en el orden de una religión, de algún modo evoluciona y de manera semejante se comporta la vida al fijar ciertos atributos en una especie, que no obstante es una forma provisional, pasajera de la vida. Lo falso también habita en la estructura de la lógica podría decir un eco de Heráclito. Las ideas conformadas exclusivamente por razón sólo pueden ser o falsas o verdaderas. Su permanencia depende de la fuerza, del empuje, del rigor con que se las defiende o refute desde el ingenio que suele ser simple cálculo, es decir un abordamiento elemental, unidimensional, un acercamiento llano del pensar castrado, reprimido, estreñado. La dicotomía falso verdadero (dicotomía que no extingue su carácter y expresión dialógicos) no permite aprehender lo que se intenta explicar. Incluso si lo explica no lo comprende, no lo asume porque se desintegra de ello (¿del ente, del Ser?) se separa, se divorcia, se distancia. Quien calcula se ofusca, cae en la ilusión de salirse fuera de la Naturaleza. La reducción de *Aletheia* a la dicotomía falso verdadero conduce a la miseria del pensar, no llega a ser pensamiento. *Aletheia* encuentra un hábitat mejor en la *Sagese*, la Sabiduría y florece a plenitud cuando esta llega a ser *Frónesis* es decir sabiduría práctica (según la traduce Heidegger). Aceptar lo mutable de la verdad que vamos construyendo es condición indispensable de la madurez. Lo que encerramos en la dicotomía falso verdadero es efímero. La verdad comporta complejidad, supone razón pero más que razón: intuición,<sup>43</sup> afectividad, incluso desconcierto, absurdo, pasmo, tanto recursos mentales como la astucia que es la inteligencia para el mal. Y se la puede alcanzar desde la virtud o el vicio. La verdad es autónoma de toda

---

<sup>43</sup> Retomando a Jung, Maffesoli, recuerda que “la intuición constituye un sustrato arcaico, un «residuo», un arquetipo que asegura, a largo plazo, la perdurabilidad de cualquier conjunto social”. Maffesoli, 1997: 174.

fe, moral o ciencia pero no prescinde de ellas. Las mantiene como recursos a usar en su momento. La verdad posee un metabolismo voraz pero caprichoso puede ser lento como el de la boa devorando un ternero o apresurado como el azúcar en un niño.

No confundir con la simplificación del carácter relativo de la verdad. Si bien es cierto que existen verdades relativas y verdades provinciales -los parámetros lógicos convencionales dan cuenta de ello sin dificultad- lo que importa es que la verdad, de acuerdo con Kant, es universal o no es y es siempre un proceso, un continuo desenvolverse de nuestras ideas, una perpetua aproximación a una meta inalcanzable que recuerda, por cierto, a la perfección.

La mejor metáfora para ilustrar lo que es el pensamiento de la complejidad proviene de su etimología, *complexo*, viene del latín *complexus* que quiere decir abarcar, es decir comprender en extenso, en la amplitud de lo variable, lo distinto, diverso que sin embargo se conjuga, suma y entreteje, *unitax multiplex*, unidad en la diversidad. Complejo, es la reunión de lo distinguido o diferenciado en la coparticipación, antagónica o complementaria, religada o diabolizada; su entramado, su tejido, la urdimbre de la tela tejida, destejida y vuelta a tejer, Penélope esperando a Odiseo, Odiseo anhelando a Penélope, Telémaco enfrentando a los arqueros, los arqueros flechando a sus rivales, los rivales a la espera del flechador, la flecha silbando el corazón equivocado. La complejidad, más allá de su apariencia, siempre es inocente (Morin, 1997a: 431) nunca simple, pero no es complicada sino sencilla. Sin sencillez no hay complejidad. Incluye al misterio, su natural desconocimiento y su alumbramiento epistémico y “nos aporta en forma de poesía, el mensaje de lo inconcebible” (Morin, 1997a: 432).

¿No se está afirmando implícitamente que nuestro cerebro es capaz de entender lo complejo y por lo tanto se encuentra en otro estado que le permite hacerlo?

#### 4.2. Un atisbar ontológico desde el pensamiento de la complejidad

El abordaje de la complejidad se demarca frente al proceder parcializado de las disciplinas científicas y de la rigidez unilineal de la causalidad formal. Si el

oxímoron es insoportable para la ciencia convencional, el pensamiento complejo se nutre de su cultivo y se vale de sus frutos, retoma lo incomprendido, se acerca al enigma, se regodea en lo antes marginado y abre una ontología del conocimiento: “queremos recuperar y reciclar los desechos que su ciencia expulsa: no sólo lo incierto, lo impreciso, lo ambiguo, la paradoja, la contradicción, sino el ser, la existencia, el individuo, el sujeto”. (Morin, 1997b: 451)

El método de la complejidad tiene alcances ontológicos que remiten a nuestra existencia en el mundo (y van más allá) expresadas en las nociones heideggerianas de existencia y *Dasein*. El método moriniano reconoce e incluye la condición de “arrojado” o “yecto”, del *Dasein*, su facticidad, pero la extiende a la *Physis* y al cosmos. Aporta, además la idea de autopoiesis o auto organización introducida con espíritu transdisciplinario desde el ámbito de la biología. (Cfr., Maturana y Varela, 1995)

La categoría de existencia no es una categoría puramente metafísica; somos "seres-ahí", como dijo Heidegger, sometidos a las fluctuaciones del medio exterior y sometidos efectivamente a la inminencia a la vez totalmente cierta y totalmente incierta de la muerte. Dicho de otro modo, estas categorías del ser y de la existencia que parecen puramente metafísicas, las reencontramos en nuestro universo físico; pero el ser no es una sustancia; el ser sólo puede existir a partir del momento en que hay auto-organización. El sol es un ser que se autoorganiza evidentemente a partir, no de nada, sino a partir de una nube cósmica; y cuando el sol estalle, perderá su ser..." (Morin, 1999: 53)

Ahora bien, otro fundamento ontológico del pensamiento complejo radica en que tiene como uno de sus puntos de partida la comprensión de la finitud que no sólo es propia del renuevo más reciente del género *homo*.

Todo sistema físico es un Dasein (honor de de finitud que se creía reservado al hombre) un ser allí dependiente de su entorno y sometido al tiempo". [...] " Todo sistema físico es plenamente un ser del tiempo, en el tiempo, que el tiempo destruye. (Morin, 1997:163)

Y nosotros, nuestro entender ¿no es acaso otro sistema físico? ¿no son nestras maneras de concebir la realidad igual e inescapablemente temporales?

Quizá el fenómeno de la autopoiesis o auto organización y su proyección hacia consideraciones ontológicas ancle de nuevo la pregunta por el ser en una explicación óptica o, al contrario, abra una puerta que permanecía cerrada en la metafísica y en la ciencia convencional. Consideremos, de paso, que es en la relación del ser humano con la totalidad del ente donde se fundaría una ética compleja; la dimensión egótica del *Dasein* no es metafísica, el yo complejo está libre del anclaje cartesiano y de la primacía del logos, está en un *Éthos* de religación más allá del ámbito de las recomendaciones axiológicas.

Aunque la cuestión tiende a sobrepasar el alcance de presente trabajo, podemos aventurar, sin rigor, algunas digresiones más. Si todo sistema es un *Dasein*, entonces **nacer es entrar en el tiempo** y lo es participar de organización. No hay tiempo fuera del orden, tampoco movimiento. ¿Pero el tiempo y el movimiento están en la nada como el árbol en la semilla? Con el enunciado “nada es nada” alcanzamos el límite de nuestro entendimiento, evocamos a Gorgias: “nada existe”. Equivale a concluir que “el ser es el ser”, frase tautológica que no resuelve ningún enigma pero tranquiliza porque al Ser en sus manifestaciones lo podemos percibir, sentir y concebir, sin explicarlo. Pero si la nada es nada, la nada es algo, sólo que no existe. No existe la nada, es un algo incomprendible y al ser algo es y está en el Ser. Entonces, si la nada es un estar del ser, un estado suyo, el Ser está en la nada, el Ser es la nada y nada es el Ser. La nada no está afuera del Ser, lo constituye. Y sin embargo, entre ambos ¿hay límite? Más aún, como habían comenzado a pensar Parménides y Aristóteles ¿el Ser es *límite*? ¿Y ahí se localiza la condición humana? (Trías, 2000: 33). El Ser no está separado de la nada, la lleva adentro. Ser: Nada: Mismo dirá Heidegger evadiendo el *Es* para dejar a resguardo del pensar que “como el Ser *Es*, La Nada *Es* y cómo ambos *son* Mismos [...] no podemos pensar a ninguno de ellos por separado, sino que hay que pensarlos en trama, los tres en uno”. (Soler, 1997: 66). De aquí que el Ser no sea una noción sustancial sino de trama, es decir organizacional. (Morin, 1997a: 243) No hay escisión ni fronteras entre el Ser y la Nada, son indisociables. No hay un momento aparte de la Nada, no hay sucesión entre el Ser y la Nada. La Nada está siempre en el Ser, el Ser participa siempre de la Nada. Pero este siempre no



está hecho de tiempo ni de eternidad, carece de minutos, no tiene noches ni días, en ese siempre no amanece y la vida y la muerte son accidente imperceptible, minúsculo. El tiempo aparece como un asunto doméstico del hombre, que desde esa óptica humana no tiene importancia para el ser. Pero más allá de esa ilusión, el tiempo en la nada se guarda y se agita quieto en el principio que un soplo de autopoiesis convulsara en un mismo vértice de *arché*, de ser, nada, mismo.

Para Morin el tiempo, dialógicamente considerado, contiene todos los “tiempos” concebidos.

El nuevo universo es consustancial con un tiempo rico y complejo: no es ni el tiempo simple de la degradación, ni el tiempo simple del progreso, ni el tiempo simple de la secuencia, ni el tiempo simple del ciclo perpetuo. Es, de una manera a la vez complementaria, concurrente y antagonista, todos esos tiempos diversos, permaneciendo siempre el mismo. (Morin, 1997a: 414)

Pero, con las disgresiones a raya, regresemos a lo propio de la complejidad. La de Morin es una aventura epistémica y humana, tiene escéptica confianza en el conocimiento y en el hombre y entonces no es un científico ni un humanista convencional limitado a la razón y a la conciencia. Supera la idealización de ambas, su aislamiento, su separación, su desconexión. Lo humano contiene lo inhumano, la razón el absurdo. El hombre es un sujeto entre otros “arrojado en el mundo ya siempre”, un *Dasein* entre otros. La conciencia es un atributo de la vida expresada en el individuo, que es en la instancia más sencilla, noción de sí mismo. Si el individuo, el *fenon* no existe por separado sino en el mundo, existe delimitado en una identidad y es en el orden de esa delimitación que la conciencia se manifiesta, se conforma, primero y por siempre como capacidad de cómputo, de facultad para elegir, que es de manera elemental, reflexión, más precisamente autoreflexión. La conciencia es en la vida y en la relación con los otros y lo es tanto para atacar como para convivir. Con todo y su delimitación ningún divorcio del mundo le es permitido al individuo. Ni siquiera, en el caso del individuo humano, la locura es ajena al mundo aunque pueda ser un

encierro del mundo en el hombre. Tampoco la conciencia está aislada ni en una región del sujeto ni en la vida. No hay algo tal como un pensar primero y aparte y luego en otro momento vivir. Y no hay oposición con la fenomenología heideggeriana pues lo que Heidegger niega no es el hombre sino la definición que lo circunscribe a *zoon logon* animal exclusivamente de razón. El *Dasein* es el hombre sin la prisión del logos y sin escisión con la *res extensa*. En ese sentido el hombre no puede ser el Sujeto y la Naturaleza el objeto, el hombre no es tampoco “una cosa que piensa” como lo afirmó Descartes. Pero sí, el hombre es Sujeto, lo es en términos del significado originario de la palabra *upokeimenon, subjetum*. Ese estar sujeto del hombre, se entendió entre los griegos, en estarlo al destino, la *Moira*, (Tamayo, 2001:34) que en el mundo cristiano se tornaría en providencia. Y esa dimensión del destino si bien se encuentra presente de manera embrionaria y básica en el sujeto biológico sólo en el hombre lo está en forma de tragedia. Tomar distancia de la tragedia abre la puerta a la preponderancia de la *techne* que lleva a la obsesión por “transformar el mundo” vale decir, por intervenir la Naturaleza y moldear la sociedad. De regreso de la célebre onceava tesis de Feuerbach diremos con Axelos: “los técnicos no hacen sino transformar el mundo de diferentes maneras [...]; se trata ahora de pensarlo y de interpretar las transformaciones en profundidad, captando y experimentado la diferencia que une al ser con la nada”. (Axelos, 1969, citado por Soler, 1997: 51)

Suma de características y principios del pensamiento de la complejidad.

- Se basa en la dialéctica heraclitana y en las leyes de la termodinámica.
- Es una crítica del conocimiento cartesiano.
- Cuestiona y supera la disyunción sujeto objeto y conlleva una vuelta al Sujeto.
- Es una crítica del principio aristotélico de causalidad.
- Cuestiona y supera las dicotomías platónicas.
- Cuestiona y supera la ontología metafísica.

- Cuestiona y supera la disciplinariedad positivista.
- Regresa del experimento a la experiencia.

Los basamentos, cuestionamientos, críticas y aportes del pensamiento complejo se expresan, en términos de método, en tres principios. (Morin, 1996: 105-108)

- Principio dialógico, por el cual, dos apreciaciones, distintas, opuestas y aún de lógicas contrarias pueden encontrarse y coexistir. “Lo que he dicho del orden y el desorden puede ser concebido en términos dialógicos. Orden y desorden son dos enemigos: uno suprime al otro pero, al mismo tiempo, en ciertos casos, colaboran y producen la organización y la complejidad. El principio dialógico nos permite mantener la dualidad en el seno de la unidad. Asocia dos términos a la vez complementarios y antagonistas”. (Morin, 1996: 106)
- Principio de recursividad organizacional por el cual la causa y el efecto interactúan, se retroalimentan y se transforman sucesivamente la una en el otro. “Cada momento del remolino es producido y, al mismo tiempo, productor. Un proceso recursivo es aquél en el cual los productos y los efectos son, al mismo tiempo, causas y productores de aquello que los produce”. (*Idem.*)
- Principio hologramático por el cual la parte contiene al todo y el todo resulta menos que la parte. “No sólo la parte está en el todo, sino que el todo está en la parte. El principio hologramático está presente en el mundo biológico y en el mundo sociológico (lo está ontológicamente, JMR) ... trasciende al reduccionismo que no ve más que las partes y al holismo que no ve más que al todo”. (*idem.*)

Asimismo, el pensamiento de la complejidad advierte de no ceder ante los modos típicos del pensamiento simplificante:

- Idealizar (creer que la realidad pueda reabsorberse en la idea, que sólo sea real lo inteligible)

- Racionalizar (querer encerrar la realidad en el orden y la coherencia de un sistema, prohibirle todo desbordamiento fuera del sistema, tener necesidad de justificar la existencia del mundo confiriéndole un certificado de racionalidad)
- Normalizar (es decir, eliminar lo extraño, lo irreductible, el misterio) (Morin, 1997a: 35)

#### 4.3. El Sujeto en la Naturaleza<sup>44</sup>.

Para comprender el binomio hombre Naturaleza hemos recorrido primero el acontecer del hombre como sujeto y como *Dasein* y lo hemos seguido en sus relaciones con la razón, el pensamiento y la moral. Ahora, siguiendo a Edgar Morin, vamos a desplazarnos a la Naturaleza donde encontraremos al sujeto más allá de la especificidad humana. En contraste con las perspectivas religiosas, para Morin el espíritu no es un soplo divino exclusivo del hombre, sino la capacidad de cómputo que toda forma de vida comporta, desde la más simple hasta la más compleja. Desde la perspectiva del pensamiento complejo accedemos al descubrimiento del sujeto no humano. Tanto como el hombre, la bacteria habitante de su estómago y las estrellas del firmamento tienen la condición de sujeto: “El sujeto no es ni una esencia trascendental, ni un mito, ni una lucubración. Tampoco es la cualidad propia del ser humano consciente...” (Morin, 1997b: 235) Morin se deslinda de toda idealización del sujeto pero se aparta también de evadir el reconocimiento de su existencia: “el sujeto es el individuo, tal como se refiere computacional, organizacional, ontológica, existencialmente a sí mismo y se autotrasciende en ser-para-sí”. (*Idem*)

El hombre es tan solo una perfección más de la Naturaleza, una Naturaleza que explora de continuo y ensaya, y crea en exceso formas jamás improvisadas cuya permanencia es impredecible. La superioridad no existe sino como expresión pasajera, no hay entidades o seres a quienes adjudicar en sí mismas una

---

<sup>44</sup> Una versión de este acápite la presenté en Martínez Ruiz, 2003: 99-114, *¿Qué hacemos con la comunicación?*, Tesis de grado en Maestría en Comunicación Institucional, CADEC, México.

condición superior perpetua ni en el plano intelectual ni mucho menos en el moral, que es una dimensión característicamente humana. Es cierto, el hombre es perfecto y singular, sí, como lo es una gota de agua, el ojo de una mosca, una galaxia, todas las rocas del cosmos, la baba del dragón, la presa y el depredador, el virus y los trilobites, el colmillo y el pétalo. La condición de sujeto no es el punto culminante de un perfeccionamiento progresivo. El Sujeto no es más que la singularidad, la diferencia, la forma y en el caso de la vida toma el nombre de *fenon*. El *Yo* originario se distingue del caldo primigenio de la vida, huérfano aún de formas, conformando una membrana que lo separa, lo define y lo conforma en una organización, una asociación de elementos singular, un Sujeto. Simple como un hombre, complejo como una amiba, el Sujeto se distingue por estar dotado de la capacidad de tomar decisiones, de las cuales dos son básicas, decidir por una parte qué comer y encontrar la manera de hacerlo, y evitar ser comido. En otras palabras, saber quién es como yo y quién es distinto. Tomar decisiones es computar y la capacidad de cómputo es un componente nuclear de la razón.

En la Naturaleza predomina lo relativo, la relación, la autorreferencia y el movimiento. Nada es permanente por siempre excepto el cambio. Todo predominio o subordinación resulta pasajero. El mundo físico se presenta en ilimitadas variaciones de aspectos y asociaciones que conforman una pluralidad inconmensurable de formas y estructuras. Infinita variación interconectada e interdependiente en mutua influencia recursiva. El *modus operandi* de la Naturaleza se manifiesta y afecta a la totalidad en las singularidades que la componen y a las partes en su completud. Una de sus características definitorias es la capacidad de auto organización o autopoiesis, (Maturana y Varela, 1995) atributo tanto de la vida como de lo inerte desde la escala ínfima hasta la infinita.

*Oikos*, *Genos* y *Fenon* son las nociones básicas para la comprensión compleja de la Naturaleza. *Oikos* es la casa, el todo, el medio, el entorno. *Genos* es el programa, el origen, la orientación, el mandato, la continuidad, la permanente renovación de la vida. *Fenon* es la capacidad de respuesta a lo imprevisto, la originalidad, el individuo, la identidad, la conciencia, la creatividad, lo irrepitible y

la supeditación a la muerte. Es desde el *Fenon* que nacen el sujeto, la razón y la voluntad humanos, son más que su antecedente, son su estirpe y su presente.

Si para Ortega y Gasset el hombre está sumergido en la Naturaleza o circunstancia, (Ortega y Gasset, 1982: 27) y Heidegger concibe al sujeto como inseparable del mundo, es decir, como ser en el mundo, Morin se vale de las nociones de *Oikos*, *Fenon*, *Genos* para indagar en la lógica íntima de esa suma inseparable. Heidegger y Ortega y Gasset piensan desde la mostración ontológica el primero, y desde la observación filosófica el segundo, Morin aprehende y muestra el cómo de la consustancialidad del binomio sujeto-naturaleza. Las relaciones recursivas, co-influyentes entre la Naturaleza y el Sujeto -en su conformación *sui generis* individual (*Fenon*), y en la escrituración genética que porta la tradición de su especie (*Genos*)-, explican el *ethos* del conjunto. Y lo hacen más allá de la persona ya que la categoría de sujeto se extiende desde la especie humana hasta las bacterias.

Desde la perspectiva de la complejidad, la selección natural no somete sólo al individuo, sino que éste escoge y moldea su ambiente, crea su entorno tanto como éste lo conforma a él. *Fenon*, *Genos* y *Oikos* compiten y se necesitan simultáneamente. Se modifican y alteran, se destruyen y reconstruyen siempre de manera provisional y en constante cambio. La evolución darwiniana subsiste; no sólo el más fuerte es seleccionado. Individuo, herencia y ambiente pueden enfrentarse o solidarizarse en sustento o expresión de las estrategias, argucias o procedimientos del débil, el lento, el pequeño, la presa, tanto como del fuerte, el grande, el rápido, el depredador. La pradera es resultado de las predilecciones del bisonte, igual que éste es quien es, a causa de la pradera.

Cabe aquí aclarar que distinguir entre *Fenon* y *Oikos* no significa que ello exprese o suponga divorcio, escisión, o separación autárquica. *Fenon* y *Oikos* participan de un origen y un destino común y están sometidos a las mismas determinaciones físicas y ontológicas. Son entidades ópticamente distintas pero incomprendibles si se piensan en forma aislada. La Naturaleza, o el ser, si se quiere evitar el lenguaje biológico, las comprende, sin embargo no las diluye o

difumina, todo lo contrario, las exalta en sus especificidades porque la diferencia le es indispensable y lo es así mismo el conflicto y la cooperación que de ella se derivan y que coexisten impeliendo al movimiento y al cambio.

Precisamente por ello, a diferencia de lo que supone la simplificación ecologista, la Naturaleza no es armoniosa, si por armonía entendemos el concierto pacífico de los elementos que la conforman: es al revés, priva la tensión del conflicto, la amenaza. En todo caso, cuando se presenta, la armonía de la Naturaleza es efímera y cambiante, tal y como Goethe lo apreciaba. Los momentos en que el conflicto encuentra una forma de resolución son pasajeros: todo triunfo, eliminación o alianza es provisional, apenas suspenso instantáneo en tanto surge otro reacomodo de fuerzas. Entre lo vivo y lo no vivo, entre individuos, entre especies: hay guerra, sometimiento, destrucción y al mismo tiempo atracción, eros y religación. Construcción, deconstrucción, reconstrucción; novedad y retorno, bajo mismas e inflexibles reglas atraviesan el conjunto y cada detalle de la Naturaleza. La agresión, que en el humano llega a ser violencia, es parte sustantiva de la vida tanto como lo es el amor y en ambos la atracción es la fuerza axial. La atracción en la violencia consume la vida, en el amor la produce. La vida ha sido incapaz de vivir sin ambos.

#### 4.4. Incertidumbre y anclaje en *bios*

El método de la complejidad busca superar la reducción disciplinaria y previene contra toda clase de simplificaciones porque “ocultan las evidencias, las complejidades y los misterios del vivir”. (Morin, 1997a: 451). En sentido contrario a la simplificación, se trata de nutrir con incertidumbre el pensamiento. “Tenemos que partir de la extinción de las falsas claridades. No de lo claro y de lo distinto sino de lo oscuro y de lo incierto; no ya del conocimiento seguro, sino de la crítica de la seguridad” (Morin, 1997a: 29)

Si la incertidumbre, en el plano moral, puede conducir a la desesperación, comprenderla y comprender los principios dialógico, hologramático, y de recursividad abren la esperanza de una vida social mejor, en tanto que son la base

posible de una ética que recupere, sin simplificar, la fraternidad entre lo humano y entre lo humano y lo que no lo es. No es la ética del otro comienzo de inspiración heideggeriana porque estamos en un horizonte biológico, en el terreno de la *episteme*, la *sophía* y el conocimiento. Por eso hablamos de incertidumbre y cuestionamos el estado de la verdad pero nos aproximamos a ella con recursos que hibridan la razón con la *sagesse*. ¿Seguimos anclados en el paradigma cartesiano? ¿Sigue el lastre metafísico pesando en nuestro discernimiento? ¿Ese camino epistémico y filosófico, con todo y ser transdisciplinario, limita aún el alcance ontológico de la reflexión? Mantengamos por ahora el ave de nuestras preguntas al vuelo, en tanto ensayamos aproximaciones a las consecuencias existenciales –ciertamente no existenciarías- de la asunción de la incertidumbre en que el pensamiento de la complejidad se despliega.

Al aceptar la incertidumbre<sup>45</sup> como procedimiento del pensar ganamos claridad, perdemos sosiego y nos colocamos ante la posibilidad de visitar el viejo misterio ontológico. Aplicamos estos recursos de comprensión para evitar la desesperación frente al empequeñecimiento del ser humano, ante su reducción al estatuto de ente. Es cierto, el hombre no es “una cosa” pero comparte con todos los seres vivos el destino indefectible de la desintegración para realimentar con sus moléculas dispersas la renovación de *Oikos*. Al individuo-sujeto “La muerte no le deja ningún recurso, ningún residuo... Existencialmente, desde el punto de vista del individuo-sujeto, el ser y el mundo hunden cuerpos y bienes en la nada.” (Morin, 1997a: 458)

En cuanto a los orígenes, “en tanto que individuo-sujeto, nace *ex nihilo*. No había nada. Yo no era nada”. (Morin, 1997a: 458) Por otro camino, se concluye de forma muy parecida al “quietismo” de Miguel de Molinos, cuya mística identifica a Dios con la nada y en la cual para salvarse hay que perderse. Quizá ambas interpretaciones se abandonen a la derrota de lo incomprendido y ambas se

---

<sup>45</sup> Pero, como el peligro de la idealización incluye a la incertidumbre y el error hay que evitar sobre simplificarlos dejando cabida a la llana equivocación formal.



pierdan en la nada. De nuevo nos preguntamos: ¿Se permanece así en el extravío metafísico que evade la pregunta por el ser?

### Individuo y eco-organización

Para la humanidad, en lo que a la Naturaleza, al individuo y a la comunidad respecta, se trasciende la ilusión de una articulación ideal, cualquiera sea su matriz social; revolución, utopía, paraíso, reino del libre mercado y en la única pauta biológica que lo constituye, para el hombre,

No hay paraíso pasado que encontrar, ni paraíso futuro que edificar, ni fin de la historia, ni tierra prometida, ni Mesías por venir, ni verdad no biodegradable, sino búsqueda permanente hacia el más allá, superaciones a ser superadas a su vez, nueva aventura de la evolución, y si hay suerte, nuevo nacimiento del hombre. (Morin, 1997a: 56).

*Oikos* y *Fenon* interactúan sin cesar, se interconectan y escinden, se compenentran y distancian, se construyen y destruyen mutuamente. Lo ideal, el modelo, la organización paradigmática, se esfuman. Lo mejor no es perpetuo pero es una aspiración orientadora que está en nuestro alcance a condición de comprender la recursividad en que se entretajan el medio y el individuo. *Oikos* es la casa que habitamos y que al mismo tiempo constituimos, moramos en *Oikos* y somos *Oikos*: un *Oikos* que es un todo compuesto de conformantes biológicos y geofísicos en donde la diversidad es prácticamente inconmensurable. En medio de la proliferación de millones de especies y de infinitas formas geóticas, un juego incansable de complementariedad y competencia instala el cambio como tendencia y constante que va de la costumbre a la sorpresa y que no excluye ni lo calculable ni lo inconcebible: estamos ante la eco-organización. Según Morin estas son sus características: se crea y recrea espontáneamente, carece de mando centralizado y se basa en una estrategia que prolonga, *ad eternum*, el ciclo vida-muerte-vida-muerte... La eco-organización funciona sin cerebro central. Millones y millones de decisiones se toman simultáneamente a cada segundo en todas partes de la eco-organización. Nadie ejerce el mando del todo y sólo en el territorio del *fenon* aparece la conciencia, no el gobierno central pero sí la capacidad de

saber qué es lo que se sabe. Es de algún modo el resurgimiento la vieja noción de anarquía, a la que se agrega el reconocimiento de que su proceder es intrínseco y característico del comportamiento de la Naturaleza y la revaloración de la eficacia de su manera de operar. Si la capacidad de tomar decisiones se extiende a todo lo vivo y está localizada en cualquier zona de *Oikos*, entonces la eco-organización es menos frágil que el sujeto cerebrado y arribamos así a una hermosa paradoja: la mejor organización, la más eficiente, se llama Anarquía.

#### 4.5. Una imposibilidad esperanzada.

La pregunta por el ser se arrincona pero no se olvida del todo. Es cierto, aún no se responde ya no digamos cabalmente, ni siquiera en el plano de la conjetura, cuya ruta, por lo demás se angosta en la razón lógica. Continúa en el terreno de su origen: el enigma, en lo insondable y es ahí en donde la indagación debiera persistir. ¿Sólo con más enigma habrá de superarse el enigma?, ¿al modo como sólo la complejidad reduce la complejidad? Si la respuesta a la pregunta por el Ser se aleja siempre y lo que tenemos como sustento para avanzar es la pregunta misma, ¿no sería mejor confortarnos en el sólo preguntar que es nuestra cualidad mejor, la más humana? La renuncia a la respuesta no es una renuncia a la comprensión, es buscarla de otro modo.

El hombre pregunta, interroga a su entorno, pero sobre todo se pregunta a sí mismo por sí mismo y desde ahí indaga el mundo. Ese preguntar, porque es irrenunciable, comporta su identidad. Óntico u ontológico, el preguntar del hombre lo define como un ser ocupado del Ser. La ontología de Heidegger no resuelve la pregunta por el ser: la reformula, la renueva, la vuelve a fundar, la deslinda de antiguas confusiones enfatizando la distinción entre ser y ente pero no la responde. Avizora con el *Dasein* un camino -¿el camino de Césaire<sup>46</sup>, el de un

---

<sup>46</sup> Aimé Césaire (1913-2008) Creador del concepto de negritud, buscó reivindicar, con obsesión ontológica sus orígenes africanos, su obra poética más conocida es *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, 1939

retorno al país natal o el de Carpentier<sup>47</sup> en su viaje a la semilla, el camino de remontarse más y más, aguas arriba, hasta el origen del origen?-. Casi habríamos de coincidir con los teólogos cristianos del Medioevo en que la pregunta sobre lo que es el Ser no puede ser respondida por el hombre pero ya no debíamos renunciar a su reiteración y a persistir en la esperanza de responderla. Esperanza al modo en que la ejerció Fray Luis de León<sup>48</sup> cuando concibe que en la flor está ya el fruto. Más allá de lo temporal y de las relaciones de secuencia, el preguntar es ya responder en la intuición. Aceptemos con humildad nuestra limitación humana pero con la arrogancia secreta de que la ambición del pensar agregará nueva comprensión de esa mayúscula incógnita echando mano de recursos ontológicos o científicos en el viaje pendular de la metafísica a la física. Por cierto que ahora el péndulo torna su inercia indagatoria hacia la física, en tanto que la ontología reposa y toma aliento. Toda la ontología luce perpleja ante las osadías del Acelerador de Hadrones, la más grande máquina científica en la historia humana, y de la idea de que en vez un universo existen pluriversos planteada por Stephan Hawking (2010). Estos dos acontecimientos sumen en el pasmo a los profanos, es decir a todos los que no somos físicos, al estrujar las nociones de tiempo y eliminar a Dios como principio necesario. El infinito que imaginamos hasta el siglo XX se empequeñece, la antigua nada se puebla, el vacío se llena, la muerte se posterga... ¿y el Ser? La carreta de la ontología se carga de conocimiento, de razón, de mediciones y arrojados cálculos. ¿qué hará la ontología con esta tremenda cosecha óptica?

A primera vista percibimos que la vida no necesita de filosofía para fluir ni de ciencia, que es del transcurrir existencial de donde nacen estas disciplinas, pero con la misma sencillez observamos que sin ellas, sin los elementos con que

---

*Cuaderno de un retorno al país natal*, disponible en traducción al español en <http://www.festivaldepoesiademedellin.org/pub.php/es/Diario/53.html> consultado el 21/09/2012.

<sup>47</sup> Alejo Carpentier (1904-1980). Uno de los fundadores de la literatura de lo real maravilloso. En su cuento "Viaje a la semilla" (1944) narra acontecimientos que corren en un tiempo inverso, que van de la muerte al nacimiento y su retorno a un origen que yo califico de ontológico.

<sup>48</sup> El poema de Fray Luis de León, se titula *Vida retirada* y el fragmento es el siguiente: Del monte en la ladera/por mi mano plantado/ tengo un huerto/que con la primavera/de bella flor cubierto/ya muestra en esperanza el fruto cierto.

operan, nuestra vida es inexplicable. La experiencia produce el pensar que a su vez la nutre y la comprende, la precede y la sigue, la hace pensamiento que a su vez conduce a la experiencia enriquecida de conciencia. Entonces, navegando en el fluir de la recursividad encontramos que el pensamiento encausa la experiencia e inventa la realidad que lo conforma. ¿El racionalismo que nos viene de la Ilustración, al escindir con Kant el sujeto de la Naturaleza hace del progreso y la tecnología el impulso y la fuerza protagónica de la sociedad o es el progreso y el desarrollo tecnológico alcanzado por la sociedad de entonces lo que explica a Kant y a la Ilustración? En la mera especulación de generalidades la pregunta es ociosa. Deja de serlo si su sentido es la búsqueda de caminos a un futuro que no se abisme en la catástrofe.

No veo en el sujeto racional y tecnófilo al criminal que apuñala al planeta ni encuentro en el *Dasein* y su estilo möbius de existir el camino de la salvación planetaria como lo hace la vulgata escolástica. Ni locos siempre ni prudentes todo el tiempo. El ser del hombre es *sapiens demens*. El hombre está en la Naturaleza, es Naturaleza. Todo aquello de lo que el hombre sea capaz es capacidad de la Naturaleza. Si el hombre pregunta es porque la Naturaleza puede preguntar. La singularidad de nuestra especie es pasajera. No hay tareas especiales, encargos divinos, o misiones ontológicas reservadas al hombre. El hombre no es hijo de Dios, ni dueño del mundo pero tampoco es el pastor del Ser. Ningún atributo humano es exclusivo de él, lo es de la vida... hasta ahora y en tanto sigamos circunscritos a nuestro provincial planeta. Y sin embargo la fe nos serena, el conocimiento nos tranquiliza, la conciencia nos angustia, la filosofía nos da consuelo, la poesía nos ilumina. Ese conjunto de apegos y cualidades -y las aberraciones que le son concomitantes- conforma el cocktail humano. Es original y sólo humano... hasta ahora. Como quiera, es desde esa suma *sui generis* que el preguntar traza el perfil de lo que somos. No preguntamos desde divisiones disciplinarias, en las disciplinas guardamos lo que sabemos de ahí abrevamos y allí cada generación lleva el arroyo de su aporte y de ahí -y no sólo de la experiencia sensible- se nutre la intuición de nuestro espíritu preguntón. La ontología supone la experiencia óptica pero a lo óptico, *Dasein* incluido, la

ontología no les es indispensable, salvo para salvarse en el encuentro de su sentido. Y al final, en cuanto a la pregunta por el Ser, tengo fe en el hombre, pero es pesimista.

#### 4.6. Colofón, consecuencias éticas de la complejidad

«Evolución» es una palabra que a menudo se usa con un matiz ético, pero la mezcla con la ética no beneficia a la ciencia. Para que el término «evolución» no tenga implicaciones éticas, y no obstante pueda distinguirse la evolución del mero cambio, creo que debe significar aumento de complejidad y heterogeneidad.

Bertrand Russell, *El conocimiento humano*, (2002: 45)

#### Compatía, el punto de partida de una ética de la Naturaleza

Nada soy. Todo tú. Con nuestra vida  
llena de soledad, yo soy la arena  
y tú la raya horizontal sufrida

Carlos Pellicer, *Tres sonetos a Frida Kahlo* (1977:165)

Refiriéndose al amor, sugiere Octavio Paz (1994: 213) que recuperemos la antigua palabra *compathía* en uso hasta el siglo XVIII y de la cual sólo subsiste el término compatibilidad para aludir a lo que embona bien o a una mutua adaptación de dos elementos. Compatía es la posible decantación de todos los estados que implica el amor cuando la vejez alcanza a los amantes, una afectividad que, conteniéndolos, trasciende lo sexual y lo erótico en una conciencia amorosa centrada en el corazón que suma empatía y piedad. En el ámbito de la psicología médica se la define como la habilidad para sentir, percibir o compartir el dolor de otro<sup>49</sup>. El término está emparentado con empatía, simpatía, compasión y piedad. Las dos primeras tienen actualmente un significado específico y distinto en tanto que las dos últimas llegan a utilizarse como sinónimos y las cuatro tienen una etimología compartida. Runes incluye en su diccionario la palabra Compatía

---

<sup>49</sup> “Se emplea este término cuando los hombres experimentan el mismo dolor, la misma pena, el uno con respecto al otro. Se trata siempre de un sentimiento compartido. Sólo el sufrimiento psíquico puede ser sentido así; el físico no”. (Runes, 1969).

(*miteinanderfühlen*) entendiéndola como el compartir el mismo sufrimiento con otros en términos psicológicos. Abbagnano, (1987) registra piedad y compasión como equivalentes: devoción a dios y lo sagrado y por extensión la capacidad de sentir el sufrimiento de otros seres como propio. Deja en claro que ese sufrimiento debe ser ajeno a quien experimenta la piedad. En el sentido en que Paz sugiere retomar *Compatía* se contiene la identificación entre dos personas más allá de la carnalidad, el afecto, la amistad, los intereses o el dolor de alguno de ellos: una mutua devoción incondicional. Tomemos *Compatía* en su antiguo sentido lato, es decir como asumir el sufrimiento ajeno. ¿Cuál ha sido para la humanidad el objeto de la *compatía*? Primero lo más próximo, el otro que está cerca de mí pasando por una pena. Después lo distante y distinto hasta llegar al enemigo, Eurípides escribiendo *Las Troyanas*. Ahí donde el hombre se topa con el sufrimiento ajeno termina más tarde o más temprano asumiéndolo como propio. Pero ese sentimiento no surge de manera espontánea, se deriva de un ejercicio moral que permita estar consciente de ese sufrimiento, percibirlo como tal. De la devota admiración de los paganos por sus dioses, el cristianismo pasó a conmoverse por Jesús atormentado y humillado en la crucifixión. El siglo XX vio surgir el desasosiego por la consciencia de que los animales sufren. Nosotros, en el siglo XXI, luego de recluir los últimos relictos de la Naturaleza en reservas, como antaño se hizo con los indios americanos, y de sobajarla a la condición de mera reserva de insumos y de almacén para acumular energía, asumimos la creencia de que ella sufre.

El mal sólo existe en el hombre, la *compatía* lo controla

Para nosotros, la ética antes que a valores y principios remite a la construcción de condiciones adecuadas para la convivencia humana y de la humanidad con la Naturaleza. En la dimensión de la vida cotidiana, la ética nos conduce a actuar con rectitud para alcanzar una sociedad justa integrada armoniosamente en la Naturaleza. La *compatía* es el arte del entendimiento mutuo

en la acción social, es la vida social en *Frónesis*<sup>50</sup>, la sabia acción colectiva, el fluir juntos de los unos y los otros sin escisión con la Naturaleza, el ser colectivo o gregario en el mundo. No es una armonía ficticia que niega el conflicto sino que lo acepta como expresión de la diferencia. Somos diferentes, cada individuo es distinto aún cuando compartimos la misma y única pauta de la vida. La igualdad en la compatía es un precepto en el que no sólo se propone aceptar al otro sino aceptarlo en su diferencia. La aceptación de la diferencia es indispensable para compartir un *Oikos* los seres vivos. La lucha, la rivalidad, la muerte aún son inevitables. La superioridad de un individuo humano radica en evitar el ejercicio de la violencia con sus semejantes y con sus diferentes (ética gandhiana). Pero eso que en el hombre es violencia es parte de la Naturaleza, es una condición, en cierto modo, de la vida. La violencia es la forma que adopta el instinto de ataque o agresión (Lorenz, 1977) que encontramos desde la amiba hasta los mamíferos y el hombre. Pero en ellos no es violencia, lo es sólo en el hombre, sólo el hombre es asesino y lo es por el tamaño de su conciencia, las dimensiones de su inteligencia, su entendimiento y su sensibilidad. Esas cualidades lo llevan a crear cultura y a caer en la ilusión de considerarse superior al resto de la vida y separado de ella. Fuera de la Naturaleza, o creyéndose en tal condición, el hombre inventa la violencia, un comportamiento inédito antes del surgimiento de nuestra especie, al que subyace el conocimiento y la conciencia de la muerte y su utilización. La violencia es el uso instrumental de la muerte aplicada primero al prójimo y en seguida a la naturaleza. Conlleva una aterradora lucidez, el descubrimiento del poder de la destrucción y la caída en la demencia y el remordimiento. El hombre sabe que al matar peca, ningún otro animal es capaz de una auto reflexividad tan grande. La violencia llega a serlo cuando sabemos que podemos evitarla. Un felino, una horca, un lobo, una terrible mantis religiosa o un

---

<sup>50</sup> *Phronesis* (Φρόνησις), espíritu, mente, inteligencia, sabiduría, especialmente divina, pensamiento, manera de pensar, razón, sentimientos, especialmente elevados [nobleza, magnanimidad, valor, etc]; idea, propósito; sensatez, cordura, buen juicio, presencia de espíritu; temple, corazón, ánimo; confianza en sí mismo, orgullo. (Pabón, 2001). Se traduce al latín como *prudencia* y al español *prudencia*. La palabra Φρονέω, de la cual proviene significa tener entendimiento, pensar y sentir; tener buen sentido, ser sensato, cuerdo, prudente (idem). Frónesis o prudencia suele interpretarse como sabiduría práctica, la palabra la usó Aristóteles en el sentido de virtud moral.

virus no son ni pueden ser malos ni violentos. El mal, la violencia, son privativos del hombre. Sólo el hombre en ejercicio de su albedrío puede crearla desde su ser en un acto consciente. La violencia en la Naturaleza, a excepción del hombre no existe como tal sino, por así decirlo, en su forma embrionaria o ingenua como agresión, ataque (y defensa) o como expresión de competencia y rivalidad es decir como parte de la lucha entre especies e individuos por la sobrevivencia. Esa lucha contiene a la muerte, la muerte es una estrategia de la vida necesaria para su renovación. “La vida es siempre incierta. La muerte incierta es siempre cierta. Morir es fatal, es necesario, ineluctable. La muerte está inscrita en la Naturaleza misma de la vida.” (Morin, 1997b: 456). Proyectar la no violencia a la Naturaleza es una aberración, un absurdo y una sobre simplificación idealizante. La compatía supone aceptar que la muerte existe, es *Thanatos* (Freud) que es también inseparable de *Eros*, su par dialógico, su opuesto y su integrante. La compatía aspira a una madurez que define un programa de convivencia que extirpa del ser humano la violencia y acepta la muerte en sí mismo y en la Naturaleza, acepta y comprende que la lucha por la vida contiene indefectiblemente la muerte. El precepto “no matarás” es desde hace siglos y para siempre la verdadera condición humana.

El bien y la naturaleza humana.

Freud, en *El porvenir de una ilusión*, constituye al psicoanálisis en una aproximación dialógica a la naturaleza humana: el hombre es simultáneamente tanto flojo y malo como creativo solidario y bueno. Fromm (1963: 17), quien trata de restañar las involuntarias heridas infringidas por el psicoanálisis al proyecto racionalista, recuerda que es en La Ilustración cuando se proclama la idea de la dignidad y el poder del hombre y considera a Freud un representante del espíritu de esa época. No sólo la idea surge entonces como resultado de contraponer la fuerza de la razón al desgastado poder de Dios sino la confianza en que esa fuerza conduciría a la superación de todos los males humanos y a la construcción de una sociedad perfecta a construirse sobre la dinámica de un progreso sostenido. Freud “no concibe al hombre ni como esencialmente virtuoso ni



esencialmente malo, sino como un ser impulsado por dos fuerzas contradictorias de igual intensidad” (Fromm, 1963: 213)

Para Fromm, en la tradición de J.J. Rousseau, el hombre tiene un impulso natural hacia el bien y, en concomitancia, el mal es una patología. La apreciación de que en el hombre sólo aflora el mal cuando no encuentra las condiciones para que su impulso más fuerte, que es el bien, prospere no la podemos aceptar a título de ciencia cierta a pesar de que quisiéramos que realmente el enunciado fuese verdadero sin cortapisas o mejor todavía una verdad *a priori*. No puede serlo porque el bien no es un mandato o destino impreso en la especie humana. El bien tanto como el mal, son recursos a disposición de cada individuo para que éste arme sus estrategias de vida según las circunstancias de su entorno que es de suyo tan cambiante como el propio individuo. A ello alude Heráclito en la conocida referencia de la imposibilidad de bañarnos dos veces en el mismo río: “En los mismos ríos ingresamos y no ingresamos, estamos y no estamos” (Heráclito, Fragmento 49 a, en Mondolfo, 1976), “No es posible bañarse dos veces en el mismo río, ni tocar dos veces una sustancia perecedera en el mismo estado, porque ella, por el ímpetu y la rapidez de sus transformaciones, se dispersa y se reúne de nuevo, se acerca y se aleja del ser” (Heráclito, Fragmento 91<sup>51</sup>). La perpetua mutabilidad del entorno y de nosotros mismos hace imposible que nuestra conducta sea buena todo el tiempo sin perturbaciones o que exista una tendencia al bien progresivo. Del Kant de *Crítica de la razón práctica* y *Metafísica de la costumbres* a Cioran encontramos lúcidos representantes de la crítica del bien como finalidad, y abundancia de defensores de esa idea, desde J.J. Rousseau a Teilhard de Chardin por situarnos en la reflexión moderna. Cioran, por ejemplo se atreve a calificar a Teilhard de “débil mental” al atribuirle la idea de que el dolor y el sufrimiento son pasajeros, un simple accidente que no frenará la evolución del cosmos hacia Cristo. (Cioran, 2005: 23).

Dice Fromm que el malo es un enfermo mental (Fromm, 1963: 218) Se equivoca y se equivoca peligrosamente. Siguiendo a Lorenz, (1974) encontramos

---

<sup>51</sup> Centro Enrique Esquenazi: <http://homepage.mac.com/eesquenazi/filosofia.htm> [consultado 20/09/2010]

que eso que en el hombre denominamos “mal” es en realidad una pauta inscrita en la Naturaleza como parte de formas de conducta asociadas a la competencia de las especies y de los individuos por sobrevivir. En mucho, el proceder del “malo” lo encontramos en la conducta del ataque y la defensa. Está presente en la agresividad de los depredadores, de la mantis religiosa al tiburón blanco, por ejemplo, y aún los virus lo comparten. Todos los seres vivos asocian fuerza e inteligencia alternativamente con la reproducción y la vida, y con la destrucción y muerte. Hay un sustrato físico de lo que denominamos mal en la naturaleza, que en el hombre deviene inmoralidad. Pero de ello no debe derivarse en ninguna circunstancia una justificación del mal o una apología del fuerte en menoscabo del bien o del débil. De lo que se trata es de comprender y aceptar con Freud que los impulsos hacia el mal y hacia el bien nos constituyen por igual y que el origen de esos impulsos nos precede como especie y forma parte de la lógica de la vida. El instinto que nos impele a tratar de imponer la propia carga genética en las próximas generaciones supone ejercer la amenaza de muerte contra el otro, mi semejante, mi competidor, quien puede ser mi derrota e imponer su herencia. Lorenz (*Idem,*) habló de la competencia intraespecie que lleva a dos machos de la misma especie a teatralizar la amenaza con el fin de seducir a la hembra. Él fue el primero en distinguir agresión de violencia y de encontrar los rudimentos de la moral humana en las reglas, constituidas en ritual, que “norman” las batallas de competencia entre los machos en numerosas especies. Fuera del homo sapiens, lo que en él deviene moral es un código que regula los términos de la batalla, un sublimar la agresión en amenaza ritualizada. Dice Lorenz que el único animal que rompe ese código es el hombre. Entonces nace el mal.

La primera tarea para superar el mal, *Kakia*, es encontrarle un nuevo nombre. Conócete a ti mismo decía Giordano Bruno, haciéndose eco del antiguo oráculo, conocer nuestra naturaleza más allá de la ideología de los nombres gastados, vetustos, abstractos es una acción que nos compete en el camino de construir una ética superior. La ética del bien y del mal es una ética primitiva. Heráclito, con su proverbial oscuridad dice en el *Fragmento 58* que bien y mal son lo mismo.

“Y bien y mal [son una sola cosa]: Los médicos, pues -dice Heráclito-, al cortar, quemar y torturar por todas partes y de mal modo a los enfermos, piden además recibir una remuneración de los enfermos, a pesar de no merecer nada, ellos que producen idénticamente los beneficios y los sufrimientos. Heráclito, fragmento 58. (En Mondolfo, 1976: 37).

La sentencia heraclitana no se orienta a postular la relatividad del bien sino a mostrar, en tanto que contrarios, su identidad. Soportar el mal supone comprender su inescindibilidad del bien.

Si el mal es separación y el bien religación, el mal permite el bien. El principio de religación no podría ser independiente de su antagonista. Hay que ponerlos pues en relación compleja (no solo antagonista sino también concurrente y complementaria). (Morín, 1997b: 208).

Superar el mito del mal como entidad demoniaca, separada, autovolitiva y autónoma, (*Idem*) es condición indispensable para sostener una ética que soporte la complejidad.

## 5. La crisis humana de la Naturaleza

El cambio climático es probablemente la amenaza más grave a la que se enfrenta la humanidad... es la amenaza ambiental más importante porque forma parte de un proceso de agotamiento de recursos naturales y una acumulación de desechos de nuestras actividades.

Se trata de un problema que ya tenemos encima y un síntoma del potencial que tiene la humanidad para modificar toda la superficie del planeta.

Mario Molina (2007)<sup>52</sup>

La técnica y la ciencia modernas son, en su fondo, una aventura humana. Nos jugamos el todo por el todo. Terminar de esclavos de la Máquina y de la Fábrica, o dominar por máquina y por fábrica todo el universo. El peligro, lo que nos jugamos, es la personalidad. Nos la jugamos a perder o a ganar. No solamente a perder. ¿Qué es lo que ganaríamos en caso de ganar todo el mundo, por Máquina y por Fábrica, y con todo no haber perdido nuestra alma? ¿Podemos jugar a ganar el Mundo y a no perder nuestra alma?

Juan David García Bacca, *El concepto de naturaleza en el Renacimiento y en nuestros días*<sup>53</sup>

En este capítulo nos proponemos reflexionar acerca de las dimensiones ecológicas y sociales de la crisis ambiental provocada por el incremento de los gases de invernadero en nuestro planeta que ocasionan el calentamiento global. La reflexión se enmarca en el problema de la variación y el cambio climático que a su vez remite a la cuestión de las relaciones entre el hombre y la Naturaleza. A final de cuentas, nuestro propósito consiste en poner de manifiesto que más allá de que sea el hombre el causante principal del calentamiento global –de lo que cada vez existen menos dudas- y más allá de que subsista la discusión acerca de que se trate de cambio o variación del clima, las alteraciones en el medio ambiente, son reales, profundas y riesgosas y abren una situación de incertidumbre e inseguridad respecto al futuro inmediato y a la viabilidad de nuestros modos de vida. Al margen de la discusión, de lo que se trata es de encarar la tarea de cambiar las bases tecnológicas y morales de la civilización.

---

<sup>52</sup> Entrevista disponible en <http://www.elmundo.es/elmundo/2007/06/25/ciencia/1182764934.html> [fecha de consulta 20/09/2012].

<sup>53</sup> Sin fecha. Disponible en [www.garciabacca.com/libros/renacimiento.html](http://www.garciabacca.com/libros/renacimiento.html) [fecha de consulta: 07/11/2011].

## 5.1. La Naturaleza y el Hombre

No se trata de conservar el pasado, sino de realizar sus esperanzas.

Horkheimer y Adorno, *Dialéctica del Iluminismo* (1969: 11)

Comencemos con un recuento de las imágenes de la Naturaleza recordando que como dice Levy-Strauss no nos relacionamos con la Naturaleza sino con una idea de la Naturaleza: no se “dialoga con la naturaleza pura, sino con un determinado estado de la relación entre la naturaleza y la cultura” (Lévy-Strauss, 1972: 39). Es preciso insistir en que se trata de imágenes y de ideas no de etapas sucesivas. Comprenderlas y trascender su formato conceptual es necesario para recuperar el vínculo con la Naturaleza

- La Naturaleza en la consciencia intuitiva y el saber sensible. La Naturaleza, está ahí “dada”, un dato preestablecido. Un entorno misterioso y al mismo tiempo proveedor de sustento. La Naturaleza insondable pero comprensible por la experiencia. En su seno encontramos todo lo que nos hace falta y todas las amenazas y ataques. Estamos en la Naturaleza como Segismundo en su torre. Como el pez ignora que está en el agua nosotros ignoramos a la Naturaleza. Estamos en ella, somos ella pero no lo sabemos. Nuestra primera comprensión de la Naturaleza la mistifica y le atribuye condición divina. La Naturaleza se presenta como paraíso, un estado ideal: equilibrada, bella, armoniosa, indestructible, inalterada, estática, sempiterna, idéntica, inmaculada, inalterable, pero sobre todo desconocida, incógnita.
  
- La Naturaleza sagrada. La sacralización de la Naturaleza supone un inicial conocimiento de su fuerza caprichosa que puede desatarse y castigarnos. La Naturaleza se sacraliza porque es afectable, atacable, perdible, lastimable pero también porque es “vengativa” y “capaz de castigar” los actos irreverentes del hombre. Si atacamos a la Naturaleza, si le perdemos el respeto nos puede castigar. Inicia el

temor a afectarla y a que nuestra afectación la haga reaccionar contra nosotros. Necesitamos a la Naturaleza como es, con sus capacidades a plenitud, pero nuestras acciones la pueden ofender. Hay que, entonces, adorarla para que su furia no nos ataque. Temor, admiración y respeto sacralizan las entidades de la Naturaleza y las convierten en divinidades. En paralelo también hay comprensión, acumulación de saber y utilización de la Naturaleza tal como es, domina aún en el hombre *bios* sobre una *techne* emergente, el *mythos* sobre el *logos*.

- La Naturaleza como objeto de conocimiento, que se ofrece a la conquista de la ciencia y la tecnología. Es la imagen de una gallina perpetua ponedora de huevos, la cosificación de la Naturaleza bajo la fórmula: si la conozco la puedo comprender, si la comprendo la puedo someter, el predominio del *episteme* sobre el *nôûs*. Las fuerzas con que me humilló y castigó ahora las puedo poner a mi servicio. No importa cuánto la utilice y la explote siempre habrá más para valerme de ella, ponerla a mi servicio. Es la idea de la Naturaleza reducida a reservorio o almacén y del conocimiento reducido a argucia de explotación y dominio. La frase “recursos renovables” ejemplifica esta percepción de la Naturaleza que la disminuye a la condición de mero insumo y la convierte en simple mercancía. Acompaña a esta percepción, en el otro extremo dialógico la idealización romántica de la naturaleza como obra de arte y fuente de serenidad en contraposición del “mundanal ruido” de la civilización. La separación cartesiana entre conciencia interior y Naturaleza exterior es el origen de esta imagen.
- La Naturaleza como algo finito. Si continuo explotándola a mansalva me la puedo acabar. Es posible que la alteración que provoca el

hombre sobre la Naturaleza se salga de control, que la Naturaleza se acabe o que ya no pueda regenerarse. Aparece una conciencia del deterioro causado por los modos industriales y postindustriales, se generaliza la angustia por la generación masiva y en continuo incremento de residuos improcesables, basura mundial que invade la tierra, el aire y el mar. Se impone la percepción de la Naturaleza como víctima del hombre, y de la Tierra como planeta enfermo. El calentamiento global y el cambio climático antropogénico se instalan en la mente de la humanidad. Crece la gran culpa por los efectos de la Globalidad y la Modernidad.

- La Naturaleza como responsabilidad del hombre. Es la entrada en escena de una nueva dimensión moral. La ética nace como responsabilidad del hombre con respecto al hombre. En la Globalidad la ética se expande primero hacia el otro ser humano, luego hacia todas las otras entidades de la Naturaleza. Es el “regreso a la Pachamama”, el surgimiento de la Hipótesis Gaia que considera a nuestro planeta un sistema vivo autorregulable pero susceptible de enfermedades. La frase heideggeriana “el hombre es el pastor del ser” de resonancias místicas no deseadas por su autor representa esta imagen a partir de la cual se abre el camino hacia una convivencia prudente de la cultura y la Naturaleza. En su expresión más profunda la Naturaleza se descubre como el modelo a copiar, los sistemas humanos emprenden la mimesis de los sistemas vivos.

Teniendo en mente las imágenes anteriores, hagamos una iteración más a la relación entre la Naturaleza y el Hombre.

Para Aristóteles la *Physis*, o Naturaleza como la nombramos nosotros, está constituida por las cosas vivas, es decir los animales y las plantas, así como por los “cuerpos simples” la tierra, el agua, el aire y el fuego, entendido este último como la energía que produce luz y calor. Lo que distingue a la Naturaleza de lo artificial o creado por el hombre es que las cosas naturales tienen en sí mismas un

principio de movimiento o reposo, su causa le es intrínseca en tanto que los productos artificiales requieren de una causa externa. “Porque la naturaleza es un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente”. (Aristóteles, 1995: 23) Con Aristóteles, pues, tenemos ya establecida conceptualmente la diferenciación entre Naturaleza y Cultura que ha dominado el pensamiento durante más de 2000 años.

Con el nacimiento de la ciencia moderna a partir de Newton, Galileo, Copérnico, Kepler y el polifacético Leonardo da Vinci, la Naturaleza se considera un orden necesario de perfección matemática, una regularidad sujeta a leyes que el hombre tiene por tarea desentrañar para someterla. “Galileo consideraba que la Naturaleza es el orden del universo, un orden que es único y que nunca ha sido ni será diferente” (Abbagnano, 1987: 838.)

La idea de la Naturaleza como orden corre a la par de la concepción que la reconoce como lo distinto del hombre, lo que está afuera, su exterioridad, el medio circundante, e incluye por igual a racionalistas y románticos. Cartesius lo expresa con la frase latina *res extensa*, la cosa exterior. Hegel decía que la Naturaleza “es la idea en la forma del ser del otro” y Novalis que es “el plano de nuestro espíritu”, (*idem*) el soporte.

Causa inherente, orden, perfección, exterioridad, medio circundante, sea cual sea el concepto que de ella tuviésemos, la Naturaleza es aceptada por el hombre como su más recóndita, originaria, e irrenunciable intimidad, lo que está en la última profundidad de lo humano, el supuesto de su distinción y, entonces el primer destino de su pensamiento. Conocer es conocer a la Naturaleza y conocer a la Naturaleza es conocernos a nosotros mismos. La indagación ontológica y la exploración epistémica se desatan en la misma condición de partida no obstante que esos abordajes puedan a los ojos de sus practicantes parecer hostiles.

Encuentro que esa hostilidad impone riegos simplificantes y que no sólo es válido sino útil partir de la apología de la ciencia y el elogio del comercio. Hacerlo permite entender mejor la crítica que emprende Marx contra el modo de



producción capitalista en *El fetichismo de la mercancía, y su secreto* (Marx, 1973: 36-47) y Heidegger a la ontología metafísica y a la sociedad industrial basada en la primacía tecnológica<sup>54</sup>. Para escribir la crítica a la técnica y su predominio primero estamos obligados a reconocer la contribución del pensamiento científico para alcanzar una humanidad mejor que se expresa en la cultura, el arte y la filosofía humanistas. Trascender el antropocentrismo humanista será posible si primero nos reconciamos con nuestra especie. No se puede odiar al hombre y amar a la Naturaleza.

La Naturaleza es vista simultáneamente como nuestro constituyente interno y como exterioridad o medio ambiente en el nivel más elemental y primigenio de la consciencia humana y desde el principio se muestra enigmática y cobra la forma de “peligro circundante” o “contexto de amenaza”.

La madurez de la humanidad supone comprendernos en la Naturaleza. La imagen nuestra en la Naturaleza es la de nosotros en ella y la de su existencia en nosotros.

No es que el hombre primitivo estuviera en equilibrio con la Naturaleza, estaba sometido a ella tanto como ahora ella está sometida al hombre. Es cierto, nos hallamos imbricados en la contraposición-comprensión entre hombre y naturaleza. Y en esa imbricación hemos estado siempre expresándola unas veces a través de signos como en el pensamiento salvaje y otras por medio de conceptos epistémicos. (Cfr, Lévi-Strauss, 1972: 40)

---

<sup>54</sup> Con todo y la distancia que separa a Marx de Heidegger tienen en común una reacción de rechazo a la metafísica y un interés por las cosas o entes. Marx se confronta con el idealismo que le precede y declara que ha llegado el momento de dejar de interpretar la realidad para ocuparse de transformarla. Rechaza así cualquier importancia de la metafísica ocupada de especular sobre lo que es la realidad. Heidegger, un siglo después, encuentra que los filósofos han perdido el camino al haberse olvidado del Ser para abocarse al estudio del ente. Marx se alejará de la filosofía convencional para entregarse a la praxis, a la lucha de clases a favor del proletariado. Heidegger funda una nueva ontología con base en la noción de *Dasein*, ambos se interesan por la *pragmata* (acción, circunstancia, ocupación). Heidegger y Marx comparten la insatisfacción por la metafísica, ambos se vuelcan a la *pragmata*. Heidegger se confronta con Kant y con Hegel y fundará discutiendo con Aristóteles una nueva metafísica en tanto que Marx negará por completo toda metafísica con base en Kant y Hegel.

La Naturaleza -y nosotros en ella- somos finitos pero nuestra comprensión, sea por intuición o por conocimiento, parece evadir la finitud. Mientras existamos, el conocimiento es interminable. Sabemos que el conocimiento empezó cuando el hombre funda la civilización hace unos 11 000 años, según nos lo recuerda Bertrand Russell, pero el cosmos opera sin él (Russell, 2002: 9) no lo necesita, es una cuestión acotada al mero alcance humano, un asunto nimio en el universo. Sin embargo para nosotros como especie es fundamental en tanto que contiene la *téchne* y la cultura que son nuestros rasgos definitorios, no sabemos hasta ahora que pueda agotarse, no tiene término y es inconmensurable. Pero no hay nuevo conocimiento sin asombro y sin sorpresa. Quizá la intuición es hija de la sorpresa. El asombro es fugaz, instantáneo como el orgasmo, la rutina es larga y carcome. La ciencia es un intento por extender el asombro y evadir la rutina cultivando la novedad y gestionándola. *Anthrôpos* significa “el que contempla”, contemplar es detenerse cautivado por lo que nos asombra, nos quita la sombra, lo que oscurece, lo que opaca.<sup>55</sup> El asombro humano pronto acumula lo que se desvela al pensamiento. Una dimensión de saber organizado se erige entre el hombre y la Naturaleza y en forma de *episteme* la sustituye como objeto de atención “... en la ciencia el objetivo de la investigación no es la Naturaleza en sí misma, sino la Naturaleza sometida a la interrogación de los hombres; con lo cual, también en este dominio, el hombre se encuentra enfrentado a sí mismo.” (Heisenberg, 1994: 20).

Con todo, en las entrañas del conocimiento y de las tecnologías se preserva la Naturaleza. En el cable de alta tensión se encausa una fuerza de la Naturaleza. En el contexto del cable, una obra humana, permanece la Naturaleza.

El conocimiento científico de la Naturaleza permite al hombre comprenderla y someterla de ahí que en su comportamiento el hombre se desdoble en una conducta ambigua que va y viene de la esquizofrenia a la complejidad y de la

---

<sup>55</sup> “*Anthroopos* [dice Sócrates] significa que los demás animales ven las cosas sin examinarlas ni dar razón de ellas, ni contemplarlas *anathrei*; mientras que cuando el hombre ha visto una cosa *eoorage*, lo que expresa igualmente la palabra *opoope*, la contempla y se da razón de ella. El hombre es el único, entre los animales, a quien puede llamarse con propiedad *anthroopos*, es decir, contemplador de lo que ha visto, *anathroon a opoope*”. (Platón, 1922: 227).

técnica a la filosofía. Ocurre como con el Dr. Jekille y Mr. Hayde. Una parte del ser del hombre trata a la Naturaleza como un violador: la veja, la mancilla, pero la somete y la seduce. Y en otra, su faceta poética, la explica y la comprende, la ama y protege. La técnica es el pensamiento que actúa en el plano de lo material, es el ingenio, el pensar instrumental. El ingenio se concentra en su propósito: la herramienta. Es un concentrarse al margen de cualquier otra figura o modo intelectual que excluye de suyo otras dimensiones como la ética o la estética. El Logos técnico está al servicio del dominio y lo ejerce el individuo sobre la Naturaleza y sobre otros individuos a manera de ataque o de defensa. El pensamiento técnico es inteligencia pura, es decir, animal. El desvío del ingenio de su fin, cualquiera sea su motivación, -moral, poética, crática, etc.- tiende a nulificarlo y destruirlo. La inteligencia que se desenfoca de su intención práctica hace surgir la reflexividad especulativa que hace de la *Physis* objeto de interrogación más allá de su utilidad material o del temor a su poderío. No se puede filosofar con tecnología y no se puede construir herramientas con filosofía, pero ambos modos del pensar habitan el *Episteme*, es decir son formas del conocer. Es típicamente humano construir herramientas.

En épocas tempranas, el hombre se veía amenazado por las fieras, por las enfermedades, el hambre, el frío, y por muchas otras violencias de la Naturaleza; en tal estado de contienda, toda expansión de la técnica robustecía la posición del hombre, y por consiguiente representaba un progreso". (Heisenberg, 1994: 19).

De ahí que la técnica sea parte de la identidad del hombre. Es absurdo imaginar una humanidad futura sin tecnología. La tarea es concebir un proyecto de tecnología que esté al servicio no sólo de la satisfacción de las necesidades y del confort sino del auto conocimiento humano, es decir de la comprensión del sí mismo, como persona y como humanidad, y de ambos como Naturaleza y de la Naturaleza como Ser. Más aún, los efectos de la ciencia y la tecnología eliminan la posibilidad de evadir la pregunta por el hombre remitiéndola al ámbito de la Naturaleza, del cosmos o de lo divino y colocan sin ambages al hombre solo ante sí mismo "...en una época de predominio de la técnica adquiere un nuevo y

mucho más amplio sentido la afirmación de que el hombre se encuentra situado únicamente ante sí mismo.” (*Idem* ).

El átomo desmembrado por la ciencia del siglo XX en nuevas partículas que lo conforman destempla las nociones de tiempo y espacio porque escapan a la posibilidad objetiva de precisarlos en esas dimensiones, se hacen intangibles y sólo las percibimos a través del conocimiento con que la física teórica las ha identificado de ahí que Heisenberg desprenda la idea de que en la ciencia moderna “el objeto de la investigación no es la Naturaleza en sí misma, sino la naturaleza sometida a la investigación de los hombres.” (Heisenberg, 1994: 20). Las fórmulas matemáticas se aplican a presentar sin contradicciones lógicas el conocimiento de la Naturaleza pero no la representan en sí misma. La ciencia antigua, digamos hasta el del siglo XIX, describía la Naturaleza, la física atómica se vale de las matemáticas para representar las abstracciones formales que pretenden explicar su comportamiento. La dimensión contemplativa de la Naturaleza propia de la ciencia newtoniana y del romanticismo cede el paso a la búsqueda de la comprensión de lo imperceptible. La razón ahora tiene que imaginar lo que no puede tocar ni ver, es el tiempo propicio para el cálculo y el ingenio. La Naturaleza es cada vez más un objeto de observación que hay que explicar antes que admirar y representar. El objeto de trabajo del físico teórico ya no es la Naturaleza misma sino el conocimiento que de ella se encuentra disponible. (*Idem*).

Una vez más, luego que la poesía y la ontología lo hicieran se supera la paradigmática escisión cartesiana, pero esta vez es a partir de la propia tradición científica.

La antigua división del universo en un proceso objetivo en el espacio y el tiempo por una parte, y por otra parte el alma en que se refleja aquel proceso, o sea la distinción cartesiana de la *res cogitans* y la *res extensa*, no sirve ya como punto de partida para la inteligencia de la ciencia natural moderna.”(Heisenberg, 1994: 24).

Sin salirse en ningún, momento del orden de su lógica de científico, sin recurrir entonces a ninguna clase de reflexión, -metafísica, filosófica, ontológica o

de cualquier otra índole- Heisenberg da cuenta de que ya desde los tiempos en que escribe su artículo en la década de los cuarentas del siglo pasado se tenía consciencia de que la fe en el progreso abierta por las realizaciones de la ciencia y la técnica habría de toparse con un límite, es decir que llega a concluir por el camino del pensamiento científico del mismo modo que lo hacen los ambientalistas quienes suelen ser acérrimos críticos de las aplicaciones tecnocientíficas cusantes del “calentamiento global”.

El joven estudiante Heisenberg se decepciona de su libro escolar de física cuando ve representado el átomo y las partículas que lo conforman, neutrones, protones y electrones de una manera burda con asas y anclas. Contrapone a esa imagen rústica y confusa a la representación matemática que no busca mostrar las partículas sino expresar lo que de ellas se conoce. No es que trate de pensar con las matemáticas sino que con ellas evita la confusión de representaciones que, ancladas en la limitación de los sentidos directos, son incapaces de comprensión abstracta. Es cierto una imagen explica más que cien palabras pero una imagen torpe confunde más que una generación de profesores imbéciles. Las matemáticas no explican pero permiten comprender lo que ya no está accesible a los sentidos. Imaginan y abstraen, y las abstracciones que entregan son la materia prima del pensamiento no porque den cuenta de algo conocido sino por la ventana que abren a lo que aún permanece enigmático. La filosofía borda en el enigma. Observa desde la ventana que la ciencia descubre el paisaje ignoto que lo reta a pensar.

En última instancia la ciencia se pregunta por el Ser tanto como la filosofía heideggeriana y lo hace con una táctica similar comenzando con ocuparse del ente. La diferencia es que la ciencia tiene por propósito la comprensión de la naturaleza de las cosas y Heidegger sigue el camino del ente para llegar al Ser. El conocimiento es el resultado tanto de la ciencia como de la filosofía y se alcanza desde la capacidad humana de formular preguntas, de interrogar e interrogarse, la técnica es la actividad intelectual restringida al ente. La ciencia se pregunta por el ente sin olvidar el Ser al menos como interrogante racional y cada nueva

comprensión de los fenómenos de la Naturaleza lo acerca al asombro nuevo del ser. La ontología se plantea más que la pregunta, el enigma por el Ser, supera la dicotomía Sujeto Naturaleza postulando las nociones de *Dasein*, *MitDasein*, *mundaneidad del mundo* que comportan una crítica de la destructividad innata de la tecnología y el dispendio que le es concomitante. En su expresión extrema y simplista desde una suerte de reacción alérgica a lo tecnológico, parece esperar un acceso al Ser por revelación del pensar iluminado, como si fuese una religión intelectual, una fe sin Dios cuyas profecías enuncian los poetas. También el Zen prescinde de Dios y de la fe, coinciden en decir más con lo que callan. Ambos hablan desde el silencio: el Zen por el camino de la intuición, Heidegger desde el pensar ontológico, ambos caminos son apofánticos, no caben en “el sí o el no”, tienden a la poesía pura, saben y gustan de la convivencia con el absurdo. A la física cuántica tampoco espanta el absurdo, descubre que en el cosmos de lo pequeño las partículas se mueven a la velocidad de la luz y en esa dimensión, la intimidad del átomo desatomizado, la causa y el efecto son intercambiables. Ciencia, ontología y poesía no son tan distintas.

Del reencuentro de esos tres procederes es posible arribar a la imagen de la Naturaleza como objeto de la responsabilidad humana.

## 5.2. El límite del discernir lo ontológico como Naturaleza

El principio de la ciencia es saber que ignoramos.  
El Diablo, citado por Fernando Pessoa (2003)

La ciencia no piensa.  
Martin Heidegger, A qué se llama pensar, (1977 c: 258)

Soy el mejor, la ciencia lo dice y yo no miento.  
El Mono, el del anís.

Volver a la fuente

Rechazar la ciencia, odiarla, negarla es una equivocación que Heidegger no cometió. Su propuesta es remontar el camino, volver a su fuente para desde sus

recursos primarios preguntar de nuevo, regresar al sentido del preguntar para que la indagación del pensamiento no se limite a calcular. “El trabajo de este remontarse, «el regreso río arriba», consiste en desintoxicarse del cálculo volviendo a su origen en el dominio del pensamiento.” (Beaufret, 1993: 59). La filosofía trabaja con intuiciones, percepciones, experiencias que aprecia con los recursos de la razón. La ciencia también. De ambos se desprende conocimiento que se acumula y organiza, se afina, se profundiza y aumenta. El conocimiento se acomoda en la ciencia, merodea en la filosofía en forma de clasificaciones y mediciones, se estructura y sistematiza en fórmulas matemáticas y sobre todo en teorías. En filosofía el conocimiento acumulado es un recurso más del razonamiento ontológico. El saber filosófico se agrega como en fractales, son en realidad saberes diversos que conviven o que al menos no se destruyen mutuamente. La ciencia es celosa, exige si no exclusividad sí congruencia, persigue por el camino de la lógica la compatibilidad entre todos los enunciados que se asuman científicos. Si no es lineal, es progresiva, acumulativa. Lucha por la unidad, la organicidad, es sistemática siempre, tanto curiosa como repetitiva. Obsesa, gustaría de la verdad única aunque la acepta fragmentaria y provisional: todo conocimiento científico debe estructurarse en teorías que tratan de descubrir leyes naturales que producen aproximaciones a la verdad o más exactamente a lo que puede ser verdadero. En cierto modo la ciencia requiere domesticación, es decir repetición, cumplimiento rutinario comprobado de sus reglas. Quiere reglas y normas no sólo para el mundo físico también para la sociedad. Ese es de por sí el proyecto de La Ilustración, conocer las reglas que rigen el universo para someter su lógica al dictado del hombre. La filosofía, metafísica o no, tiende a la complejidad, reconoce al azar, lo desea aún. Es heterogénea, diversa, se abre a múltiples fecundaciones, prefiere la experiencia a los experimentos, gusta de tomar en cuenta las percepciones y las narra, las hace hablar. Vive en el discurso y discurre en la vida. Más que la verdad, su despliegue es *alétheia*, su camino es el asombro, el asomo a lo desconocido, resquebraja el olvido. Observa, mira, contempla lo que se revela. Se desvela, se desolvida. La ciencia mide y especula, la filosofía pregunta y discurre. Y sin embargo Heidegger dice que la ciencia no

piensa... y la filosofía tampoco. Puede ser, pero todo lo que sabemos viene de la ciencia y de la filosofía aunque, es cierto, todo lo que somos viene de la poesía. En última instancia la distinción entre filosofía y ciencia obedece a una primitiva separación disciplinaria y las disciplinas son un obstáculo al florecer del pensamiento ontológico y hasta del proceder científico cuando pretende alcanzar una comprensión holística y compleja. Pero finalmente tanto ciencia como filosofía son, para Heidegger metafísica mientras se mantengan bajo la determinación del sujeto escindido. Aún la poesía corre el riesgo de quedar prisionera de la metafísica.

¿Podemos escapar?

Hombre que sabe que sabe: *homo sapiens sapiens*. Tal, según bien sabemos, el nombre de nuestra especie. Arrogante autodefinición: el que sabe que sabe. Sócrates encontró en la aceptación de la ignorancia el mejor aporte de la conciencia. La opacidad del mundo y el brillo que deslumbra a los cavernarios platónicos es superable por la órfica luz oscura de la conciencia, siempre de manera parcial y provisional. El mayor saldo que nos deja el aceptar la ignorancia inherente al saber es que comenzamos, ¡apenas comenzamos!, a andar por los senderos que diferencian el animal humano de sus congéneres. Realmente *anthrôpos* es el homínido que aprendió a ver y que se asombra no tanto de alcanzar *alétheia*, de contemplar lo que se desoculta, sino de comprender que lo oculto existe y permanece. *Anthrôpos* es pues el animal que sabe que no sabe, de ahí el credo “sólo sé que no sé nada” atribuido al maestro Sócrates. Trillada, la frase ya suena a lugar común. A nosotros nos atrae sobre todo la relación entre saber y nada. La certidumbre de la sabiduría se ha desplazado hacia el territorio de la ignorancia y de ahí a lo ignoto, lo no sabido que no habrá de saberse jamás. Creíamos que sabíamos, sabemos que ignoramos. Es obvio que no saber nada es distinto de no saber la nada. La primera frase nos remite al ente, a las cosas, al mundo de la *pragmata*. La segunda nos abisma y angustia nos conduce a la pregunta por el Ser. La confesión socrática es metafísica, plantea un problema de orden intelectual; su posible solución podría alcanzarse usando la inteligencia,



abre el camino a la ciencia y a la tecnología. Aunque aceptemos nuestra ignorancia confiamos en la fuerza de nuestra sabiduría posible. Más aún, el descubrimiento de nuestra condición ignorante hace del conocer un recurso inagotable, lo deja abierto, nos da confianza. El ejército del saber acumula triunfos, ostenta los territorios conquistados y desprecia la importancia de las batallas que le faltan: ¿qué importa todo lo que me falta por conocer si ya sé todo lo que sé? Aunque la ignorancia pudiera ser inconmensurable, el continente de lo conocido es vasto, y en esa vastedad el hombre se pierde a menudo extraviado en ilusiones. El camino socrático tranquiliza, es una fe, en la ciencia, pero fe al fin. Dudar de lo que sabemos pero confiar en que sabemos saber. Pero ¿Qué podemos saber? Únicamente lo que ya sabemos, la nada, así llamamos a lo incomprendible, está excluida de esta pretensión: sólo sabemos que no podemos saber lo que no sabemos. Nunca sabré lo que no he podido conocer desde la animalidad de mi condición humana. Al parecer, nuestro sustrato biológico es insuperable salvo para resolver problemas pragmáticos; lo que compete a las cosas del mundo o del cosmos, que viene a ser lo mismo. Al llegar al abismo de la nada nos asalta un vértigo que quisiéramos seguir hasta arrojarnos... ¿pero adónde? Ni podemos continuar ni podemos regresar, ergo, nace la angustia, desconfiamos, es el límite. ¿Lo es? El de la razón y la inteligencia, sí. Para la poesía la aventura está por comenzar. ¿Está en tanto encuentre compatía, habilidad incluyente para sumar lo que entra por el corazón y lo que el cerebro procesa? ¿O está si se mantiene pura, radical, imagen solo, sin palabras, más allá de todo símbolo? ¿O está si es aquello que la animalidad ignora? No entendemos la nada, tampoco entendemos el Ser porque permanecemos prisioneros de la biología de nuestra Naturaleza. Animales, inventamos la religión. Toda religión, dice Pessoa a través de su heterónimo Diablo, es verdadera, (Pessoa, 2003: 26) sólo cambian los símbolos que la expresan, los modos del verbo. Con el verbo decimos verdad y la confundimos con saber y con pensar. En tanto que consuelo que enajena la responsabilidad de hacernos cargo de la angustia, la religión nos lleva a refugiarnos en los atributos y capacidades del hombre y deja a Dios y con más frecuencia a Demonio la tarea de pensar, de imaginar. Pensar lo no pensable.

Animales, creamos la ciencia tecnológica, con ella sondeamos lo infinito mayúsculo y el ínfimo y sus poros sempiternos, no es más que inteligencia, discernimiento de loro o de pulga, no hay diferencia. Animales aún, nos preguntamos por lo que no sabemos preguntar. Hasta ahí llegamos. ¿Podemos escapar?

### 5.3. La ecología una reacción a la quiebra de la Naturaleza.

El sol es un ser que se autoorganiza evidentemente a partir, no de nada, sino a partir de una nube cósmica; y cuando el sol estalle, perderá su ser...

Edgar Morin, Epistemología de la complejidad, (1999)

La energía solar en sus múltiples aspectos –luz solar para la producción de calor y electricidad, viento, energía hidráulica, biomasa, etc.- constituye la única clase de energía renovable, económicamente eficiente y medioambientalmente benigna.

Fritjof Capra, La trama de la vida, (1998: 309)

La historia de la humanidad es la historia de su relación con la Naturaleza y esa relación evoca la tragedia griega. Pero tal carácter trágico implica en paralelo una atracción amorosa porque sabemos que venimos de la Naturaleza y somos parte de ella por eso con el arte la imitamos, la idealizamos con la religión y le cantamos con la poesía.

Hasta qué punto la intervención humana es capaz de producir una alteración catastrófica en la Naturaleza<sup>56</sup> es una pregunta que nos hemos formulado muy recientemente, hace apenas unas cuantas décadas. Su mero enunciado evoca la herencia de contrastes que lega el Siglo XX: descubrimientos científicos sorprendentes y guerras a escala mundial con millones de víctimas. En

---

<sup>56</sup> Que esa capacidad destructiva existe se constata por apreciaciones que hoy en día son del dominio público. Así por ejemplo se calcula que el incremento de CO<sub>2</sub> en la atmósfera provocada por el consumo de petróleo, carbón y gas natural es una de las causas que ha elevado la temperatura promedio del planeta en 0,5 °C en los últimos 150 años y se identifica una tendencia que permite prever su aumento hasta en 2 °C para mediados de siglo.

el saldo de ingenio y crueldad de esa herencia subyace una apreciación de los atributos del hombre como un ser al mismo tiempo arrogante y humilde. Admitir que, en efecto, el hombre puede acabar con el planeta produce vértigo y pasmo porque nos revela el fracaso de las ideas de desarrollo y progreso. Es una pregunta crucial que marca el fin de la modernidad e inaugura el surgimiento de la pérdida de confianza absoluta en la razón, la ciencia y la tecnología que desde los tiempos de Kant y Descartes habían sido considerados como solución infalible de todo problema, reto o ambición humana. Incluso Marx participó de esa confianza.

La ecología es una disciplina que nace en los países prósperos una vez que su población alcanzó promedios de bienestar, salud y educación sin precedentes. Nace para preservar el placer del hombre moderno –el de las clases privilegiadas se entiende- de contemplar intocada a la Naturaleza. De ahí que los reductos de bosques, selvas, desiertos, mares más o menos vírgenes se transformen en reservas<sup>57</sup>. Desde esa suerte de nostalgia por la virginidad de la Naturaleza se cobra conciencia de que la acción humana no sólo ha sido depredadora sino que ha provocado disturbios irreversibles en los sistemas de vida.

La ecología es pues el resultado de la hiperabundancia y el dispendio de una cultura que hizo del consumo su idolatría típica. Y es también una reacción defensiva ante las consecuencias de esa cultura que si bien logró como nunca antes la satisfacción de las necesidades humanas, convirtió a sus ciudadanos en devoradores insaciables de lo superfluo e hizo de esa conducta la piedra de toque de su sistema económico y de su modo de simbolizar.

Pero la ecología se fundamenta asimismo en la acumulación del conocimiento científico y en una reflexión moral sobre las consecuencias de haber sometido a la Naturaleza a la voluntad del hombre. En ese sentido, la formación en 1988, del Panel Intergubernamental de Cambio Climático<sup>58</sup> (IPCC por sus siglas en inglés) marca un hito. En sus informes se presenta el estado del arte en

---

<sup>57</sup> Estrictamente una reserva deja de ser naturaleza al acotarse arbitrariamente su espacio y someterse a la observación y arbitrio superior del hombre. La fauna y la flora están prisioneros en un territorio que el hombre convierte en su propiedad privada en la que se subsume la lógica de la naturaleza

<sup>58</sup> Consúltese el sitio <http://www.ipcc.ch>

la materia y los científicos que lo conforman han logrado construir en torno a sus argumentos y datos un consenso mundial que admite la influencia de las actividades humanas en el calentamiento global. A partir del convencimiento del carácter antropogénico de ese fenómeno se han avocado a identificar y relacionar las causas, las consecuencias y las medidas de remediación y adaptación. En la Síntesis del IV Informe de dicho Panel denominado AR4 2007 se plantea un panorama pesimista que se expresa en el siguiente resumen<sup>59</sup>.

- Se prevé la extinción de especies animales y vegetales en todo el mundo, lo que afectará de manera importante la biodiversidad.
- Se calcula que van a desaparecer grandes extensiones de arrecifes de coral, lo que afectará a millones de personas que dependen de la pesca de las especies que se verán afectadas.
- El número de personas que padecerá la escasez de agua se estima que aumente de decenas de millones a miles de millones.
- Las personas mayores y los pobres sufrirán graves impactos tanto en los países ricos como en los pobres: habrán más hambre y enfermedades y aumentará el riesgo por fenómenos atmosféricos.
- Las sequías, las olas de calor y las grandes inundaciones serán aún más intensas para las regiones que ya las sufren, incluyendo tanto países de menor desarrollo como países desarrollados en Europa y Norteamérica.
- El derretimiento del hielo de Groenlandia y la Antártida por el calentamiento de la atmósfera provocarán una rápida subida del nivel del mar que pondrá en peligro de desaparición las islas pequeñas y los inmensos y superpoblados deltas de los ríos asiáticos.

---

<sup>59</sup>Con base en el sitio: [http://www.otromundoesposible.net/default.php?mod=magazine\\_detail&id=602](http://www.otromundoesposible.net/default.php?mod=magazine_detail&id=602)  
[consultado el 17.03.10]

- En el sur de Europa se reducirá la cantidad de agua disponible, por ende el potencial hidroeléctrico, las cosechas y el turismo. Los incendios forestales podrían acabar con los bosques que aún subsisten y las olas de calor constituirán un alto riesgo para la población más débil.
- La constante disminución de los grandes glaciares asiáticos, europeos y sudamericanos provocará graves problemas de abastecimiento de agua para gran parte de la población mundial.
- El hambre y la miseria se extenderán en las regiones más pobres por la incapacidad de producir alimentos debido a los cambios atmosféricos.
- Se triplicará el número de inmigrantes en busca de lugares más adecuados para la vida.

Estas predicciones del IPCC, los argumentos en que se sustentan así como las guías para la acción práctica que se divulgan, han terminado por convencer a una mayoría creciente de ciudadanos en el mundo, está influyendo en la toma de decisiones de numerosos dirigentes políticos y es la orientación axial de las organizaciones ambientalistas y de muchos ministerios de medio ambiente.

No obstante el peso y la influencia de las argumentaciones y datos generados por el IPCC, no puede hacerse caso omiso de que la magnitud de las fuerzas de la Naturaleza es infinitamente superior al hombre. Son las fuerzas que han creado el universo y que lo mantienen tanto en movimiento y cambio como en tenso equilibrio, cosa sabida por varias civilizaciones desde la antigüedad: Heráclito en Grecia (Mondolfo, 1976) y Lao Tse en China, por ejemplo. Y probablemente el mito de Quetzalcóatl y Tezcatlipoca en Mesoamérica también reflejen ese conocimiento (Martínez Ruiz, 2010).

Aunque aún no se puede establecer con precisión la influencia solar en nuestro planeta es evidente que incluso una ligera anomalía del sol podría elevar

dramáticamente su temperatura y que ante esa posibilidad nuestra especie se encuentra inerme.

Una autoridad como Sami K. Solanki del Instituto Max Plank, en respuesta a la pregunta sobre si la actividad solar puede explicar por ella misma los cambios en la temperatura del planeta sostiene lo siguiente:

Los modelos climáticos que parecen funcionar consideran que si el Sol aumenta su brillo en un 0.2%, la Tierra recibe el mismo aumento en energía, con lo que el efecto es relativamente lineal. Pero el Sol puede influir en el clima terrestre de diversas maneras, por ejemplo mediante los rayos cósmicos: un Sol menos activo implica una mayor presencia de rayos cósmicos que provocan la formación de nubes, lo que comporta un enfriamiento de la Tierra. Además, la radiación solar determina la formación o destrucción del ozono según la longitud de onda en la que se emite. El agujero de ozono no sólo es provocado por la actividad humana, también por la radiación ultravioleta solar de alta energía. Debido a esto, dependiendo de la variación del espectro solar hay más o menos ozono. Como el ozono absorbe la radiación solar, la energía que finalmente llega a la Tierra variará en función de su presencia. Alguna gente piensa que la mayoría de los cambios climáticos del último siglo han sido causados por el Sol. Otros, que el ser humano ha sido el elemento determinante en estas variaciones. Se trata, sin duda, de una pregunta todavía sin respuesta (Solanki entrevistado por Domenéch)<sup>60</sup>.

De hecho, Solanki admite que tanto una mayor intensidad del brillo del sol en los últimos 60 años como el incremento de los gases de efecto invernadero están contribuyendo a elevar la temperatura del planeta pero considera que es imposible saber cuál de las dos causas tiene mayor peso.

Lo que importa, al considerar los matices que plantea Solasky, es profundizar en la comprensión del estado del planeta a partir de los horizontes que

---

<sup>60</sup>Entevista con Samy K. Solanki realizada por Annia Domenéch. Instituto de Astrofísica de Canarias. Disponible en <http://www.iac.es/gabinete/difus/ciencia/annia/solanki.htm> [Fecha de consulta: 07/05/2010]

se abren con el pensamiento ecológico. Al emprender su vuelo, en la segunda mitad del Siglo XX, la ecología genera y expresa un ensanchamiento de la conciencia humana, nos permite comprender que el crecimiento de las economías del mundo tiene un límite, y finalmente aceptar el carácter finito e inviable de la Naturaleza como simple fuente de suministro para satisfacer nuestras necesidades. El despliegue del pensamiento ecológico lleva aparejado el cuestionamiento del paradigma de la productividad característico de la economía globalizada que con base en una idealización del mercado ha entrado en el callejón sin salida de una desmedida sobreproducción de mercancías versus un imparable aumento de la pobreza y el hambre en el mundo<sup>61</sup>. La conciencia ecológica descubre que bajo el ropaje de la racionalidad y la eficiencia el paradigma de la productividad esconde barbarie y demencia ecocidas, en tanto que éste supone en última instancia derroche energético, destrucción de las bases de la vida, contaminación, imposición de la velocidad como ritmo anti natura de la existencia, angustia y malestar. Pero ese ensanchamiento de la conciencia es todavía incipiente, el saber ecológico apenas emprende el vuelo en tanto que la destrucción ambiental avanza imparable.

Sin embargo no se puede “tirar al niño junto con el agua sucia de la bañera”. Si el saber ecológico supone el cuestionamiento del “dearrollismo” o “progresismo” también es preciso que nos sirva para superar la sobresimplificación ecologista, para ello la reflexión sobre la manera como pensamos el agua abre una brecha.

#### 5.4. Agua, Naturaleza y sociedad.

Tal como el agua

Parto de que me bebo este poema,  
de que yo siempre sueño cataratas,  
de que no en vano se me va la lengua

---

<sup>61</sup> Según la FAO, en 2009, una cifra record de 1.020 millones de personas pasó hambre todos los días, es decir que ese año el hambre alcanzó a una sexta parte de la humanidad. Nunca antes en la historia se había registrado tal cantidad de hambrientos en el mundo. El estado de la inseguridad alimentaria en el mundo, FAO, 2009.

si, aunque se atoren las palabras secas,  
cuando empujo mi sed,  
empieza el agua.  
Empieza el agua buena de los niños  
el agua niña del alegre charco,  
el agua de los lunes,  
los domingos,  
el agua primordial de todo el año;  
el agua audaz que se decide a ola,  
el agua firme que horadó la roca,  
el agua torrencial que me ha mojado;  
el agua lavandera de la casa,  
el agua pobre que jamás descansa,  
el agua que anda a pie por los sembrados;  
el agua perspícaz que al coco trepa,  
el agua que pensó con la cabeza,  
el agua sabia que colmó el milagro;  
no el agua tonta que confió en la arena,  
no el agua boba que se dio a la pena,  
no el agua insulsa que se ha vuelto santa,  
no el agua que se enjuaga los pecados,  
no el agua dolorida de la lágrima,  
no el agua boquiabierta de la gárgara,  
no la gota voraz como un océano,  
no el agua mansa resignada a poco,  
no el agua muerta de los ahogados  
ni el aguasangre de mi pueblo roto.  
Antonio Preciado<sup>62</sup>

El agua es un elemento ubicuo, protagonista de la Naturaleza y de la sociedad. Está en todas partes y con todo se combina es fuente literal de símbolos y cultura de sueños y de mitos, de unión y dispersión, instancia de vínculo.

El agua es el elemento más favorable para ilustrar los temas de combinación de los poderes. ¡Asimila tantas sustancias! ¡Atrae tantas esencias! Recibe con igual facilidad materias contrarias, el azúcar y la sal. Se impregna de todos los colores,

---

<sup>62</sup> Antonio Preciado nació en Esmeraldas, Ecuador, el 21 de mayo de 1941, muestra de su poesía puede leerse en:  
[http://www.festivaldepoesiademedellin.org/pub.php/es/Revista/ultimas\\_ediciones/77\\_78/preciado.htm](http://www.festivaldepoesiademedellin.org/pub.php/es/Revista/ultimas_ediciones/77_78/preciado.htm)  
consultado el 21/09/2012



de todos los sabores, de todos los olores. Se comprende, pues, que el fenómeno de la disolución de los sólidos en el agua sea uno de los principales fenómenos de esta química ingenua que sigue siendo la química del sentido común y que, con que se sueñe un poco, es la química de los poetas. (Bachelard, 1997: 144)

El signo del agua califica lo que somos: Naturaleza, cultura, persona. Desde la convivencia de esa triple dimensión reconocemos que si ahora no nos relacionamos con la Naturaleza misma sino por la mediación de las ideas, conceptos y simbolizaciones que aprendemos desde la cultura en la que nos criamos, (Lévy-Strauss, 1972: 39) la relación física la construimos a partir de sus componentes fundamentales: la tierra, el aire y el agua. Si bien no se concibe a la Naturaleza en ausencia de ninguno de esos elementos, sin agua, repetamos el lugar común, la vida es inconcebible. Pero en el agua, además, define la pauta de la complejidad. El agua en sus orígenes, en sus efectos y en sus interacciones es emblemáticamente compleja. Está en la base de la organización de la vida y de la sociedad, se encuentra en la motivación tecnológica originaria igual que en la inspiración de las religiones y del pensamiento simbólico. Autopoiesis, recursividad, religación y pauta hologramática le son intrínsecas. En el agua, del agua y por el agua nace la identidad, el individuo, no en tanto que sea indivisible sino como delimitación, como integridad pasajera. El vórtice, resultado de dos fuerzas lineales que se encuentran, se oponen y se funden, ese fractal de las galaxias que comparte con el viento, está en su *ethos*. Y lo está la corriente que es su primer impulso, el de avanzar, esparcirse y retornar, el ir y venir del mar al mar, su reunión, su encuentro, su conformación, su salado estar originario, su ser. El agua es el Ser en su primera advocación vital. El agua es violencia, fuerza, escándalo. Pero el agua es también serenidad, paz, reposo, estabilidad, tranquilidad: energía potencial y activa

En el ciclo hidrológico se expresan todos los atributos del agua, conviven sus opuestos interiores, se atan y desatan, se oponen y complementan. El agua cambia y permanece, nunca es igual y siempre es la misma en su expresión y en sus estados; mar, río, laguna, cascada o charco; lluvia, nieve, hielo, niebla. En el agua está la matriz de la complejidad y en su comprensión el pensamiento

complejo encuentra los términos de su paradigma. Sencilla y de hábitos rutinarios es también impredecible. Todo lo que ocurre en la relación hombre Naturaleza ocurre con respecto al agua.

El agua ha tenido un interés práctico elemental para las personas y los pueblos en cualquier tiempo y latitud, y simultáneamente ha sido motivo muy temprano del ingenio humano. En buena medida la tecnología es en primer lugar tecnología del agua. La hidráulica es el tema de la ciencia desde muy temprano (Levi, 1989).

El agua es, de manera literal, la fuente de la cultura, de toda inspiración sagrada y de la *téchne*. El dominio del agua está en el fundamento de la civilización y del Estado Despótico como Wittfogel (1966) lo postuló en su conocida hipótesis hidráulica. El juego escisión-retorno del hombre respecto a la Naturaleza comienza con el paso de la consideración sagrada del agua a su sometimiento con fines de irrigación y de generación de energía. En el momento sagrado del agua el hombre la bebe como cualquier animal y sobre ella se transporta sin hollarla como quien la acaricia. Navegar en esos tiempos es acariciar al agua. La balsa es ya una herramienta, inocente en principio, pero con la potens –poder, posibilidad, destino- de la tecnología preñada del dominio que primero entrega al hombre confort, satisfacción y prosperidad y a la postre se transforma en contaminación y destrucción de *Oikos* y en la corrupción de *Zôé*. Arquímedes, fundador de la hidrostática y primer gran tecnólogo de la antigüedad griega, comienza su pensamiento matemático preguntándose por qué flotan los barcos. En China, el cultivo de arroz por inundación se consolida gracias a la construcción de canales y diques que permiten encauzar la corriente de los ríos. En Mesoamérica, la Cultura Olmeca se funda hace 4 mil años a partir de la gestión técnica y simbólica del agua en condiciones de trópico húmedo. (Martínez Ruiz, 2009) La tecnología nace en relación con el agua, con un espíritu que pretende, en palabras de un tecnólogo moderno “entender su índole altiva para poder someterla y doblegarla (...) para reducirla a nuestra voluntad, respetando –sin embargo- la suya” (Levi, 1989). ¿Será posible cumplir el programa de Enzo Levi:

someter el agua a nuestra voluntad y al mismo tiempo someternos a la voluntad del agua? La confianza en la tecnología y su rechazo son tan antiguas como las más remotas tecnologías. Heisenberg (1994: 17) atribuye a un maestro chino llamado Tsi Gung una anécdota ocurrida según él hace 2 500 años en la que registra el peligro moral que representaba la entonces asombrosa maquina hidráulica del cigüeñal.

Cuando Tsi Gung andaba por la región al norte del río Han, encontró a un viejo atareado en su huerto. Había excavado unos hoyos para recoger el agua del riego. Iba a la fuente y volvía cargado con un cubo de agua que vertía en el hoyo. Así, cansándose mucho sacaba escaso provecho de su labor.

Tsi Gung habló: hay un artefacto con el que se pueden regar cien hoyos en un día. Con poca fatiga se hace mucho. ¿Por qué no lo empleas? Levantóse el hortelano, le vió y dijo: ¿Cómo es ese artefacto?

Tsi Gung habló: se hace con un palo una palanca, con contrapeso a un extremo. Con ella se puede sacar agua del pozo con toda facilidad. Se le llama cigüeñal.

El viejo mientras su rostro se llenaba de cólera, dijo con una risotada: he oído decir a mi maestro que cuando uno usa una máquina, hace todo su trabajo maquinalmente, y al fin su corazón se convierte en una máquina. Y quien tiene en el pecho una máquina por corazón pierde la pureza de su simplicidad. Quien ha perdido la pureza de su simplicidad está aquejado de incertidumbre en el mando de sus actos. La incertidumbre en el mando de los actos no es compatible con la verdadera cordura. No es que yo no conozca las cosas de tú hablas pero me daría vergüenza usarlas.

De Tsi Gung a Heidegger, de China a Alemania, del siglo VI a. C. al siglo XX una parte de la humanidad piensa que someter el agua a la voluntad humana es en realidad para el hombre perder no sólo su voluntad sino su empuje moral. Para ellos, la tecnología a fin de cuentas deshumaniza al hombre y desnaturaliza a la Naturaleza.

Desde que la civilización comienza en el Neolítico hace 11 mil años hasta la modernidad avanzada, Siglo XX, el hombre se valió del agua como energía, recurso agrícola, militar y de placer sin abandonar del todo su carácter sagrado. El punto de quiebre inicia con la invención de la máquina de vapor, patentada en 1784, y se consagra en el siglo XX con el uso masivo del inodoro de sello

hidráulico que derrama a través del drenaje urbano los excrementos humanos al agua contraviniendo uno de los trece consejos de Hesiodo, no orinar ni defecar ni en los ríos ni en los manantiales: “No orines en la corriente de los ríos que van al mar, ni en las fuentes. Evita esto sobretodo. No satisfagas allí ninguna necesidad, porque no sería mejor la acción”. (Hesiodo, 2007: 12)

Una vez disponible el drenaje, le siguen a los excrementos los desechos industriales hasta hacer de los ríos, las lagunas y el mar en nuestro tiempo el más grande basurero. El hombre moderno redujo al agua a depósito de desechos y, junto con el efecto de la construcción de presas y la clorificación para potabilizarla ha sojuzgado por completo al agua al punto de que el propio ciclo hidráulico comienza a ser insuficiente para limpiarla. Para muchos ya ha muerto el agua.

Pero, si la crítica de los “excesos tecnológicos” que se derivan del proyecto de La Ilustración y el Positivismo, muestra correctamente que si dicho proyecto prometió bienestar para la humanidad produjo guerras, alteraciones ambientales y calentamiento climático, también es necesario reconocer que las ideas científicas sobre el agua y la moderna tecnología de gestión del agua son el sustento de grandes ciudades, de exitosas batallas en contra de epidemias, de la irrigación agrícola y mucho más. (Tvedt y Oestigaard, 2010). No obstante, aún reconociendo esos aportes, el problema es que esas “grandes ciudades”, “exitosas batallas” y el modo de vida que le está asociada se encuentra en evidente crisis.

En todo caso la pregunta hoy es si la Naturaleza, el agua en particular, se puede regenerar. En respuesta a dicha cuestión encontramos que una posición remite a la idea de que la naturaleza es capaz de recuperarse rápidamente de la intervención humana especialmente si se le ayuda con adecuadas políticas de gestión, es el mito de “*nature benign*” (Tvedt y Oestigaard, 2010: 5 citando a Schwarz and Thompson, 1990). Es una idea asociada con los defensores del libre mercado. Los ambientalistas radicales sostienen lo opuesto: la Naturaleza es sumamente vulnerable y es muy susceptible de ser dañada de forma irreversible por las actividades humanas. Este es el mito de la “*nature ephemeral*” (*idem*). Una posición intermedia está representada por científicos y tecnólogos sinceros cuya

tradición está bien recogida y sistematizada por Enzo Levi (1985) en su libro *El agua según la ciencia* en el que presenta en una prosa clara y poética la historia de la tecnología del agua de Arquímedes a nuestros días deteniéndose en personajes como Galileo y Leonardo da Vinci. Esta posición mantiene confianza en que la ciencia y la tecnología pueden resolver incluso los extremos problemas que ellas mismas han provocado.

Por nuestra parte lo que importa es destacar que, en el sentido de nuestra investigación, encontrar una solución supone que seamos capaces de construir un nuevo modo de convivencia, que pasa por retomar el respeto a la sacralidad del agua y seguir los consejos de Hesiodo. “Jamás cruces con tus pies las límpidas aguas de los ríos sempiternos, sin antes hacer rogativas, mirando a la hermosa corriente, después de lavarte las manos en la bien amada agua clara. Al que atraviesa un río con manos impuras, los Dioses le toman odio y le preparan calamidades para el porvenir.” (Hesiodo, 2007: 11, *Los trabajos y los días*).

#### 5.5. La basura símbolo de la modernidad

La basura es una excrecencia de la modernidad, es el correlato del consumo a ultranza, sin medida ni límite, el callejón sin salida del culto a la productividad basada en el petróleo. La basura está asociada con la hiperabundancia de la elite global y el hambre y la obesidad de miles de millones de personas. La basura es la incapacidad de deshacernos de nuestros desechos precisamente porque ya no se pueden *des hacer*, son improcesables. Obsesionados por la eternidad, lo único verdaderamente eterno que hemos creado en la sociedad industrial es la basura y en la era postindustrial de la globalidad la hemos incrementado en tal cantidad que nos sepulta vivos. El globo terráqueo es ya tan sólo un inmenso tacho de basura. Antes del englobecido hombre moderno todo lo que un individuo o especie desechaba otros lo consumían. En la Naturaleza el excremento de unos alimenta a los otros, es la lógica heraclitana: vivir de muerte, morir de vida. Morir es una exigencia del vivir. La basura industrial ya no muere y lo que no muere deja de nutrir la vida. La vida moderna está desnutrida de muerte. La basura es lo que a ningún ser sirve de alimento: el revoltijo hediondo, informe, monstruoso que se

mete en una indestructible bolsa de plástico. Tendríamos que cernir y discernir, clasificar y pensar: separar como antaño el trigo de la cizaña. Tendríamos que recuperar la dual dignidad de Tlazoltéotl, nuestra antigua diosa de la inmundicia y el erotismo, es decir de lo muerto y lo vivo. Tendríamos que recobrar el espíritu del *bricolage* (del francés *bricoler*, arreglar) que nos lleva a reciclar, recuperar, rehacer, renovar las cosas que hacemos y las que la Naturaleza crea). Con obcecación infernal la englobada humanidad sigue produciendo basura sin cesar, cientos de miles de toneladas cada día en forma de empaques inútiles, sucios líquidos de limpieza, sustancias médicas que envenenan los organismos que pretenden curar, residuos químicos en alterados y acromegálicos frutos y verduras y en animales sobre alimentados, obesos de hormonas artificiosas, sin ojos y sin alma.

Una auténtica solución al problema de la basura consiste no producirla, es decir no generar nada que no pueda ser procesable por otros seres vivos, ese es el único camino para restañar la trama de la vida de la que nos habla Fritjof Capra:

Restablecer la conexión con la trama de la vida significa reconstruir y mantener comunidades sostenibles en las que podamos satisfacer nuestras necesidades y aspiraciones sin mermar las oportunidades de generaciones venideras. Para esta tarea podemos aprender mucho de los ecosistemas, verdaderas comunidades sostenibles de plantas, animales y microorganismos (Capra, 1988: 307).

Replicar el proceder “ecológico” de la Naturaleza en toda conducta humana destinada a la reproducción de las condiciones de existencia de nuestra especie se perfila cada vez con mayor claridad como la verdadera alternativa cultural y tecnológica para arribar a modos de vida sostenibles. Para ello Capra (1988: 307-313) propone asumir los cinco principios básicos de los sistemas naturales: interdependencia; naturaleza cíclica de los procesos ecológicos; tendencia a asociarse, establecer vínculos y cooperar como características esenciales de la vida; flexibilidad; diversidad. Estos principios, que definen el *modus operandi* de la Naturaleza inspiran los postulados de la biomimesis, una puerta abierta hacia la

fundación de una tecnología de nuevo cuño, a la cual nos referiremos más adelante, que supera el carácter lineal de los procesos industriales convencionales causantes de la aparición de la basura como residuo inútil, dañino y acumulativo.

### *Los efectos del calentamiento, muestras y cifras*

Como una manera de ilustrar la catastrófica situación planetaria causada por el calentamiento global se presentan en este acápite notas periodísticas tomadas casi al azar. Todos los días en todos los idiomas, en los diarios del mundo, se publican referencias como estas denunciando el daño en muchos sentidos irreversible causado al medio ambiente a partir de las últimas décadas del Siglo XX.

*Nota 1. La crisis alimentaria lleva a 44 millones de personas a la pobreza en apenas medio año*

*El Banco Mundial advierte de que el encarecimiento de los alimentos ha llegado "a niveles peligrosos" y amenaza a decenas de millones de personas con pocos recursos*

*El persistente encarecimiento de los alimentos que se está registrando en los mercados internacionales desde el pasado junio ha abocado a la pobreza extrema a 44 millones de personas, poco más o menos el equivalente a la población española (47 millones), según ha denunciado hoy el Banco Mundial en un informe elaborado con vistas a la próxima cumbre del G-20 en París.*

*"El hambre es un problema político"*

*El organismo recuerda que los precios de los alimentos están rozando los niveles de récord que alcanzaron en verano de 2008 por culpa del aumento de la demanda desde China, India y, en general, desde los países emergentes asiáticos. Tampoco han ayudado a moderar la presión al alza las malas cosechas de 2010 o el afán de algunos Gobiernos por rellenar la despensa aun a costa de alentar la especulación. Esta subida de los alimentos, además, es una de las razones de las protestas que desencadenaron la crisis en Túnez y el efecto contagio en las calles de Yemen, Argelia, Jordania y Egipto.*

*La conclusión del aumento de precios, según afirma el presidente del banco Mundial, Robert Zoellick, es que la subida de los alimentos está adquiriendo "niveles peligrosos" ya que amenaza a decenas de millones de personas en todo el mundo. Los más expuestos, destaca, son aquellas personas que se gastan más de la mitad de sus ingresos para alimentarse. Los datos de la institución revelan que hay casi mil millones de personas que sufren hambre en todo el mundo; más del 60% son mujeres. Y un tercio de la mortalidad infantil en todo el mundo se atribuye a la malnutrición.*

*Según los baremos aceptados por el Banco Mundial y otras organizaciones como la ONU, estar bajo el umbral de la pobreza extrema supone vivir con unos ingresos que no alcanzan para cubrir las necesidades básicas de alimentación. A nivel internacional, está fijado en menos de 1,25 dólares al día en paridad de poder de compra, ya que no es lo mismo*

*disponer de este dinero en países como India que en otros más pobres más pobres como Burundi. Además, la organización Food Price Watch advierte de que la carestía de los alimentos está relacionada directamente con un alza de las personas -especialmente los niños- que sufren malnutrición severa ya que, ante la falta de recursos, o bien se ven obligados a comprar menos alimentos o adquirir aquellos de peor calidad.*

*Según el índice que elabora el Banco Mundial, los precios de los alimentos subieron de media un 15% entre el pasado octubre y enero. Gracias a esta evolución, ahora este índice está un 29% sobre su nivel de hace un año y solo un 3% por debajo del máximo que alcanzó en 2008, aunque otros organismos internacionales como la FAO aseguran que ya lo han alcanzado.*

*Entre los cereales, añade el informe del Banco Mundial, los precios internacionales del trigo son los que más han subido hasta duplicar su coste entre junio y enero. El maíz se ha encarecido en un 73%, pero un alimento crucial para la mayoría de pobres del mundo, el arroz, ha subido a tasas inferiores. El azúcar y los aceites comestibles también se han revalorizado con fuerza, destaca el texto.*

*Además, continúa el Banco Mundial, otros alimentos esenciales en la dieta de los habitantes de determinados países como los vegetales en India o las legumbres en algunos Estados de África también se han encarecido complicando la subsistencia de millones de personas.*

*Nota 2. Desde el infierno de Fukushima, Autor: Dr. Phiera miércoles, marzo 30 2011 @ 08:30 CEST*

*The Wall Street Journal publica hoy en su web unos emails cruzados entre dos trabajadores de TEPCO: uno en Tokyo, el otro en el corazón de la central de Fukushima. El testimonio es estremecedor. Redacción CE: El diario La Vanguardia publica también la noticia, y traduce algunas de las comunicaciones entre estos dos empleados de TEPCO: En el siguiente correo, el trabajador de Fukushima relata las siniestras condiciones de trabajo suyas y de sus compañeros: "Llevamos trabajando en los trabajos de reparación desde que ocurrió el terremoto (...) La ciudad en la que vivo, Namie-machi, fue arrasada por el tsunami. Mis padres fueron arrastrados por el tsunami y aún no sé dónde están (...) Estoy encadenado en un trabajo extremadamente duro bajo estas condiciones mentales. ¡No puedo más!"*

*Nota 3. Pronostican crisis global para 2030, BBC Ciencia Jueves, 19 de marzo de 2009 - 15:03 GMT*

*Para el 2030 habrá una crisis global por la escasez de agua y alimentos.*

*El aumento en la población del mundo provocará en el 2030 una crisis global con escasez de alimentos, energía y agua, advirtió el principal asesor científico del gobierno británico.*

*Según el profesor John Beddington, para el año 2030 la demanda de recursos creará una crisis con graves consecuencias mundiales.*

*A medida que la población alcance los 8.300 millones, la demanda de alimentos y energía aumentará 50% y la de agua dulce 30%, advierte el experto.*

*Esto, agrega, provocará migraciones masivas en las áreas más afectadas e incluso conflictos civiles.*



*Y el cambio climático intensificará los problemas de maneras impredecibles, expresó el científico durante la conferencia de Desarrollo Sostenible 09, que se celebra en Londres.*

*"No presenciaremos un colapso completo del planeta -afirmó el experto- pero las cosas se pondrán realmente graves si no atacamos hoy esos problemas".*

*Seremos muchos*

*El profesor Beddington -que asumió se cargo de asesor científico el año pasado- dijo que la inminente crisis será muy similar a la que vive hoy el sector bancario.*

*"Mi principal preocupación es lo que ocurrirá a nivel global, porque habrá escasez de alimentos y agua".*

*El problema principal es el incremento en la población mundial.*

*Según el experto, en países como el Reino Unido y otras naciones desarrolladas quizás no habrá escasez de recursos.*

*Lo más probable es que en estos países haya aumentos en los precios de los alimentos y la energía.*

*Pero los que se verán más afectados serán los países más pobres.*

*El experto afirma que la base de estos problemas es el incremento en la población mundial.*

*"El problema es realmente grave. Las cifras que tenemos ahora dicen que la población mundial aumentará a unos 8.000 millones para 2030", expresa.*

*"Y los cálculos de un aumento en la demanda no vienen de los que se dedican al pesimismo, sino de organizaciones como el Banco Mundial y la Agencia Internacional de Energía".*

*Hoy somos más de 6.000 millones, pero la Organización de Naciones Unidas proyecta que para el 2050 seremos más de 9.000 millones.*

*El Programa de la ONU para el Medio Ambiente predice para 2025 una extensa escasez de agua en África, Europa y Asia.*

*Se cree que para entonces la cantidad de agua dulce disponible por habitante disminuirá dramáticamente.*

*El asunto de la seguridad alimentaria y energética estuvo muy presente en la agenda política internacional el año pasado, cuando se elevaron los precios del petróleo y materias primas.*

*Y según el experto, ahora que los precios han bajado una vez más, el tema quedará de lado nuevamente.*

*Mejor productividad*

*"No podemos permitirnos la complacencia. El hecho de que bajen los precios no significa que podemos relajarnos", afirma el científico.*

*Se necesita mejorar la productividad agrícola en gran parte del mundo.*

*Agrega que una forma de combatir el problema hoy en mejorar la productividad agrícola global.*

*Actualmente, entre 30 y 40% de todos los cultivos se pierden antes de ser recolectados debido a plagas y enfermedades.*

*"Tenemos que solucionar este problema. Necesitamos más plantas resistentes a enfermedades y plagas y mejores prácticas de cultivo y recolección", dice el experto.*

*"Los alimentos genéticamente modificados podrían ser parte de la solución.*

*"Necesitamos plantas que también sean resistentes a las sequías y la salinidad, con una mezcla de modificación genética y siembra convencional".*

*Y también, dice, es esencial encontrar mejores formas de almacenamiento de agua y de abastecimiento de energía.*

*El experto actualmente preside un grupo de trabajo del gobierno para buscar soluciones a la seguridad alimentaria.*

*Pero el problema, expresa, no puede solucionarse de manera aislada.*

*Por eso está pidiendo a la Comisión Europea que establezca el mismo nivel de asesoría científica que ha establecido el presidente Barack Obama.*

*Una solución, sugiere, sería crear un nuevo cargo de asesor científico en la Comisión Europea.*

#### *Nota 4*

*La basura electrónica de Europa se almacena en Ghana*

*La pobreza en la que está sumida una gran mayoría de la población en éste y otros países obliga a muchas familias, incluidos los hijos en edades muy tempranas, a vivir cerca de los basureros*

*Ecología - 17/07/2010 7:52 - Autor: Gerindabaibi - Fuente: Diagonal| Más...*

*Etiquetas: ecología, contaminación, europa, africa, ghana*

*Cada año generamos cuarenta millones de toneladas de basura electrónica que acaban en gigantescos basureros tóxicos como éste en países del Tercer Mundo.*

*En Occidente, los ordenadores cada vez envejecen antes. Renovamos móviles, televisores o frigoríficos antes de que acaben su vida útil. Miles de estos aparatos llegan cada mañana, hacinados en viejas carretas, a una zona conocida como Sodoma y Gomorra en Accra, la capital de Ghana. Allí, miles de trabajadores descuartizan a golpe de martillo desde motores de grandes máquinas a ordenadores o impresoras, en busca de pequeñas piezas de metal que puedan vender. Sobre los techos de las barracas contiguas al basurero planea un humo negro, una nube densa y caliente que el viento arrastra al interior del barrio. La dirección del humo apunta a los lugares donde se queman las venas y las tripas de ordenadores, televisores y otros aparatos electrónicos en busca de metales como cobre y aluminio. Entre el humo se distinguen las siluetas de los trabajadores, menores de edad en su gran mayoría, que dirigen la combustión. Los niños usan imanes para recoger las pequeñas partículas de metal sobre un suelo negro lleno de cenizas. Conseguir los restos de metal sueltos tras la quema es la labor más baja en el proceso de reciclaje.*

*Un trabajo que se hace sin medida de protección alguna, lo cual lleva a estos pequeños trabajadores a absorber diariamente más de 60 sustancias tóxicas para sus pulmones. Rashid no sabe nada de ordenadores y en su vida había visto uno antes de llegar al basurero. Pero lo que sí conoce bien es la quema de estos aparatos y ya se ha acostumbrado a inhalar el humo. "Para hacer el fuego utilizamos plásticos y esponjas sintéticas, y luego echamos los cables y las placas". Rashid y los demás menores no conocen las repercusiones en su salud a largo plazo y trabajan a pelo. Nadie se ha acercado al basurero a explicarles los peligros de la labor que hacen. Él es uno de tantos jóvenes llegados a Accra, con el único sueño de conseguir una vida mejor, desde el norte de Ghana, una región sumida en conflictos tribales. Un día se subió a un autobús y viajó a*

la capital en busca del basurero. “Veníamos porque sabíamos que había trabajo. Al principio fue muy duro vivir aquí sin nada que hacer, hasta que encontré trabajo quemando carcasas de ordenadores”.

Su trabajo consiste en llevar los componentes de los ordenadores a las hogueras para obtener metales libres de su envoltura plástica y devolverlos al proveedor. Por este trabajo gana tres cedis al día, alrededor de 1,5 euros. Todavía se encuentra en el escalafón más bajo de un trabajo muy jerarquizado en el que la experiencia familiar puede asegurar un puesto en algunos de los peldaños superiores de la cadena. El objetivo de trabajadores como Rashid es subir otro escalón y pasar a desmontar ordenadores a martillazos separando las piezas. Con ello conseguiría librarse del humo y del calor de los fuegos. Con suerte podría llegar a trabajar en las básculas, uno de los puestos más altos. Allí es donde se pesan los metales y hay más posibilidades de negocio.

A miles de kilómetros de distancia, en la inmensa ciudad de Karachi (Pakistán), el río Lyari delimita uno de los barrios más peligrosos de la ciudad. Bajo el control de las mafias locales, el barrio alberga algunos de los basureros donde se procesa la basura electrónica llegada de Europa, Dubai o Singapur. Los cientos de pequeños talleres que se encuentran allí crean una industria de pequeñas fábricas donde se reciclan las piezas de un sinfín de aparatos electrónicos. Éstas son metódicamente separadas por diferentes trabajadores de la basura. Se calcula que el 70% de la basura electrónica del mundo desarrollado va a parar a los basureros electrónicos de Asia.

La atmósfera de trabajo en los basureros de Ghana o Pakistán es muy parecida. La pobreza en la que está sumida una gran mayoría de la población en estos países obliga a muchas familias, incluidos los hijos en edades muy tempranas, a vivir cerca de los basureros para recoger metales y venderlos después. Mohamed Khan sólo tiene ocho años y junto a su hermano mayor Hafi Ula, de 14, quema y recoge la chatarra de ordenadores, TV, ventiladores, e incluso instrumentos musicales electrónicos que ya no sonarán más. Son refugiados afganos sin futuro en Pakistán, que encuentran en los basureros su única forma de supervivencia. “Sabemos que el humo es peligroso pero necesitamos trabajar en algo”, dicen. No pierden la esperanza de un futuro mejor: “Me gustaría llegar a ser mecánico”, sueña el pequeño Mohamed.

En Karachi también se trabaja desde primera hora de la mañana en el reciclaje de los aparatos electrónicos. Aquí, unas 20.000 personas trabajan en la industria que genera la basura electrónica. De ellas, casi la mitad son menores de 18 años. Mientras el grado de analfabetismo en Pakistán llega a alcanzar al 60% de los jóvenes, muchos ordenadores llegan al puerto de Karachi camuflados como ayuda al desarrollo del país. Sin embargo, esos ordenadores son comprados casi “al peso” por clientes locales que después venden la mercancía como mayoristas a pequeños talleres. Algunos trabajadores pasan hasta 16 horas diarias despiezando computadoras o grandes aparatos electrónicos. El sueldo medio ronda los tres dólares diarios. Además de los irreparables daños en las personas, los materiales que se acumulan en el suelo y en el río Lyari acaban por contaminar también el mar de Arabia. Los ricos acuíferos de la desembocadura han quedado completamente destruidos.

Mientras tanto, en el inmenso puerto de Karachi miles de contenedores desembarcan cargados de basura electrónica. Algunos estudios de Greenpeace aseguran que entre los

materiales tóxicos contenidos en el e-waste, el término anglosajón que define la basura electrónica, se encuentran el plomo, el cadmio y el antimonio. A la insalubridad de estos trabajos se suman otras precariedades. Al caer la noche, Mohamed regresa a su casa, un cubículo de tres metros cuadrados que comparte con seis personas más, cerca del basurero. “Aquí la vida además de dura es peligrosa: la policía viene a veces y nos roba o amenaza con prohibirnos trabajar si no les damos dinero”.

En Ghana, cada ordenador se compra a uno o dos dólares según sale del puerto, independientemente de si funciona o no. Según Mike Anane, activista medio ambiental de Ghana, sólo el 10% del material electrónico recibido está en condiciones de funcionamiento y se cataloga como “no chatarra”. Cuando los ordenadores son desechados como chatarra, llegan al basurero de Sodoma y después se desmontan para buscar los componentes que pueden revenderse. “Un disco duro sano sale del desguace por un valor de unos cinco dólares”, informa uno de los trabajadores. Mike Anane explica que se han dado casos de discos duros que han llegado con información empresarial de la que fácilmente se puede rastrear su procedencia.

No es difícil encontrar un ciber café en Accra. Allí se utilizan ordenadores importados que los dueños de los ciber compran a los mayoristas. Comprar un viejo Pentium II no es caro y por unos 150 dólares se puede obtener uno revisado y hasta con un mes de garantía. Casi todas las tiendas son, en realidad, talleres donde jóvenes con conocimientos en informática verifican y reparan algunos de los aparatos que llegan por mar. Los contenedores procedentes de Hamburgo son los preferidos por los mayoristas, ya que la normativa alemana es más rigurosa con el material de segunda mano que se envía a terceros países. En cambio, en los contenedores ingleses hay mucha más basura electrónica.

Los trabajadores que reciclan basura electrónica en Ghana están de acuerdo en que este negocio es bueno para el país. Sin embargo, John Pwamang, funcionario del Ministerio del Medio Ambiente, no duda en llamar a la responsabilidad de los países donantes: “No tenemos los medios suficientes para reciclar y eliminar de manera segura las sustancias contaminantes que genera la basura electrónica, contaminando nuestro medio y a miles de personas. Está muy bien que envíen ordenadores de segunda mano, pero también necesitamos que funcionen”.

*Nota 5. Brasil: devolverán basura tóxica. Redacción, BBC Mundo*

*Las compañías o personas responsables del traslado de los contenedores podrían ser procesados.*

*Las autoridades brasileñas y británicas han acordado devolver al Reino Unido más de 1.400 toneladas de desechos peligrosos que llegaron en cerca de 90 contenedores a varios puertos de Brasil.*

*Liz Parks, de la Agencia del Medio Ambiente del Reino Unido, le dijo a la BBC que están trabajando para transportar de vuelta el material tóxico, aunque señaló que la operación podría tomar varias semanas.*

*Las autoridades británicas han abierto una investigación para averiguar cómo los desperdicios -entre los que habría baterías, jeringas, preservativos, restos de comida y pañales- llegaron a Brasil desde el Reino Unido.*

*clic Lea: Brasil: enojo por basura tóxica "británica"*

*Según Parks, las compañías o personas responsables del traslado de los contenedores podrían ser procesados.*

*Este sábado las autoridades brasileñas pidieron que el material tóxico sea devuelto a su lugar de origen e indicaron que con su transporte se violó el Convenio de Basilea sobre el transporte de desechos peligrosos, del cual son signatarios tanto Brasil como el Reino Unido.*

*Contaminación*

*Según le dijo a la BBC Ingrid Oberg, del Instituto Brasileño del Medio Ambiente (Ibama), los desechos consistían básicamente en basura doméstica.*

*Según Oberg, el material es peligroso no sólo por su contenido, sino porque se encuentra en estado de putrefacción.*

*"Hay larvas, por lo que hay un gran riesgo de contaminación", señaló la funcionaria.*

*En los contenedores también había asientos de inodoros y restos de computadores, así como residuos hospitalarios.*

*Medios británicos informaron que los contenedores viajaron desde el puerto inglés de Felixstowe hasta Santos, cerca de Sao Paulo, y a otros dos puertos en el sureño Estado de Río Grande do Sul.*

*También señalan que dos de las compañías a las que Brasil culpa del transporte pertenecerían a un ciudadano brasileño.*

*El director de la empresa, con base en Inglaterra, le dijo al servicio brasileño de la BBC que los contenedores debían transportar plástico para reciclar y que cualquier otro material era responsabilidad de sus proveedores.*

*Nota 6. En busca de la "isla de la basura" Laura Plitt, BBC Mundo, Medio Ambiente 6/07/2009.*

*En los océanos del mundo hay cinco remolinos gigantes, pero el del Pacífico Norte es el que concentra más cantidad de desechos plásticos.*

*Este fin de semana parte desde San Francisco, Estados Unidos, un equipo de científicos, ambientalistas e innovadores en busca de una de las islas más siniestras que existen en el planeta.*

*Bautizada por algunos como "la isla de la basura" o el "parche de basura del Pacífico Norte", se trata en realidad de un remolino de desechos formado por más de seis millones de toneladas de plástico, que flota a la deriva entre California y Japón.*

*Fue descubierto en 1997 por el oceanógrafo Charles Moore, quien haciendo caso omiso a las recomendaciones de evitar esta zona poco propicia para los marineros por la falta de vientos y corrientes, decidió tomar esta inusual ruta.*

*A lo largo de su viaje Moore se topó con trozos de botellas, bolsas plásticas, jeringas y una multitud de otros objetos plásticos reconocibles y no tanto, ya que por la acción del sol y los vientos, este material se desintegra en fragmentos diminutos que permanecen durante años flotando a merced de las corrientes marinas.*

*La desintegración del plástico en partículas microscópicas -algunas son infinitamente más pequeñas que un grano de arena- hacen que este parche, cuyo tamaño supera en dos*

veces la superficie del estado de Texas, sea casi imposible de localizar mediante radares o tecnología satelital.

*A cazar basura, origen de la basura*

*Proviene de la actividad en el continente, principalmente de las costas. También llega a través de los ríos. Los vientos y las corrientes la empujan hasta el remolino en el Pacífico Norte.*

*Desafiando su ubicación imprecisa y la dificultad que plantea qué hacer una vez frente a frente con esta gigantesca colección de basura, el equipo del Proyecto Kaisei se lanza a las aguas los primeros días de agosto con el fin de estudiar en profundidad la composición de esta "sopa" plástica (otro de los apodos que ha recibido), la toxicidad de sus componentes, su efecto sobre la vida marina y su rol en la cadena alimentaria.*

*Según le explicó a BBC Mundo Doug Woodring, líder del Proyecto Kaisei, lo más difícil es atraparla sin capturar a su vez criaturas marinas. "Tendremos que utilizar distintas tecnologías dependiendo del volumen de los residuos por kilómetro cuadrado. También contamos con diferentes tamaños de redes".*

*A esto se añade la dificultad de traerla de regreso. "En esta expedición no lo estamos intentando, no salimos con suficientes botes. La idea es primero analizar de qué se trata y luego entonces podremos discutir la mejor manera de lidiar con ella", dice Woodring, quien vislumbra como una alternativa posible "transformar la basura en combustible diesel".*

*El problema principal es que está en aguas internacionales. Nadie pasa por allí, no es parte de las principales rutas comerciales, no está bajo ninguna jurisdicción y el público no sabe de su existencia*

*Doug Woodring, líder del Proyecto Kaisei*

*Resulta curioso que aunque ya ha pasado más de una década desde su descubrimiento, nadie ha tomado -hasta el momento- cartas en el asunto para resolver el problema.*

*A Woodring no le sorprende: "el problema principal es que está en aguas internacionales. Nadie pasa por allí, no es parte de las principales rutas comerciales, no está bajo ninguna jurisdicción y el público no sabe de su existencia", le dijo a BBC Mundo. "Ojos que no ven, corazón que no siente".*

*"Por ello", agrega, "no hay presión sobre ningún gobierno o institución para que trate de solucionarlo. Es un poco similar a lo que ocurre con la basura espacial".*

*Pariente no tan lejano*

*Dos naves llevarán a cabo la expedición. Una permanecerá allí por 21 días y la otra por 30. Si bien este gigantesco vertedero de basura pareciera estar a una distancia relativamente "cómoda", una suerte de pariente molesto pero muy lejano, las consecuencias que se derivan de su existencia nos afectan a todos.*

*Los peces pequeños confunden las partículas plásticas con alimentos. Muchos mueren tras ingerir estos fragmentos, que además actúan a modo de esponja para las sustancias tóxicas y metales pesados. Pero otros sobreviven y cuando son ingeridos por animales más grandes, entran a formar parte de la cadena alimentaria.*

*La expedición -a cargo de dos naves, "Kaisei" y "New Horizon"- regresará a la costa después de un mes, pero quienes quieran acompañarlos en sus descubrimientos pueden seguir la travesía a través de su página de internet.*

*Nota 7. ¿Sopa de pescado...? No, de plástico*

*Mancha de basura en el Océano Pacífico*

*Parece que dentro de poco tendremos que comer sopa de plástico en lugar de sopa de pescado.*

*De continuar a este ritmo el descenso en las poblaciones de especies marinas, por diversas causas que venimos relatando en nuestras páginas, y el aumento de los desechos arrojados por las ciudades al océano, en pocos años no tendremos nada que pescar (ni comer), sino plástico. Lean lo siguiente:*

*La mancha de basura del Pacífico, una gigantesca 'sopa de plástico' con un tamaño dos veces el territorio de EEUU, que se extiende frente a la costa de California, rodea las Islas Hawai y llega hasta Japón, está creciendo a pasos agigantados, según unas declaraciones de Charles Moore, el oceanógrafo estadounidense que la descubrió casualmente durante un crucero entre Los Angeles y Hawai.*

*Esta monumental superficie de basura, que Moore llama "sopa de plástico", está formada por pequeñas partículas de plástico, calcula unas cien millones de toneladas de desperdicios, y denunció que en las costas de Japón, cada dos o tres años el número de partículas de plástico en el agua se multiplica por diez.*

*El problema principal es que no se puede limpiar porque hay demasiada distancia entre sus partes, siendo el área total inmensa. Se han encontrado partículas de plástico incluso a 10 y 30 metros bajo la superficie. En el enorme basurero flotante se ven los más variados tipos de objetos: cepillos de dientes, envases de champú, plumas estilográficas...*

*La mayoría del plástico que acaba en el mar se quiebra en pequeños pedazos por efecto del sol y se mezcla con el agua y el plancton. Los efectos de esta mezcla son devastadores para el hábitat marino, pues toda la cadena alimentaria se ve afectada.*

*Los trozos más grandes pueden parecer además cualquier tipo de comida, como calamar o huevas de pescado. Animales como el albatros o la tortuga marina están comiendo mucho plástico. Se ha encontrado plástico incluso en el estómago de ballenas y delfines.*

*Para el científico estadounidense, se trata de un problema que tiene que ver con la globalización de los productos, porque todo está empaquetado en plástico y faltan infraestructuras para poder reciclar estos materiales. Son necesarias más opciones para que la gente pueda reciclar, siendo la industria la que debe crear maneras de recolectar el plástico inservible. Aunque Moore no cree que sea factible eliminar por completo esta gigantesca sopa plástica, hay algunos esfuerzos locales que sí pueden dar fruto.*

*En el norte del archipiélago de Hawai se están utilizando redes para limpiar el océano antes de que las partículas de plástico dañen los arrecifes hawaianos. Es sólo una pequeña parte, pero una parte que hace mucho daño a los corales, las focas tropicales y las tortugas, por ejemplo, dijo Moore, y explicó que las tareas de limpieza son complicadas porque sólo pueden trabajar con buen tiempo y las olas y el viento hunden toda la basura bajo el agua.*

*Tampoco está limitado sólo al Océano Pacífico, es un problema global, ya que hay vertederos similares, aunque más pequeños, en casi todos los mares del mundo. En cada océano hay sistemas de alta presión que contribuyen a que se acumulen los desechos.*

*El fundador de Algalita pide a gobiernos, grupos medioambientales y a todo el público que entiendan que cuando desechan un pedazo de plástico va a acabar llegando de alguna forma al mar y que no va a estar allí uno o dos años, sino siglos.*

*La página web de Charles Moore: Fundación de Investigación Marina Algalita.*

## 5.6. La civilización resquebrajada

Si una de las dos grandes fuerzas morales, mutuo amor y respeto, desapareciese, [dice Kant] “entonces la nada (de la inmoralidad) se tragaría con fauces ávidas, como una gota de agua, el entero reino de los seres (morales)”.

Horkheimer y Adorno, *Dialéctica del iluminismo* (1969: 107)

Después de que el orden objetivo de la naturaleza ha sido liquidado como mito y prejuicio, queda la naturaleza como masa de materia.

Horkheimer y Adorno, *Dialéctica del iluminismo* (1969: 122)

Es necesario ir todavía más lejos. Marx creyó volver a poner la dialéctica sobre los pies subordinando el papel de las ideas. Pero la dialéctica no tiene cabeza ni pies. Es rotativa.

Edgar Morin, *Epistemología de la complejidad* (1999).

Dice Marx que el capitalismo no satisface y cuando satisface es vulgar. La vulgaridad intrínseca del modo de producción capitalista que es en el fondo ante todo un modo de consumo compulsivo se extiende al conjunto de las condiciones de vida y a las relaciones sociales. El predominio de las cosas sobre los hombres produce una dictadura pragmática (de *pragmata*, cosa) que es la proyección de la subsumisión del valor de uso por el valor de cambio.

En la frase “el hombre está acabando con el planeta” se esconde una abstracción que corre una cortina de humo sobre el problema de la hiper generación de gases de efecto invernadero. La categoría “hombre” no es responsable del problema. Son ciertos hombres que actúan en determinadas condiciones económicas quienes lo causan aunque el problema competa a la humanidad en su conjunto. En concreto son los hombres que constituyen la clase



burguesa del capitalismo y su ideología del sobreconsumo los responsables y sin embargo la afectación incluye por igual a la Naturaleza toda y a la humanidad entera. La destrucción de la Naturaleza (en su versión contemporánea) hasta el punto de quebrar su capacidad regenerativa se deriva de la manera de producir y consumir impuesto por la sociedad industrial y postindustrial que incluye la versión soviética igualmente apegada al dispendio energético.

Para Marx el capital tiene su origen en la plusvalía que es el trabajo obrero no remunerado, el plus de riqueza en forma de mercancía que resulta después de cubrir el salario del trabajador. De ahí que la contradicción principal en la dialéctica marxista ocurra entre el burgués capitalista y el proletariado. Básicamente en ello consiste la explotación del hombre por el hombre en la sociedad industrial. Para algunos autores como Daniel Bell (1989), esa contradicción se desplaza al ámbito intelectual durante el siglo XX. Para Peter Drucker (2004) incluso el carácter de desposeído del proletariado se supera con las reivindicaciones que conquistan sus sindicatos, los cuales acceden al capital acumulado a través de las cuotas con las que se conforman los sistemas de pensión para el retiro. Según Drucker, llega un momento en que ese capital supera por mucho al de los más grandes consorcios y empresas. El aparato financiero tiene así en las pensiones su principal fuente y el mayor caudal que nutre la especulación internacional de la economía globalizada. En esta lógica, los obreros modernos, en especial los que constituyen las grandes empresas transnacionales, se incorporan a la clase explotadora y dejan de ser aquellos que “no tienen nada que perder” y que en los tiempos de Marx y Lenin habrían de nutrir las filas de la revolución. Otra es la situación cuando el hiperdesarrollo de la tecnología acrecienta en forma nunca antes vista la capacidad productiva. La ciencia alcanza cumbres insospechadas, los misterios genéticos se esclarecen, la computadora personal se generaliza, la vida cotidiana se transforma por la disponibilidad de aparatos para realizar todo tipo de tareas, todo se acelera, todo es eficiencia. Pero todo es también ilusorio, fugaz y frustrante. Es el arribo de la sociedad postindustrial y su excrecencia filosófica: la postmodernidad. El conocimiento en sí mismo pero sobre todo su apropiación privada, sustituye al trabajo convencional como el insumo más relevante de los

procesos productivos. Ahora la manera más eficiente de acrecentar el capital consiste no sólo en dominar la información y el conocimiento tecnocientíficos sino en controlar la tecnología que los genera, dinamiza y realimenta. Según Robert Reich (1993: 109) son los trabajadores o analistas simbólicos, es decir los que poseen y ejecutan el conocimiento creativo, a veces pero no necesariamente ultra especializado, el segmento que más produce y se apropia de capital. La centralidad del conocimiento tecnocientífico se enseñoorea en la sociedad postindustrial en buena parte debido a que la ideología burguesa y el proletariado, a pesar de su antagonismo originario, comparten el proyecto del progreso ilimitado que se funda en la razón tecnológica y el dominio absoluto de la Naturaleza concebida como proveedora infinita de bienestar para el hombre.

La idea de la Naturaleza como reservorio inagotable de insumos, como estándar o almacén dirá Heidegger, conlleva y contiene un nuevo desplazamiento de la contradicción fundamental de la sociedad que supone a su vez la superación de las anteriores es decir capital-trabajo y capital-conocimiento.

Se trata de un retorno a la contradicción originaria hombre-naturaleza que constituyó el fundamento de la cultura pero ahora en una relación de dominio inversa. La cultura se funda como rebelión del hombre contra el poder avasallador de las fuerzas y elementos naturales: la lluvia, el viento, el calor o el frío; las bestias la vegetación. El hombre entonces es frágil, débil, inseguro, temeroso, casi indefenso. La primera experiencia humana es el miedo ante las fuerzas naturales. Hoy es a la inversa: la Naturaleza está arrinconada, sometida, alterada en sumo grado por la voluntad humana, esclavizada y al borde de una catástrofe que amenaza la vida misma, al menos en su forma actual. El hombre es el terror del mundo. Si la explotación del hombre por el hombre es trabajo humano no remunerado que se convierte en capital, hoy la explotación preponderante es el saqueo, consumo, alteración y daño grave de la naturaleza sin recuperación ambiental es decir riqueza natural consumida sin cubrir el costo de deterioro, convertida en capital. Latouche, disertando sobre el decrecimiento sostiene que la economía capitalista tiene como una de sus bases el costo real no pagado del

transporte y la energía que subyacen en las mercancías “Si se suma el petróleo necesario para fabricar piensos, abonos, para mover tractores y la industria agroalimentaria del ramo, y el matadero, el transporte de la carne, producir un kilo de carne de vaca europea exige ¡seis litros de petróleo!” ([demagazine.eu](http://demagazine.eu)). La plusvalía como apropiación capitalista del resultado del trabajo ajeno sigue existiendo de múltiples maneras, a ella se agrega la plusvalía ambiental de la economía del hiperconsumo y el dispendio energético en que se basa la globalidad. Consiste en la producción de mercancías a partir de la extracción de componentes saqueados de la Naturaleza que no podrán regenerarse y en su transformación en desecho improcesable, en basura eterna. La mayor fuente del capitalismo globalizado es la naturaleza destruida, desnaturalizada.

Habremos, no obstante, de evitar la ilusión de creer que el sistema ideológicamente opuesto al capitalismo es la solución. El socialismo soviético, parte de la misma matriz de creencia en un progreso sin límite basado en la tecnología y en la reducción de la Naturaleza a mero insumo. De ello nos ocuparemos más adelante cuando abordemos la crítica de la utopía desde la perspectiva de la ética de la responsabilidad. Por lo pronto vamos a referirnos a la quiebra moral y material a que ha conducido la desmesura llamada Postmodernidad.

### 5.7. Modernidad y posmodernidad, la quiebra axiológica

La envidia de la virtud  
hizo a Caín criminal.  
¡Gloria a Caín! hoy el vicio  
es lo que se envidia más

Antonio Machado<sup>63</sup>

La pregunta, explícita o no, planteada por el estudiante profesionalista, por el Estado o por la institución de enseñanza superior, ya no es: ¿es eso verdad?, sino ¿para qué sirve? En el contexto

---

<sup>63</sup> Antonio Machado (1875-1939), poeta español integrante de la Generación del 98.  
<http://atlasdepoesia.blogcindario.com/2007/11/00222-proverbios-y-cantares-de-antonio-machado.html>

de la mercantilización del saber, esta última pregunta, las más de las veces, significa: ¿se puede vender? Y, en el contexto de argumentación del poder ¿es eficaz?

J.F. Lyotard, *La condición postmoderna* (1990: 94)

La modernidad es la irrupción del individuo en la sociedad. Si el hombre fue ilustradamente bautizado por Linneo como *homo sapiens sapiens* la modernidad es la sociedad *sapiens sapiens*, la sociedad que se piensa a sí misma, que se vale del conocimiento y la razón para auto explicarse. El parto del individuo como protagonista de la sociedad ocurre con el nacimiento de la novela todavía en la época feudal y se consagra con Don Quijote en el albor de la sociedad capitalista. (Por cierto que al individuo de Cervantes lo funda la fusión del humor al sentido trágico, lo que hace que al partir el vuelo de la razón lo haga desde la burla de la solemnidad sacramental). El hombre moderno descubre que la razón lo faculta para comprender su mundo y mejorarlo, descubrimiento que, en el flujo de la ecología de las ideas producirá el efecto opuesto: una crisis humana universal. La modernidad surge con la ilustración y es consecuencia de una sociedad que confía en la ciencia y en la tecnología. Hace del mundo un problema matemático a resolver: la *Physis* se puede medir y calcular. En la Antigüedad y en la Edad Media la guerra y el comercio, dos rostros del mismo ser, fueron el motor de los cambios sociales. La sociedad se transformaba al azar y por contagio con los otros, en tanto que en la Modernidad el cambio es propuesto desde su interior como un proyecto consciente y explícito basado en la voluntad de individuos que confían en su inteligencia y en la convicción de que están en una condición de superioridad moral a la que quieren incorporar a todos los hombres. La pregunta auto reflexiva: ¿es posible mejorar la sociedad y al hombre? sólo se formula al arribo de la Modernidad, la sola posibilidad de su enunciado es el signo de esa condición social. Si la modernidad es el arribo del hombre libre, del que quiere y es capaz de pensar por sí mismo, sin sometimientos ni miedos, sin ninguna clase de esclavitud intelectual ni a dioses ni a santos, ni a genios ni a héroes (sin depender de “líderes”, locutores, “formadores de opinión”, caja idiota, cabezas parlantes, diríamos en lenguaje actual), entonces hay muchas formas posibles de

modernidad. Hubo pensamiento moderno en la Grecia Antigua, en el Alándalus musulmán, en el Medioevo de Giordano Bruno, en el renacimiento de Leonardo y lo hay en el Barroco Americano portentosamente expresado en un Lezama Lima. Es obvio que a cada una de esas modernidades le corresponden determinadas relaciones sociales. A la Modernidad occidental le subyace el Capitalismo al cual le es inherente en economía, el mercado sin límite ni fronteras, en religión el cristianismo que hace énfasis en el hombre menos que en Dios, su padre más que su creador (el hombre que por su comportamiento, desde su libre albedrío, se puede salvar o condenar), en filosofía, la libertad como conquista de la voluntad personal y en materia de conocimiento la ciencia y la tecnología. En suma la Modernidad es el proyecto de la ilustración. En la Antigüedad el hombre se atormenta con las preguntas: ¿acaso soy malo? o ¿soy en verdad bueno? En la Modernidad el hombre se pregunta ¿puedo ser mejor? Por eso Sócrates, Platón, Aristóteles son ya modernos. En la Antigüedad la moral se construye inconscientemente. En la Modernidad por primera vez nace un proyecto moral. Los grandes moralistas están asociados con la Modernidad: Rousseau, Kant, Shopenhauer, Adam Smith. La utopía como la novela, es moderna.

Marx es el mayor crítico del capitalismo porque es una cuña del mismo palo, el del racionalismo. Él y Engels se concebían como los creadores del socialismo científico en contraste con los utópicos es decir, los insuficientemente racionales. En realidad el de ellos es un socialismo positivista condenado a la sobre simplificación proletarista. Con todo, Marx es una flor del jardín de la Modernidad. Sin olvidar a Apel, todavía en activo, Habermas, el más joven de los viejos de la vieja Escuela de Frankfurt, es el último descendiente de la estirpe marxista del racionalismo. En el pensamiento de Habermas, imbuido del mejor humanismo, la razón está a punto de mutar en prudencia. Al contrario de lo que ocurre con la imagen hueca de la Postmodernidad y su alter ego la Globalidad, esa pompa de jabón, esa fútil nada, desde Habermas y siguiendo a Jonas, Axelos y Morin podríamos aspirar a trascender esa suerte de enseñoramiento del vacío al que el predominio de la razón tecnócrata (al servicio de la especulación, la

usura y la desmesura ambiental y consumista) ha orillado la vida contemporánea, y comenzar a orientarnos por el camino de la Sociedad de la Prudencia.

Postmodernidad y Globalidad son juego de palabras huera. Postmodernidad es un estado de perplejidad bien representado por el perrito de *RCA Victor* que ladea la cabeza al escuchar por el gramófono la voz del amo: una mente que ha dejado de comprender lo que está a la vista. Si la modernidad está enferma y deprimida no está muerta. Lo que ha fracasado es la razón pura trivializada en pura razón sin el sazón de los sentimientos, las intuiciones, los placeres, los símbolos, las visiones, los sueños. La sociedad prudente es una etapa de la Modernidad en que descubrimos razón fuera de la razón y la sin razón de la pura razón. El perfumero como la Ilustración reducen a su esencia uno la belleza la otra el pensamiento, ambos matan la entidad que reducen.

Para Lyotard la condición postmoderna “designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX”. (Lyotard, 1990: 9)

La postmodernidad se refiere a la incredulidad con respecto a la razón, a los meta relatos de la ciencia y la filosofía. Pero al mismo tiempo es la incapacidad de procesar la razón misma, una enajenación que proclama su cordura. El peligro de la posmodernidad es el irracionalismo ramplón que tira al niño de la razón junto con el agua sucia en que lo ha intentado bañar. La vulgata postmoderna quisiera apretujar entre los suyos hasta aquellos que la habrían vituperado como imbecilidad: Nietzsche, Bretón, Marx o Heidegger. Cualquiera sea el estado en que se encuentre una sociedad contemporánea, no tiene sentido pretender metas de modernidad. La modernidad o ya fue o está siendo todavía, la postmodernidad es una patraña.

En México la Modernidad se funda con Juárez y Díaz. Las reivindicaciones de la revolución mexicana suponen la existencia en marcha de un proyecto de modernidad. El siglo XX mexicano es la era de nuestra modernidad. La modernidad en México ya fue, llegó hasta donde llegó y se pasmo antes de

madurar, como ocurrió en ese siglo en todos los países no hegemónicos: es el subdesarrollo, es decir una madurez inalcanzable, el estado de ajolote como se ha calificado la identidad del mexicano. La industrialización y el progreso sobre bases formales democráticas las construyó el PRI.

El correlato de la sociedad postindustrial es la cultura postmoderna. La postmodernidad es un fenómeno de la cultura no de la economía.

En la sociedad mexicana encontramos a lo largo del siglo XX la coexistencia de expresiones modernas y postmodernas. El muralismo es moderno en su sustento conceptual, así como moderno y posmoderno estéticamente. Frida reivindica modernidad y pinta postmodernidad: es disruptiva. Paz es nuestro más clásico posmoderno. Los temas de López Velarde son modernos en tanto que su poesía es postmoderna. Vasconcelos y Reyes son nuestros mejores modernos, el primero quiere traer el mundo a México el segundo nos quiere universales en el mundo. Pellicer es la cumbre de nuestra modernidad en poesía, como Revueltas en novela. En México aún no hemos aprendido a desconfiar de la razón porque seguimos siendo una sociedad que idealiza el pasado de su tradición en vez de valernos de la tradición para sustentar la fuerza original de un presente cuya gestión se endosa a una modernidad externa que nosotros idealizamos y ella nos desprecia. Queremos volver a una mítica grandeza mexicana antes que imaginar un futuro distinto, nos quedamos en medio, en una modernidad antigua, sacralizada, que nos hace víctimas de una Globalidad incomprendida y estafante a la que siempre en el fondo rechazamos por miedo a salir del útero del que hace tiempo fuimos expulsados. La modernidad es el hastío de la razón.

Para la vulgata de la Globalidad valor es lo que puede venderse: “El saber es y será producido para ser vendido, es y será consumido para ser valorado en una nueva producción: en los dos casos, para ser cambiado. Deja de ser en sí mismo su propio fin, pierde su valor de uso”. (Lyotard, 1990:16)

La Modernidad cree en la verdad la Postmodernidad es la verdad inestable, pasajera. La Modernidad llega aceptar el carácter relativo de la verdad pero

mantiene, por así decirlo, su integridad. La Postmodernidad pulveriza la verdad, la hace estallar, la desintegra y reduce a un mero performance, un juego de palabras, una entre muchas otras, argucia gramatical. Ya la verdad no es la plenitud de la razón sino tan sólo el ingenio del verbo, el pensamiento del afuera irrumpiendo en la subjetividad esquisofrénica. (Foucault, el pensamiento del afuera) Pasamos del recurso del método al recurso del discurso, el babélico discurso de los mil discursos. La humanidad pierde la protección de su gran referente, el meta discurso que la cobija y protege: pierde sucesivamente, la religión, la ciencia, la filosofía, la poesía, la política, la libertad, la Naturaleza, la tecnología... por eso, recuerda Lyotard que Horkheimer hablaba de paranoia de la razón.

En la Postmodernidad la verdad, dice Lyotard, es sustituida por el performance (Lyotard, 1990: 38) Fallecida la verdad, o asesinada por la hegemonía del valor de cambio lo único que sobrevive es el poder. (Lyotard, 1990: 86)

Postmodernidad, economía, naturaleza.

Hay la apología de la Postmodernidad y su crítica. Respecto a las posiciones apologéticas hay una línea de progreso sostenido que va de las sociedades preindustriales a la industrial y a la postmoderna. Viene de Smith, en última instancia, y sigue teniendo confianza en ese proyecto que se basa en la creación de riqueza a partir del individuo en libertad de empresa. A una mayor riqueza corresponden mejores valores morales y creciente efectividad democrática. Ergo una sociedad opulenta será más democrática, moral y feliz. En cuanto a la posición crítica se funda en Marx, quien parte del análisis de la mercancía para fundamentar su teoría de la explotación del hombre por el hombre. La modernidad es encarnada por la burguesía, clase que se apropia de la plusvalía expoliada a los obreros. Convertida en capital dicha plusvalía desarrolla al extremo las fuerzas productivas. Para Marx superar la modernidad burguesa significa pasar del reino de la necesidad al reino de la libertad en donde todos los seres humanos verán satisfechas sus necesidades y por tanto podrán ser libres.



La posición marxista, sin embargo, se agota en la crítica del dispendio asociada a las relaciones sociales capitalistas que subsumen el trabajo en el capital y requieren para su reproducción que se incremente constantemente el consumo y la acumulación de ganancias. La promesa de satisfacer las necesidades de toda la humanidad es, como en el capitalismo, una apuesta por la productividad a costillas de la explotación de la Naturaleza.

Marx, el más severo crítico del capitalismo, lo cuestiona a partir de la razón y de la ciencia es decir, de las armas de la modernidad y al final de cuentas queda atrapado en la misma clase de arrogancia y desmesura.

### El sujeto se entrega al mal

Todas las cosas buenas fueron en un tiempo cosas malas; todo pecado original ha dado origen a una virtud.

Federico Nietzsche, Genealogía de la moral (2000)

La postmodernidad es un estado de crisis material y moral en el que la opción por el mal –esa creación occidental-, la crueldad y la violencia llegan a ser un lugar común a diferencia de la modernidad en la que se presentaba por excepción y bajo repudio. En México, por ejemplo, la violencia social en los siglos XIX y XX estuvo asociada a grandes causas: conquistar la independencia de España y derrocar un régimen injusto respectivamente. En la primera década del siglo XXI las luchas y clamores populares son opacadas por el estruendo sanguinario de la violencia criminal. Como ocurrió hace 100 y 200 años el estado se resquebraja, pero a diferencia de entonces no como resultado de una insurrección popular. Penetrado por las poderosas bandas de narcotraficantes el estado se ha convertido en parte del problema si no es que en una organización criminal más. El gobierno ha perdido prácticamente todo sustento moral y ha resquebrajado las instituciones que antaño fueron modelo en Latinoamérica. Sólo el ejército y el aparato represor se fortalece y trata de revertir la corrupción que infecta e infesta a la alta burocracia. A consecuencia de la ineptitud gubernamental y del miedo a la sociedad civil la economía se desmorona. Pero la sociedad civil

no está en mejor situación. Amenazada, frustrada, escéptica, sumida en el pasmo se entrega al resquebrajamiento moral y termina idealizando sus verdugos. Se extinguen los modelos de integridad moral. Ser bueno no es buen negocio y el negocio es lo único que importa. ¿A quién respetar? ¿a un cura pedófilo?, ¿a un cardenal sexista? ¿a un empresario financiero que resulta gran estafador?, ¿a un diputado narcotraficante? ¿a un embajador que se seca con toallas millonarias?. ¿Quién se salva? ¿y en qué creemos, cuáles son nuestros valores?, ¿aún compartimos valores? ¿los valores valen, son válidos? Y respecto a los valores que asumimos: ¿somos sinceros?, ¿podemos ser sinceros? Quienes aún no estamos en las filas de los criminales y de los corruptos, nos mantenemos en esa posición por la firmeza de nuestros valores, por la fuerza de nuestros ideales y convicciones o por falta de oportunidad? ¿resistiríamos un cañonazo obregoniano, o a la amenaza acaso no sucumbiríamos. Me temo que con Machado tendremos que lamentarnos: *Gloria a Caín, hoy el vicio es lo que se envidia más*. Los griegos de la antigüedad consideraban héroes épicos a los hombres extraordinarios dedicados a engrandecer su pueblo, con su valor, su fuerza, su inteligencia y sabiduría. A ellos se los llamaba “los mejores que nosotros”. Dónde están ahora aquellos que pudiéramos reconocer como los mejores que nosotros. En ese papel hemos colocado a los grandes pillos y a veces alguno que aparece como un gran bandido resulta lúcido, sincero y razonable, al mismo tiempo que escalofriante, despiadado. Así se muestra el dirigente paulista de las favelas brasileñas Marcos Williams Herbas Camacho, llamado Marcola, en entrevista publicada por *O Globo* en 2007. Marcola, por cierto, no deja de evocar a otro famoso bandido paisano suyo, Lampiao, el legendario cangaceiro de los sertones nordestinos. Hay quien sostiene que en realidad se trata de una entrevista apócrifa creada por el cineasta Arnaldo Jabor. El valor moral del escrito, es sin embargo el mismo cualquiera que sea el caso.

**Pero la solución sería...**

► ¿Solución? No hay solución, hermano. La propia idea de 'solución' ya es un error. ¿Ya vio el tamaño de las 560 villas miseria de Río? ¿Ya anduvo en helicóptero por sobre la periferia de San Pablo? ¿Solución, cómo? Sólo la habría con muchos millones de dólares gastados organizadamente, con un

gobernante de alto nivel, una inmensa voluntad política, crecimiento económico, revolución en la educación, urbanización general y todo tendría que ser bajo la batuta casi de una 'tiranía esclarecida' que saltase por sobre la parálisis burocrática secular, que pasase por encima del Legislativo cómplice.

¿O usted cree que los chupasangres no van a actuar? Si se descuida van a robar hasta al PCC. Tendría que haber una reforma radical del proceso penal del país, tendría que haber comunicaciones e inteligencia entre policías municipales, provinciales y federales (nosotros hacemos hasta *conference calls* entre presidiarios...) Y todo eso costaría billones de dólares e implicaría una mudanza psicosocial profunda en la estructura política del país. O sea: es imposible. No hay solución.

**- ¿Usted no tiene miedo a morir?**

► Ustedes son los que tienen miedo a morir, yo no. Mejor dicho, aquí en la cárcel ustedes no pueden entrar y matarme, pero yo puedo mandar matarlos a ustedes allí afuera. Nosotros somos hombres-bombas. En las villas miseria hay cien mil hombres-bombas. Estamos en el centro de lo insoluble mismo. Ustedes en el bien y el mal y, en medio, la frontera de la muerte, la única frontera. Ya somos una nueva 'especie', ya somos otros bichos, diferentes a ustedes. La muerte para ustedes es un drama cristiano en una cama, por un ataque al corazón. La muerte para nosotros es la comida diaria, tirados en una fosa común. ¿Ustedes intelectuales no hablan de lucha de clases, de ser marginal, ser héroe? Entonces ¡llegamos nosotros! ¡Ja, ja, ja...!

Yo leo mucho; leí 3.000 libros y leo al Dante, pero mis soldados son extrañas anomalías del desarrollo torcido de este país. No hay más proletarios, o infelices, o explotados. Hay una tercera cosa creciendo allí afuera, cultivada en el barro, educándose en el más absoluto analfabetismo, diplomándose en las cárceles, como un monstruo Alien escondido en los rincones de la ciudad. Ya surgió un nuevo lenguaje. ¿Ustedes no escuchan las grabaciones hechas 'con autorización' de la justicia? Es eso. Es otra lengua. Está delante de una especie de post miseria. Eso. La post miseria genera una nueva cultura asesina, ayudada por la tecnología, satélites, celulares, Internet, armas modernas. Es la mierda con chips, con megabytes. Mis comandados son una mutación de la especie social. Son hongos de un gran error sucio.

**► ¿Qué cambió en las periferias?**

► Plata. Nosotros ahora tenemos. ¿Usted cree que quien tiene 40 millones de dólares como Beira Mar no manda? Con 40 millones de dólares la prisión es un hotel, una oficina... ¿Cuál es la policía que va a quemar esa mina de oro, entiende? Nosotros somos una empresa moderna, rica. Si el funcionario vacila, es despedido y 'colocado en el microondas'. Ustedes son el estado quebrado, dominado por incompetentes. Nosotros tenemos métodos ágiles de gestión. Ustedes son lentos, burocráticos. Nosotros luchamos en terreno propio. Ustedes, en tierra extraña. Nosotros no

tememos a la muerte. Ustedes mueren de miedo. Nosotros estamos bien armados. Ustedes tienen calibre 38.

Nosotros estamos en el ataque. Ustedes en la defensa. Ustedes tienen la manía del humanismo. Nosotros somos crueles, sin piedad. Ustedes nos transformaron en 'super stars' del crimen. Nosotros los tenemos de payasos. Nosotros somos ayudados por la población de las villas miseria, por miedo o por amor. Ustedes son odiados. Ustedes son regionales, provincianos. Nuestras armas y productos vienen de afuera, somos 'globales'. Nosotros no nos olvidamos de ustedes, son nuestros 'clientes'. Ustedes nos olvidan cuando pasa el susto de la violencia que provocamos.

**- ¿Pero, qué debemos hacer?**

► Les voy a dar una idea, aunque sea en contra de mí. ¡Agarren a 'los barones del polvo' (cocaína)! Hay diputados, senadores, hay generales, hay hasta ex presidentes del Paraguay en el medio de la cocaína y de las armas. ¿Pero, quién va a hacer eso? ¿El ejército? ¿Con qué plata? No tienen dinero ni para comida de los reclutas. El país está quebrado, sustentando un estado muerto con intereses del 20 % al año, y Lula todavía aumenta los gastos públicos, empleando 40 mil sinvergüenzas.

¿El ejército irá a luchar contra el PCC? Estoy leyendo Klausewitz, 'Sobre la Guerra'. No hay perspectiva de éxito. Nosotros somos hormigas devoradoras, escondidas en los rincones. Tenemos hasta misiles anti-tanque. Si embroman, van a salir unos Stinger. Para acabar con nosotros... solamente con una bomba atómica en las villas miseria. ¿Ya pensó en eso? ¿Ipanema radiactiva?

**► Pero... ¿No habrá una solución?**

► Ustedes sólo pueden llegar a algún éxito si desisten de defender la 'normalidad'. No hay más normalidad. Ustedes precisan hacer una autocrítica de su propia incompetencia. Pero ser francos, en serio, en la moral. Estamos todos en el centro de lo insoluble. Sólo que nosotros vivimos de él y ustedes no tienen salida.

Sólo la mierda. Y nosotros ya trabajamos dentro de ella. Entiéndame, hermano, no hay solución. ¿Saben por qué? Porque ustedes no entienden ni la extensión del problema. Como escribió el divino Dante: 'Pierdan todas las esperanzas. Estamos todos en el infierno'.

La abstracción racional se expande porque sirve para calcular. El cálculo es un fenómeno amoral en tanto que pensar es un hábito, un atributo, un cultivo que conduce a la pregunta por lo moral. Tarde o temprano el que piensa se pregunta por el sentido de su conducta. Calcular por su parte es el presupuesto del dominar. El cálculo conduce al dominio, al sometimiento, sea a la Naturaleza, sea al hombre. A menudo el cálculo degenera en armamento. Aunque tiene dos caminos: arma o herramienta en el plano de la vida material o práctica. Civilización

y bienestar para la humanidad o muerte y barbarie, guerra, extinción del orden social y quiebra de la Naturaleza. Pero no son dos caminos distintos son senderos que se entrecruzan, se funden y confunden: el as y el envés fusionados en la andadura de Möbius.

En un nivel elemental, humanista, es irrefutable que no importa la moral sino las personas. No son los valores en sí mismos los que nos mueven a asumirlos sino las personas que los practican, su ejemplo, la sinceridad con que a lo largo de su vida los ejercen. Los valores son apreciables menos porque convencen al ponderarlos en abstracto que por el respeto que nos merece un ejemplo de rectitud. Es el ejemplo de una vida lo que nos impulsa a asumir sus valores. Pero la atracción de los valores es menos filosófica que existencial. Socialmente los valores sirven para administrar nuestros instintos. Y si los valores no valen, ¿valen las personas, su voluntad?, ¿O cualquier axiología voluntariosa, narcisista, se volverá indefectiblemente contra la Naturaleza?

#### 5.8. Colofón: Naturaleza y humanidad, juntos a la deriva.

- En suma la Naturaleza es:
  - Insondable pero comprensible
  - Sagrada y frágil
  - Bella y conquistable
  - Inconmensurable pero finita
  - Independiente del hombre y objeto de su responsabilidad
  - Orden o perfección y exterioridad
  - Íntima e impredecible
  - Ha sido suplantada por la artificialidad
- El reencuentro con la Naturaleza supone el reencuentro con el hombre
- Hombre y Naturaleza están imbricados en una contraposición – comprensión.

- Respecto a la Naturaleza, el conocimiento como comprensión y la comprensión como conocimiento son ilimitados en tanto se conserve el asombro.
- Cualquiera sea el futuro de la relación Hombre Naturaleza pasa por la tecnología y supone la imposibilidad de renunciar al conocimiento, a la *episteme*.
- Ciencia, ontología y poesía sólo se distinguen como disciplinas pero tienen en común servir para comprender la Naturaleza. De ninguna podemos prescindir.
- La Naturaleza tal y como la ha conocido el hombre está amenazada. El calentamiento global, natural y antropogénico es real, comprobable y grave. La actividad humana es causante de la situación catastrófica: agua, tierra y aire presentan contaminación extrema, quizá irreversible.
- La quiebra de la Naturaleza es una crisis universal de nuestro horizonte civilizatorio, incluye credos y religiones, ricos y pobres, razas, economías, sistemas políticos, culturas y toda clase de expresión humana. Su resultado es el resquebrajamiento axiológico general de la postmodernidad.

## 6. Ética, las reflexiones y los caminos

...un corazón honesto (...) animado por fuerzas sanas, reconciliando su naturaleza particular y la naturaleza universal, encontrará naturalmente la verdad. La encontrará en la naturaleza porque la siente en sí mismo. La verdad del corazón es la verdad del mundo.

Gastón Bachelard, *El agua y los sueños* (1972: 60)

Pensar rectamente es la máxima virtud, y la verdadera sabiduría consiste en hablar y actuar de acuerdo con la naturaleza escuchándola.

Heráclito, fragmento 112

Una sociedad en donde cada uno apreciara lo que es suficiente sería quizás una sociedad pobre, pero seguramente rica en sorpresas y libre... implica que la mirada adquiriera transparencia, que la sonrisa se haga atenta y que los gestos se suavicen: exige una reconstrucción del hombre y de la índole de la sociedad.

Ivan Illich, *La convivencialidad* (2011: 389)

### 6.1. La generación de la finitud

¿Qué define a nuestra generación? Más que la tecnología, el Internet, la telefonía celular, el descubrimiento del genoma humano, el Acelerador de Hadrones, más que todas las maravillas de la ciencia y la tecnología moderna lo que determina el ser social de nuestra generación es el fin de la Naturaleza y su suplantación por la artificialidad. Las montañas, los ríos y lagos, los mares, los desiertos, bosques y selvas, los hielos antaño eternos, los animales y plantas que los habitan, ya no son libres están intervenidos por el mercado, rotos por la especulación, quebrados por la tecnología, lastimados y humillados por el negocio y la publicidad, convertidos en simple y vulgar almacén de caprichos, bodega de mercancías inútiles enfrascadas en la dicotomía valor de uso valor de cambio, basurero del hiperconsumo. Los parques y reservas naturales no son siquiera relictos, es la *Phisys* acordonada, delimitada, restringida, amordazada, maniatada: prisionera pues, del hombre, el insignificante bípedo que antes tanto le temiera.

No había resquebrajadura en el proyecto de la modernidad. Un ascender constante de lo bueno a lo mejor, el progreso, el desarrollo, la idea de la historia que avanza siempre con creciente razón, inteligencia acumulada, creación, tecnología, conocimiento acumulándose sin cesar, más razón, dominio del bien, sometimiento de lo otro, triunfo de la voluntad humana sobre la Naturaleza, imperio del dios blanco, del varón, del placer, del dinero, de la belleza, de la opulencia sobre la miseria.

Ese castillo de naipes llamado modernidad comienza a caerse materialmente con las grandes guerras del Siglo XX y recibe el tiro de gracia con el informe que el *Massachusetts Institute of Technology* realiza a petición del Club de Roma, “Los límites del crecimiento”, publicado en 1972:

Si se mantienen las tendencias actuales de crecimiento de la población mundial, industrialización, contaminación ambiental, producción de alimentos y agotamiento de los recursos, este planeta alcanzará los límites de su crecimiento en el curso de los próximos cien años. El resultado más probable sería un súbito e incontrolable descenso tanto de la población como de la capacidad industrial. (Meadows, 1972)

El agotamiento del planeta llega mucho antes de lo vaticinado por Meadows y con él culmina la etapa narcisista de la humanidad. La voluntad, basada en la confianza en los atributos de la razón ya no es más, como lo fue, desde la prehistoria hasta la modernidad, una fuerza inconmensurable capaz de llevar al hombre hasta donde su imaginación concibiera. Y no lo es no porque su energía individual o social disminuya, o porque la tecnología y la ciencia engendradas por la razón se hubiesen agotado sino porque la Naturaleza, el cosmos incluido, se devela por primera vez al hombre en su real condición: la finitud. Descubrir los límites del planeta que habitamos y los del universo bifurca el destino del hombre en una disyuntiva implacable. Un camino conduce a la autodestrucción, el otro a la madurez. Trascender el estadio narcisista supone descubrir que solo somos propiamente libres y nosotros en el otro,<sup>64</sup> el *MitDasein* heideggeriano. Ahora el

---

<sup>64</sup> “la libertad originaria es la del *Dasein* que es *MitDasein*, la del sujeto que no excluye al otro, que presenta la intrincación, yo-otro.” (Tamayo, 2001:43).



otro es todo lo otro que está en nosotros. En una etapa elemental de la identidad el otro es todo lo que no siendo yo puedo devorar, el otro, el distinto es enemigo a vencer, lo otro la Naturaleza es suministro de insumos, ambos son una exterioridad consumible, una fuente de recursos y de energía a mí servicio, al servicio del Yo. ¿Una mera ilusión? Sí, pero ilusión que ha persistido en la mente humana de la prehistoria a la civilización. Desde el triunfo absoluto de la razón, la ciencia y la tecnología pero también del pensamiento filosófico (la búsqueda ontológica), de la poesía y el religare laico, ocurre el advenimiento de la finitud, la perplejidad ante la contemplación del fin del infinito. En la nueva circunstancia, es decir al declinar la modernidad, el otro es el que salva al hombre, es el tránsito de la primacía ilusoria del Yo al apelativo Tú.<sup>65</sup>

#### Fenece la autonomía

La tecnología sencilla, campesina y artesanal, que privó hasta antes de la revolución industrial, era transparente para todos. Surcar la tierra con el arado mostraba al campesino y al que no lo era la relación y efecto de la herramienta en y con el suelo. Era tecnología comprensible y accesible en su factura y utilización. (Cfr. Ortega y Gasset, 1982: 14-16). La expansión y complicación de las herramientas hasta transformarse en máquinas autogestivas opaca el cómo de su hechura, mitifica su significado y distancia al hombre de su apego físico con el instrumento, de su comprensión y control. La herramienta se convierte en su propio fin, se pervierte su propósito (Illich, 2011: 392) y se corrompe el imperativo kantiano. Los objetos industriales y cibernéticos se separan del hombre y se divorcian de la Naturaleza y con ello se da lugar al nacimiento de la sobrenaturaleza o artificialidad. Fuera de la Naturaleza las cosas se “rebelan” y dejan de revelarse, se ocultan, ya no se entienden, sólo se desean y como el deseo está en el ámbito del objeto no del sujeto –al menos en el ámbito

---

<sup>65</sup> “Siempre me ha llamado poderosamente la atención la crítica realizada por Eugen Rosenstock-Huussy a la gramática escolar alejandrina que, en la serie de la conjugación asigna a la forma yo del verbo el lugar de la «primera persona». Rosenstock-Huussy cifraba en esto el pecado original de la lingüística por antonomasia, cuando no de la filosofía, toda vez que la «primera persona» verdadera y genuina del verbo es naturalmente el apelativo, la forma del vocativo. Todo lo demás puede deducirse de esta idea. El yo no desquiciado sólo surge cuando alguien se le anticipa, y de modo correcto le dice «tú».” (Sloterdijk, y Heinrich, 2004: 34).

sociológico-, el hombre pierde su autonomía: ya no sabe hacer las herramientas, ya no comprende lo que son y, simultáneamente, ya no es capaz de vivir sin ellas.

La pérdida de transparencia del origen de las cosas se relaciona a la par con la sofisticación tecnológica y con el modo social en que se producen. De ello da cuenta Marx en su obra cumbre, *El Capital*, a mediados del siglo XIX. Desde su horizonte teórico, centrado en el papel del trabajo, Marx encuentra en el distanciamiento de la comprensión de las mercancías como obras humanas la fuente de enajenación que las idealiza y convierte en fetiche.

El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de estos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos al margen de sus productores. (Marx, 1973: 37).

Detrás de la opacidad tecnológica y social que produce el fetichismo de la mercancía y de la consecuente enajenación y divorcio con la Naturaleza que conlleva, encontramos una pérdida extrema de la autonomía humana para con su propia subsistencia que presenta como correlato la adoración, dependencia y ofuscación del hombre respecto de las cosas.

Queda así el hombre arrojado en lo artificial, en la cultura en ruinas, fuera de la Naturaleza y con la propia Naturaleza en estado de catástrofe. El ser y el estar ahí arrojado en el mundo es angustioso. Estar yecto en un mundo en que la Naturaleza está en quiebra, arrinconada por la artificialidad agrega un grado a la angustia, la vuelve desesperación, desesperanza. Antes del modo de producción capitalista cada persona cumplía por sí misma –o, al menos podía participar físicamente de– las actividades necesarias para su subsistencia. Si acaso no lo hacía conservaba la facultad de hacerlo, hoy lo hacen por él las máquinas: autos, computadoras, aviones, robots crecientemente sofisticados suplantando sus sentidos y su inteligencia, lo enajenan de cualquier aspiración de albedrío. *Aletheia* pierde

terreno, *Lethé* avanza. Al dejar de hacer las cosas por sí mismo deja de pensar por sí mismo. Haber cedido su autonomía a nombre del confort lo convierte en un ser de desesperanza, sin destino ni tiempo e incapaz de distinguir vida de muerte, lo despoja de discernimiento siquiera para encarar su angustia. Sólo el placer inmediato importa y nada importa lo que no causa placer llano y directo; la vida se degrada en pornografía. El *Dasein* yecto en la artificialidad es un ser pornográfico. Para remontar el desastre, en mucho, finalmente habremos de confluir con la propuesta de Convivencialidad que formula Iván Illich, “que ofrece al hombre la posibilidad de ejercer la acción más autónoma y más creativa, con ayuda de las herramientas menos controlables por otros. La productividad se conjuga en términos de tener, la convivencialidad en términos de ser” (Illich, 2011: 395)

El saldo moral de la postmodernidad y su hipertrofia tecnológica no tiene remedio contundente, quizá la cura aún es posible. Lo cierto es que sólo disponemos de orientaciones no de soluciones y son las mismas de las que la humanidad ha dispuesto desde el nacimiento de su cultura: moderación y en todo caso administrar los impulsos a la desmesura imposible de extirpar. Haremos un recorrido por los caminos que la reflexión contemporánea ofrece para intentar una reconstrucción de las relaciones entre el hombre y la Naturaleza.

## 6.2. El principio de responsabilidad

Frente a la desolación que provoca el desastre del mundo físico, en las últimas décadas han aparecido obras y movimientos que ponen en marcha propuestas de ética en relación con la naturaleza. Economía ecológica, Ecosocialismo, Ecosofía, Decrecimiento, son algunas de ellas. De entre esas propuestas es pertinente referirnos una vez más al aporte fundacional de Hans Jonas, quien pone el acento en la vulnerabilidad actual de la Naturaleza como producto de la intervención tecnológica y propone una ética de la prudencia fundada en el principio de responsabilidad del hombre cuyo enunciado central hace eco del imperativo categórico. En una de sus formulaciones, la máxima de Kant reza: “Obra de tal manera que tu conducta pueda ser una ley universal” con base en la cual Jonas

postula: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la tierra” o bien, dicho en negativo “Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida” o de manera más llana “No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la tierra” (Jonas, 2004: 40) La idea fundamental de Jonas es “que la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza, o que la amenaza ha quedado indisolublemente asociada a la promesa” (Jonas, 2004: 15)

La responsabilidad de la que nos habla Jonas tiene como condición indispensable asumir que es necesaria la existencia de la humanidad en un mundo habitable. El primer imperativo “que haya una humanidad” (Jonas, 2004: 88) aparece como una exigencia frente al nihilismo dominante a partir del Siglo XX a raíz de la decepción moral que produjo el fracaso de la Ilustración. Regresar al anhelo, posibilidad y necesidad de que exista una humanidad auténtica y un mundo digno es el imperativo fundamental que Jonas nos exige. Hacer explícitas esas aspiraciones significa que son condiciones que o no existen o están en peligro de perderse. La causa de esa situación se encuentra en la cultura y en particular en el “artefacto ciudad”, un fenómeno por completo nuevo, un acontecimiento que interviene el mundo y lo trastoca radicalmente. De ahí que “la profanación de la Naturaleza y la civilización de suyo van juntas” (Jonas, 2004: 26). La responsabilidad del hombre sobre la Naturaleza encuentra su condición de posibilidad con la alteración que la cultura produce en su potencial *epimeleia*, el cuidado de sí mismo. No hay *epimeleia* humana sin *epimeleia* de la naturaleza.

El significado de la frase *Heuristik der Furcht*, (heurística del miedo o del temor), es empleada por Jonas como sustento y punto de partida de la ética ambiental que nos propone. Es el temor a enfrentar la fatal destrucción de la Naturaleza, el miedo a las consecuencias del daño irreversible provocado, lo que crea las circunstancias que conducen a las personas a asumir el principio de responsabilidad.

La ética convencional parte del supuesto de que el bien es inmutable y la condición humana fija, por lo que el juicio sobre el ser humano permanece sin cambio a través del tiempo y las culturas. Para Jonas esas premisas ya no son válidas en virtud de los efectos trastocadores de la tecnología. (Jonas, 2004: 23). Nuevos actores, fines, propósitos, responsabilidades y conductas entran en escena. Aparecen dos factores que nunca antes habían estado presentes en el alcance de la ética. Primero, que la ética se había ocupado únicamente del hombre, en tanto que la Naturaleza fue siempre objeto de su inteligencia, no de su compasión. Segundo, que la ética se había referido al mero presente suponiendo que el horizonte moral sólo alcanzaba a los contemporáneos.

La entrada en peligro de la naturaleza a efecto de la alteración tecnológica de sus principios regeneradores, desplaza el objetivo de la ética, de las conductas individuales a la responsabilidad colectiva. Se pasa de la preponderancia axiológica en el comportamiento individual a la necesidad de erigir políticas públicas que rijan el comportamiento social para evitar la quiebra ecológica total.

El imperativo kantiano se refiere al presente y al sujeto, el de la responsabilidad remite al futuro y a la medida colectiva. Kant refiere al individuo, Jonas apela al comportamiento social. El cristianismo y el materialismo histórico también habían ofrecido éticas para el futuro. Su desprecio por el presente conlleva el desprecio por los medios en pro de los fines, es decir, los actos del presente tradicionalmente regidos por la axiología convencional, en pro de lograr objetivos morales futuros. Jonas propone una ética del futuro pero con base en la asunción de responsabilidades por parte de la generación presente. En la utopía o en el Reino de los Cielos el futuro es inédito e ideal, en la ética de la responsabilidad el estado del futuro se carga a la cuenta de los contemporáneos, quienes tenemos el “deber de controlar nuestro poder, consiguientemente, de limitar nuestro bienestar, en bien de la humanidad futura” (Jonas, 1987: 39, citado por Küng, 2006: 82).

Pasamos de imperativos hipotéticos, es decir que pueden ser posibles, al imperativo categórico absoluto, invariable y de aplicación universal, al principio de

responsabilidad que pretende universalidad agregando la asunción colectiva de un propósito moral que trasciende la propia generación.

La fenomenología de Jonas vuelve a colocar al hombre en el centro de su indagación ontológica y al hacerlo se confronta a la par con marxistas y heideggerianos, propone sin tapujos una ética que, centrada en el hombre, supera el humanismo metafísico hasta entonces prisionero de la *téchne* y postula que un deber ontológico impele al hombre a la responsabilidad por la Naturaleza más allá de la ilusión utópica que sigue confiando en la diada técnica-voluntad que sostiene al proyecto del materialismo histórico.

La ética orientada al futuro no es una ética del cómo obrar, del cómo debiera ser la conducta del hombre sino que es metafísica del deber pero del deber del ser. (Jonas, 2004: 89). Jonas considera, en un matiz que lo distingue de Kant sin contradecirlo, la posibilidad de una metafísica racional, siempre y cuando esa racionalidad no se encarcele en la ciencia positiva, (Jonas, 2004: 91), y se desprenda de su anclaje antropocéntrico. Piensa en una razón no circunscrita al fenómeno sino ocupándose del *noumeno* que para Kant no podía ser objeto de la razón en tanto no es medible y comprobable y en consecuencia no es susceptible de experimentación. El deber del ser es así asunto de una razón que se vale de recursos distintos a la razón sin abandonarla.

La razón aislada en su pureza podría ser para Jonas un prejuicio asociado al antropocentrismo y a su expresión apocalíptica, la técnica. (*idem*). En consecuencia se pregunta qué debe ser el hombre no qué es el hombre. No se pregunta por el papel del hombre en la historia ni lo subsume en la pregunta por el ser. Concluye, al contrario de Panikkar, en la primacía del ser sobre la nada lo cual no significa que deba negarse la confrontación de la vida y la muerte sino únicamente que el ser tiene el deber de ser. Aún el sacrificio de la vida a favor de otro o el suicidio por honor se ofrenda en pro del ser. La pregunta, ¿es valioso ser? La responde afirmativamente Jonas (2004: 95), recuperando el camino del conocimiento (que para Heidegger es metafísico) y del valor como valoración que es distinto de virtud. (*idem*).

En el ser hay inercia de ser, su imperativo es seguir siendo ser, lo valioso –lo que vale, el bien- es lo que contribuye a lograr su propósito. Atribuir valor a lo que es, poder valorizar, define la superioridad del ser sobre la nada que carece de atributos y no es “valorable”. Si la nada no tiene atributos ni valor no puede ser ni tiene entonces deber ser. (*idem*). Pero estos “deber ser” y “valor” asociados al ser, excluidos de la nada no son morales, se trata de una deontología metafísica.

¿Cómo es el estatus ontológico y epistemológico del valor?, se pregunta Jonas, y se aplica a encontrarle un sentido al ser que trasciende la fe religiosa del racionalismo kantiano y de la ontología radical que subsume al hombre en el ser, su ontología es epistémica. (Jonas, 2004: 96) y su tarea ganar terreno al nihilismo en el que incluye la ontología del *Dasein*.

En contraste con las derivaciones psicoanalíticas que asocian deseo a placer –sexual los freudianos-, para Jonas, el deseo es voluntad de ser en tanto que querer (desear es elegir que algo sea) preserva al ser, pues todo desear es siempre desear el ser. Anular el deseo es desear la nada, otorgarle primacía al camino budhista.

A Jonas le interesa teorizar sobre el valor porque considera que de ahí se desprende “un deber objetivo y, con él una vinculante obligación a preservar el ser, una responsabilidad para con el ser”. (Jonas, 2004: 97). Deber y valor se deslindan por completo de su connotación moral para asumir un estatus ontológico.

Estamos interesados en el concepto de naturaleza en razón de la doctrina de los fines, no del concepto de fin en razón de la doctrina de la naturaleza. Lo que pretendemos –a la postre en razón de la ética- es extender la sede ontológica del fin desde lo que se manifiesta en la cúspide del sujeto hasta lo que se halla oculto en la amplitud del ser, sin recurrir luego a lo oculto para la explicación de lo que contiene. (Jonas, 2004: 130)

Jonas concluirá en que la ética de la responsabilidad es consustancial al hombre y que la naturaleza, al margen del sujeto y su mente, tiene voluntad, fines,

deberes y valores encaminados a su preservación. Es una voluntad que careciendo de conciencia se ejerce como capacidad de discriminación a partir de percibir opciones y seleccionarlas aún cuando no pueda, como el hombre, construirlas. Y es un perseguir los fines que prescinde de determinación pero que se orienta a metas. (Jonas, 2004: 136).

Al haberse desplazado de la voluntad a la primacía de las cosas, de lo ente, tal como lo hace Heidegger en *Ser y tiempo*, Jonas podrá postular que

...el *ser*, conocido en su plenitud o en una de sus manifestaciones particulares, encontrándose con una capacidad de visión que no esté estrechada por el egoísmo o enturbiada por el embotamiento, el *ser* sí puede generar respeto; y *afectando así a nuestro sentimiento* puede venir en auxilio de la ley moral, carente de fuerza en caso contrario, que ordena dar satisfacción con nuestro propio ser a la inmanente *exigencia* de lo ente. (Jonas, 2004:160).

Hay una condición de facticidad en la responsabilidad del hombre para con la Naturaleza, sólo él es responsable en tanto que puede elegir su conducta, no es a priori un ser moral o inmoral pero puede serlo por elección, es decir que es responsable porque puede ser irresponsable. Desde ese *factum* el hombre no puede renunciar al imperativo de preservar la existencia humana.

Existencia de la humanidad significa sencillamente: que vivan hombres. El siguiente mandamiento es que vivan bien. El nudo *factum* óntico de que haya humanidad en general se convierte en mandamiento ontológico para los que no han sido preguntados antes sobre ello: el mandamiento de que debe seguir habiendo humanidad. (Jonas, 2004: 174)

A partir de estas consideraciones, en la ética de la responsabilidad se asume que su fundamento ontológico nos impele a todos los seres humanos a hacernos cargo de la suerte de la Naturaleza independientemente de cuál sea la condición social, cultural, religiosa o identitaria que en particular nos caracterice, es decir que esa responsabilidad nos resulta irrenunciable.

Fundamentación del consenso para la ética universal



Karl-Otto Apel y Hans Jonas persiguen lo mismo por caminos distintos: una ética universal. Apel sigue el camino de la razón práctica, Jonas el de la ontología epistémica. Ambos parten de avizorar la amenaza de una catástrofe planetaria, Apel se refiere a una devastación nuclear, Jonas al desastre ambiental. Ambos parten del imperativo categórico, uno para enfrentar la violencia militar y a la guerra entre potencias, el otro a los modos de producir, consumir y desechar, a la economía moderna. Karl-Otto remite a la responsabilidad del poder, Hans a las consecuencias de los actos de las personas en la sociedad civil. Los dos regresan a Kant y lo prolongan, uno recuperando el elogio de la razón y sus recursos para nutrir el diálogo entre los hombres y el acuerdo o consenso, el otro para apelar a los principios. Ambos desembocan en éticas de la responsabilidad, Apel con una fundamentación racional de filiación marxista, Jonas ontológica en rebeldía heideggeriana. Si ambos suscriben el imperativo categórico kantiano, uno lo extiende al consenso, el otro lo proyecta a las generaciones futuras.

Ya sabemos que un atributo exclusivo de la razón es dar cuenta de sí misma, actúa y retroactúa sobre sí misma, es recursiva. La razón se razona. Digamos, con cierta licencia retórica, que el error es del sujeto, el pasmo del *Dasein*. El sujeto es racional, el *Dasein* existencial. Si el sujeto se equivoca, y se equivoca constantemente, vuelve sobre sus fundamentos y los reconstruye con base en el atributo autoregenerativo de la razón que es terca, empeñada, obsesiva, capaz de rehabilitarse. El propio Kant se percata de la capacidad de la razón para pensar su propio proceder. (Apel, 2007: 12). Sin embargo, el equívoco está en la naturaleza de la razón. Más que del acierto la razón vive del error, es su presa y su alimento. El error se esconde, se disfraza, se enquistaba en su contrario. Es cierto, al final el sujeto lo descubre y lo supera... y otros nuevos aparecen. No es sólo que la verdad acogida en las manos de la razón se escurra entre los dedos, es que es interminable, inconmensurable. La función del error es impedir que la razón desfallezca, es la adrenalina del pensamiento, el acicate que lo mantiene alerta y lo conduce una y otra vez a la acción. De ahí que el destino del hombre es equivocarse y que en el error radique la quiddidad de la razón

Apel va a retomar el rigor de la razón para conciliarla con la acción moral. Considera que las consecuencias militares y ecológicas de la tecnociencia son un desafío para la razón práctica. Asumiendo ese desafío, pretende dar un paso más en la línea trazada por Kant, al resolver el problema de la objetividad como intersubjetividad a la que entiende como el consenso del que participa una colectividad. Para ello recurre a la *fundamentación ética última* que es un principio que no puede cuestionarse mediante argumentos porque es condición de la propia argumentación: lo que está supuesto en la argumentación es innegable. No se puede sostener que es imposible ponerse de acuerdo mediante argumentos porque esa imposibilidad tendría que demostrarse por medio de argumentos y ello contiene el supuesto “ya siempre” de que el acuerdo a través de argumentos es posible. (Apel llama al enunciado heideggeriano “ya siempre” el perfecto *a priori*).

Desde el imperativo categórico kantiano de que busquemos hacer lo que pueda sostenerse con validez universal Apel agrega que hagamos aquello que pudiera tener consenso universal con lo que ofrece un complemento crítico a la demanda hecha por Jonas de preservar sin daño el presente para su persistencia futura. Apel se propone conciliar las nociones weberianas de “ética de la convicción” y “ética de la responsabilidad” aún cuando Weber las consideraba incompatibles. Se preocupa, entonces, no sólo de fundamentar principios universales sino de la fundamentación de su aplicabilidad. El ideal sería universalidad del principio y universalidad de su aplicabilidad.

La ética del discurso, a la que se remite Apel, asume “que una fundamentación racional y “fuerte” de la ética es realmente posible... y puede al mismo tiempo responder al desafío externo mostrando una línea de acción razonable”. (Apel, 2007: 17). En el punto de llegada, como lo dice Maliandi, “Apel muestra que la razón y la moral se implican mutuamente”. (Apel, 2007: 20). lo muestra en nuestros tiempos como Kant lo estableció en su siglo.

A partir del problema de la *fundamentación última*, consistente en que los argumentos no pueden fundamentar por sí mismos la verdad de sus premisas (Apel, 2007: 24) y de considerar los *principios inmediatamente evidentes*, es decir

aquellos que no son susceptibles de demostración ni la necesitan, argumenta Apel la necesidad de una Ética universal basada en la construcción del consenso por medio de la razón.

“existen presupuestos trascendentales de la razón que nadie que quiera argumentar puede poner entre paréntesis, puesto que ellos no tienen el carácter de presupuestos metafísicos, sino de indeneables presupuestos de la argumentación... esos presupuestos tienen una función necesaria en la fundamentación de una Ética universal, a saber: en cuanto complemento para una selección inductiva de valores comunes dentro del discurso práctico que busca el consenso sobre la Ética universal. (Apel, 2007: 174).

La importancia de la propuesta de Apel, en el contexto de nuestra investigación, radica en que abre un camino para retomar, a través del consenso y la ética universal, las aspiraciones de justicia contenidas en “El principio esperanza” postulado por Ernst Bloch y que Jonas cuestiona a fondo por conservar la idea de que la Naturaleza es una fuente inagotable de recursos para satisfacer las necesidades humanas no importa cuales fueren sus dimensiones.

#### Puntos controversiales

##### Primero

¿Qué podrá servirnos de guía? El propio peligro que prevemos, dice Jonas, respecto a la construcción de una nueva ética. ¿Pero quiénes prevemos? Ese quiénes es clave para los hombres que vivimos fuera del primer mundo. Si en la mayor parte de la humanidad predomina lo inhumano sobre lo humano, con todo y su cantidad de asuntos elementales ligados a la sobrevivencia, ¿cómo podría la mayoría, miles de millones de individuos en condiciones de extrema pobreza y lastimada moral, compartir esa frase: “el propio peligro que tememos”, si antes que concebir ese peligro está envuelta en la lucha por satisfacer sus elementales requerimientos de sobrevivencia? Ese “peligro que tememos” lo teme sólo la pequeñísima humanidad refinada y satisfecha o al menos educada para percibir ese peligro. El peligro que los satisfechos temen es la cruel vida real que viven los

necesitados. ¿Cómo formular un plural que incluya a poderosos y a desprovistos, a opresores y oprimidos, a pobres y ricos, a educados y a ignorantes?

Los insatisfechos lo están en la sociedad posmoderna, lo están frente a la oferta desmesurada e inaccesible de consumo. Nunca alcanzarán a satisfacer su hambre de consumo pero siempre estarán aptos, predispuestos y dispuestos a consumir. El resultado es la frustración material y la miseria moral: quieren ser lo que no son y no podrán ser. Por falsa que sea la salida que ofrece la utopía marxista, la apuesta –ilusoria y todo- por la satisfacción de las “necesidades” y la fe en un mundo de justicia e igualdad, el principio esperanza de Bloch moverá a las masas de “pobres” y frustrados antes que el principio de responsabilidad de Jonas. Tanto peor es el volcamiento a la opción marxista de la revolución socialista cuanto que la “necesidad” se ha convertido en ambición de consumo. Ni la utopía revolucionaria puede satisfacer a los insatisfechos ni estos se contentan con su oferta ni en lo material ni en lo espiritual. Y no obstante los insatisfechos asumirán la bandera revolucionaria no porque quieran cambiar la vida y transformar la realidad sino por la aspiración de que de esa manera entrarán al reino del consumo desmedido. El principio de responsabilidad se llega a asumir por convicción no porque exista una identidad estructural entre los afectados por la quiebra humana de la Naturaleza y la propuesta de vida modesta que de ese principio se desprende. Nada compulsa tampoco al responsable a asumirla, salvo la disertación ontológica que de cualquier modo le es ajena.

Pese a que nada parecido al “papel histórico del proletariado” se presenta en la heurística del miedo, la quiebra del mundo es material, moral y universal, es un vórtice, un remolino, un tornado al que nada escapa: naturaleza y sociedad; ricos y pobres; cristianos, musulmanes, budhistas, etcétera; economías empresariales o campesinas; capitalismo o socialismo; valor de uso y valor de cambio; cínicos y místicos; ladrones y honrados; buenos y malos.

Segundo

El problema del que trata –ha tratado, es decir al que se ha referido o ha intentado referirse- la ética es el de la convivencia entre los hombres, para ello ha establecido -ha tratado de establecer- normas de conducta que introduzcan tolerancia mutua. Con el predominio del hombre sobre la Naturaleza como resultado del éxito de la tecnología, la ética, a partir de la segunda mitad del Siglo XX agrega a la propia Naturaleza como objeto de su propia finalidad. La ética ahora se ocupa –quiere ocuparse- de regular mediante normas las relaciones entre los hombres, como antaño, pero también de las que éstos establecen con la Naturaleza. La ética es hija del poder y del triunfo del hombre y nace cuando el hombre desplaza la orientación de su inteligencia –compuesta de razón y afectividad, de cálculo e intuición- de la búsqueda del dominio a la autolimitación. No se auto limita el que aún permanece insatisfecho, el a nada ni a nadie domina. ¿Cómo pensar una ética a partir de hombres que no han triunfado? Es decir, ¿qué ética es posible desde el conquistado, el colonizado, el sometido o, en su versión moderna, el pobre, el proletario o, en su expresión posmoderna el miserable en situación de pobreza extrema que sin embargo es obeso a causa de la ingesta de comida asesina? ¿Qué ética puede surgir a partir de quien ha llegado a estar desprovisto de bienes materiales, de quien carece de limitaciones morales de carácter religioso o laico, que no tiene amor patrio, ni pertenencia a fratria alguna que no sea el clan mafioso,

### Tercero

El pobre de la modernidad tenía para su consuelo la religión o la confianza en la revolución y, por su parte, las clases dominantes confiaban en que la razón, la ciencia, la tecnología y el mercado a partir de una explotación creciente y sin límite de una naturaleza que a su vez parecía ilimitada, habría de sustentar condiciones de bienestar para la humanidad toda. Idéntica confianza en el progreso tecnológico pero expresada en términos de “desarrollo de las fuerzas productivas” fue compartida por la planificación económica de la burocracia al frente de la Unión Soviética. En la posmodernidad, a la quiebra de la religión y sus fundamentos siguió el fracaso de la razón y, por una parte, el desmoronamiento

de la idealización del mercado con la implosión de la economía basada en la especulación financiera extrema, y por otra, la caída estrepitosa de la Unión Soviética.

#### Cuarto

El hombre como especie fracasa, su destino es el fracaso pero es el fracaso del éxito. Apenas la poesía escapa a ese destino porque no busca el triunfo, porque se renueva en cada poeta y se reinventa en cada poema. Toda poesía es religare, su búsqueda o la nostalgia por su ausencia. El sentido poético debiera entenderse como constituyente inexcusable de un proyecto de Ética.

#### Quinto

Como remedio para superar la animalización a que el Capitalismo empuja al proletariado, esa vieja clase del Siglo XX hoy a punto de extinguirse o en desuso, Marx proponía la revolución. Frente a las carencias del pobre, el Cristianismo ofrecía la vida paradisiaca en el más allá. La apuesta por la tecnología promete –y no cumple- a todos la realización de sus deseos aquí y ahora. ¿Cuál es la salida? Parte de ella, quizá lo fundamental, es aceptar el fracaso, aceptar que el hombre es un ser para el fracaso porque ha creído en su voluntad para construir soluciones utópicas con pretensión de permanencia. No existe éxito permanente porque nada permanece, todo es cambio constante. El hombre aspira a lo perfecto sempiterno cuando su naturaleza es la imperfección. Aceptemos la sociedad imperfecta aunque sólo sea porque la perfección sería insoportable... y aburrida. Confucio lo aceptaba en un orden moral: ¿Por qué quieren la igualdad si es gracias a que somos distintos –desiguales- que la vida tiene alicientes?

### 6.3. *Frónesis*, de la axiología a la ética del otro comienzo

La palabra ἦθος, con eta o e larga, (Boff, 2001: 26) transliterada al español como *ethos*, de la que derivó ética, tenía en la antigüedad significados diversos: aplicada a lo humano se refería a la morada o al lugar habitual que alguien ocupa,

su habitación, su residencia, y aun su patria. En cuanto a los animales quería decir establo, cuadra o guarida. Pero *ethos*, con épsilon o e corta (Boff, 2001: 27) se refería también al comportamiento. Respecto a los astros es el lugar por donde salen o aparecen, el modo como se muestran. Y en referencia a los seres humanos expresa el carácter o temperamento, la manera de ser, comportarse, pensar o sentir de las personas o de los pueblos. (Pabón, 2001).

Para Aristóteles la *episteme* del *Éthos* es la política entendida como el arte o la ciencia de vivir juntos. Con el tiempo la rica polisemia del viejo término *ethos*, transformado en ética se ha deslavado y sobresimplificado hasta convertirse en la disciplina que se ocupa del bien. Kant y sus contemporáneos en vez de ética usaban la palabra costumbre, de ahí el título de *Metafísica de las Costumbres*. Y los campesinos mexicanos, coincidiendo en esto con el filósofo de Königsberg, todavía dicen “es el costumbre” para explicar por qué proceden de tal o cual forma y muchos pueblos indígenas se rigen por “usos y costumbres” lo cual equivale a decir que lo hacen por su propia ética antes que por la ley de la nación.

Para los griegos el bien, la belleza y la razón si no comparten identidad tienden intrínsecamente a coincidir con tal fuerza que sus manifestaciones son inseparables: lo bello es bueno y razonable. “*Techne, episteme* y *praxis* parecen tender al bien” dice Aristóteles. (Aristóteles, 2003: 9)

Más que Aristóteles, sus seguidores consagran la idea de la Ética como tratado o manual de virtudes, valores y buenas costumbres que relega a menor importancia el *ethos* como modo de ser, de habitar, de convivir. (Cfr. Santiesteban, 2009a: 58) La Iglesia católica lleva esa interpretación al extremo de asociar el placer con el mal, pone la condena de la concupiscencia en el fundamento de su juicio y entra en la vorágine del pecado, la culpa y la expiación. Se establecen el bien y el mal como entidades autónomas separadas del hombre cuando los griegos, Aristóteles el principal, se ocuparon del proceder humano, de sus virtudes y falencias, de las razones que explican su conducta desde sus determinaciones humanas. La cuestión en la antigüedad griega no es tanto la de una teoría del bien como de la reflexión sobre si el hombre en la sociedad es o no capaz de proceder

con rectitud, es decir de orientar su conducta por la búsqueda del honor. A diferencia de lo que ocurre en el Cristianismo la intervención de los dioses olímpicos siempre fue moralmente arbitraria. Del destino de los hombres se ocupaba el Oráculo cuyos veredictos nada tenían que ver con la bondad o la maldad. El *ethos* griego remite no a lo moral sino a la dimensión de la tragedia, mientras que el *ethos* cristiano se basa en la asunción del bien como virtud moral y en el amor como ágape desexuado establecidos por un dios rígido que reprime el eros y asocia el bien con castidad.

La sobresimplificación de la ética reduce ésta a la disyuntiva de separarla en compendio de valores y virtudes por un lado y en mera ontología abstracta. Pero en orden a la vida en común, los hombres no pueden renunciar ni a la virtud ni al pensar ontológico. Una clasificación bien fundamentada distingue entre la ética aristotélica que pone el énfasis en la búsqueda de la felicidad entendida como el bien vivir, de la ética kantiana dominada por su célebre imperativo categórico. (Trías, 2000: 49)

En la lectura que de Heidegger hace Santiesteban (2009a) parece abrirse una disyuntiva respecto a la Ética: el camino de la *téchne*, asociable al énfasis de Kant o el de *frónesis* más apegado a Aristóteles.

Aristóteles funda el dualismo o hilomorfismo con base en la consideración de que las esencias o sustancias tienen una doble realidad consistente en la materia y la forma y en que entre ambas hay siempre una relación de causalidad, es decir que toda materia y toda forma son o causa o efecto. Las dicotomías materia-forma y causa-efecto se extienden a la disyunción alma cuerpo y a la de bien y mal.

Para Aristóteles el propósito del hombre es la felicidad considerada el supremo bien y *Frónesis* es el saber práctico que permite reflexionar sobre cómo, en cada momento orientarnos hacia su alcance. “El reflexionar concierne a cosas que nos salen al paso a menudo, que son inciertas, y en las que permanece



indeterminado cómo se debe actuar” (Aristóteles, citado por Santiesteban, 2009: 105)

El conocimiento político está por encima de otros conocimientos o ciencias y la política misma es el bien humano por antonomasia, ya que respecto al bien, dice Aristóteles, aún cuando no cambie por referirlo a una persona o a una colectividad “es mucho mayor y más perfecta la gestión de la salvaguarda del bien de la ciudad, siendo cosa deseable hacer el bien a uno solo pero mucho más bella y más divina procurarlo para el pueblo y las ciudades” (Aristóteles, 2003: 11.) Nótese que prodigar el bien colectivo es un proceder bello, perfecto y divino, A esa gestión de lo común, de la *polis*, los griegos la llamaron Política y a ese procurar el bien común, lo estimaron el bien más excelso.

Destaquemos pues, que para Aristóteles la ciencia que se ocupa de la Ética es la Política lo que recuerda que desde la polisemia que *ethos* transmite, en materia de Ética-Política tan importante o más que el comportamiento es la convivencia. La *Ética Nicomaquea* además de un tratado sobre la virtud, es una presentación sistemática del arte de edificar la morada que habitamos juntos. (Aristóteles, 2003: 10). El fin de la ética es el propio hombre en su ser individual y en su ser social de ahí que ésta se ocupe no del conocer sino del actuar, “el fin de la ciencia política no es el conocimiento sino la acción”. (Aristóteles, 2003: 11). ¿Cómo se cumple esa acción de alcanzar el bien y la felicidad de todos y de uno? Hay tres caminos, a) el bien asimilado al placer, es decir a la vida voluptuosa, b) la felicidad por la contención y la vida contemplativa y c) la vida política, que es la felicidad como honor. (Aristóteles, 2003: 13)

En los dos caminos que se refieren al hombre como individuo la disyuntiva se presenta en relación a la manera de considerar el placer. Para Epicuro (341-270 a.C.) la felicidad consiste en el disfrute de los placeres en tanto que para Zenón de Citio (334-260 a. C.) es preciso controlarlos para ser feliz. Por su parte, lo que Aristóteles condena no es el placer en sí mismo sino el placer ligado al mal. El placer asociado al bien es permitido. La relación entre bien y placer es la piedra de toque para comprender lo que es moralmente aceptable. La razón (y la belleza)

se asocia naturalmente al bien en la lógica aristotélica. La relación entre lo malo y lo no razonable se percibe con menos dificultad si tenemos en cuenta que el bien supremo está referido a la convivencia, a la política como arte o ciencia del convivir. Pero si desplazamos la discusión, de lo político, es decir de lo que se refiere a la vida en comunidad, al plano de lo individual y seguimos centrando la definición del bien en el juicio racional, éste se degrada en moral y ésta declina en censura. La posición que vincula el placer del individuo con el bien desata el peligro del desgarramiento del tejido social. El bien como placer individual se desdobla en dos evoluciones. El artista o poeta que reivindica las pasiones, como hiciera el hedonismo, el fourierismo y el surrealismo, y el supremo egoísta que descubre que puede estar (él solo) bien en el mal, camino que va del hedonismo a Sade. En Aristóteles está implícito el recurso de censura, la represión en contra del ejercicio individual del placer. Platón citado por Aristóteles dice “El hombre honesto y que vive para el bien se sujeta a la razón pero al malo que va tras el placer hay que castigarlo como a una bestia de carga”. (Aristóteles, 2003: .232). Desde la moral aristotélica el miedo al castigo privará cada vez más sobre el autocontrol en la conducta de los hombres.

El cristianismo toma la crítica del placer ya presente en Platón (428-347 a.C.), Aristóteles (384-322 a. C.) y en Zenón de Citio (334-260 a. C.) y la radicaliza como pecado. La concupiscencia, placer carnal, se identifica con el mal y el sexo se vuelve demoníaco, pecaminoso y malo. Para reprimirlo se promueve la virtud entendida como abstinencia de placer carnal. Se produce la reducción de la Ética a repertorio de valores individuales y pasa a segundo plano la convivencia.

El cuestionamiento de la ética como repertorio de valores, es decir aquella que a la postre conduce a la sobresimplificación moralizante, comienza con Sade prosigue con Nietzsche y está presente de modo implícito en la obra de Heidegger. En lo que sigue nos ocuparemos de este último autor pero antes conviene tener presente que tanto de Aristóteles como de Heidegger se desprende que no hay forma ni tendría sentido normar la eticidad viva ni en lo óntico ni en lo ontológico.

## La Ética del otro comienzo

A la crítica heideggeriana de la metafísica se le ha reclamado el olvido de la vida práctica y la falta de referencias a la cuestión de la Ética. “Lo que se le ha objetado a Heidegger es que su consagración al ser ha derivado en un olvido del hombre y de la ética”. (Santiesteban, 2009 a: 14) Santiesteban se pregunta respecto a la obra de Heidegger si todavía puede hablarse de ética cuando este filósofo, distanciándose de la metafísica parece estar más cerca de la poesía o de la religión. (Santiesteban, 2009 a: 15) De Gadamer proviene la identificación de los argumentos que dan cuenta del porqué del rechazo heideggeriano a la ética. (Santiesteban, 2009 a: 32.) Primero porque la ética como la lógica y la física se constituyen en disciplinas científicas que se alejan del “pensar original” y se circunscriben a los límites ónticos de sus métodos que derivan en el extravío de la filosofía. Los presocráticos pensaron sin las prisiones epistémicas de las disciplinas aristotélicas de las que forma parte la ética. En segundo término se encuentra la falsa separación de teoría y praxis, de origen cartesiano, en la que se considera al hombre un sujeto que primero piensa, elabora teorías, y después actúa. Heidegger rechaza que primero se haga teoría y posteriormente se añada la dimensión ético práctica de manera artificial. La ética aristotélica supone desde dicha separación que el hombre por su voluntad y así escindido puede lograr la felicidad y supone así mismo que la esencia del hombre radica en la preponderancia de la razón en tanto que él se propone repensar el ser del hombre desde la inseparabilidad de teoría y praxis en la que se fundaría una ética del cuidado o de la responsabilidad como la llamó Jonas. El tercer argumento de Gadamer para explicar la negativa de Heidegger a escribir una ética radica en el nihilismo destructivo al que ha llevado la expansión de la tecnología a partir del siglo XX. La crisis ambiental planetaria es la crisis del hombre metafísico y su ética de la escisión.

Para liberar a la ética del lastre metafísico que la reduce a la sobresimplificación moralista hay que recuperar del sentido originario del término *ethos* (fuente de la palabra ética) la relevancia de la convivencia versus los valores

y principios. Heidegger vuelve al *ethos* de Heráclito y deja la ética, ocupada de los hábitos morales, dentro de los linderos de la metafísica y desde tal retorno abre el camino ontológico puesto que su interés es un nuevo destino del ser. La técnica y el nihilismo definen la ética metafísica en tanto que una ontología postmetafísica mostrará el *ethos* en la convivencia y en relación al ser. Cabe asumir que una “ética ontológica” preguntaría por el estar juntos en una morada común. Un juntos que implica, por cierto, tanto al hombre como a todo lo que no lo es incluyendo a la morada misma. ¿Cómo debería vivir el hombre? Es la pregunta por el *ethos*. (Santiesteban, 2009 a: 27.)

Al contrario de lo sostenido en el pensamiento de La Ilustración, el hombre y la verdad no se pueden definir sólo o primordialmente desde el *logos*. Así mismo, a diferencia del racionalismo contemporáneo, la verdad o *alétheia*, para Aristóteles y sus maestros cobra múltiples formas además de la *episteme* o ciencia. *Téchne* (técnica y arte), *sophia* o sabiduría, *noûs* o intuición y *phronesis* o prudencia manifiestan también la verdad, si bien ésta clase de verdad está más allá de silogismos y demostraciones matemáticas que son lo propio de la *episteme*: “la ciencia es un hábito demostrativo” (Aristóteles, 2003: 124.) Dice Aristóteles “Primero establezcamos que son cinco las virtudes por las cuales, afirmando o negando, el alma alcanza la verdad (*alétheia*): arte, ciencia, prudencia, sabiduría, intuición; en cambio, por la conjetura y la opinión es posible equivocarse”. (Aristóteles, 2003: 123)

La verdad científica, basada en la lógica y la razón, una vez demostrada “no puede ser de otra manera” en tanto que las expresiones de la verdad que no son científicas escapan a esa determinación. Una parte de eso que “puede ser de otra manera” se ubica en el dominio del hacer y la otra en el producir. La prudencia pertenece al ámbito del hacer y la *téchne* al de producir, y la diferencia entre ambas consiste en que la primera es electiva refiriéndose al sí mismo del sujeto que la emprende, en tanto que la segunda es una acción dirigida a lo que es distinto del que ejecuta la acción. “El objeto de la reflexión de la “*téchne*” reside fuera del que reflexiona. En cambio, el objeto de reflexión de la *Phronesis* y el que

reflexiona, son idénticos”. (Santiesteban, 2009 a: 53) Un abismo separa *Frónesis* de *téchne*. En la *téchne* el error perfecciona en *fronesis* extravía. El método científico, basado en la experimentación, es característico de la *techne* mientras que experimentar es imposible en *Frónesis*: si la prudencia errara la existencia sucumbiría. La prudencia es la verdad que no puede separarse de la acción, la prudencia está orientada a la práctica. El objeto de la prudencia es el hombre mismo en contraste con la *téchne* que es el uso de la verdad orientada a lo externo del hombre. En la prudencia y en la técnica la verdad tiene que ser comprensión. En la primera para elegir el bien vivir cuyo primer alcance es sobrevivir. En la segunda para la *poiesis* o creación, es decir la adecuación del medio para la satisfacción de las necesidades humanas. La verdad de la *techne* es *poiética* y procede por iteración, intentos sucesivos o aproximación, lo cual supone que el error le es intrínseco. La prudencia no es perfectible, es o no es. El prudente sobrevive, el imprudente sucumbe. La imprudencia es incorregible, el error no le está permitido. (Cfr. Santiesteban, 2009 a: 54)

Si la ética no es asunto de la ciencia, si lo es de la verdad. La ética es verdadera o no lo es pero su carácter de verdad no se define por la lógica científica sino por la prudencia. Pero, ¿cuál es la verdad prudente? Esa verdad es o inefable (Wittgenstein) o indefinible (Moore). El fin de la prudencia, aquello de lo que se ocupa, es la propia existencia humana por eso si es inefable e indefinible también es infalible puesto que fallar sería sucumbir.

De los Estoicos a San Agustín se desplegó el trató a las virtudes como objeto de la voluntad y la razón o juicio no como prudencia (hace falta referenciar o corregir). La verdad en *Fronesis* no es epistémica, constatable por experimentación, no es fenoménica pero tampoco pertenece al orden del *noumeno*, lo pensable por intuición. La verdad prudente es *alétheia*, develación, descubrimiento, comprensión por desocultamiento, desolvido. Es una verdad simple, no requiere de concepto, como el color. (Moore, 1964). Comprendemos la razón prudente sin necesidad de la razón o el logos. La comprendemos como quien sabe del viento sin saber su nombre.

La verdad de la prudencia es inestable. Entre el bien y la verdad la identidad es pasajera, siempre puede ser de otra manera. Entre la verdad y la *téchne* el maridaje es natural, monótono, rutinario, aún cuando la verdad de la *téchne* pueda también ser de otra manera. El bien se comprende sin necesidad de conceptos, la verdad de la *téchne* requiere de enunciados lógicos y la lógica aunque varíe sus caminos no admite variaciones en sus conclusiones y si llega a errar tiene el recurso de intentarlo de nuevo. El argumento pretende ser verdadero de ahí que pueda equivocarse. La prudencia no depende de la lógica aunque la emplee. Ibridar a la razón con la prudencia es el imposible sentido de la utopía política o ética, de ahí que no pueda ocurrir. La utopía no es un lugar, es un faro. No es sólo que no esté en ninguna parte, es que no es un lugar es una orientación que ante la proximidad se esfuma. Ahora, ante el peligro de la catástrofe se nos muestra que el destino humano es la reunión de la prudencia con la razón. Es la razón prudente la que puede humanizar al hombre, participarlo de la humildad que lo constituye y lo conforma. Miguel Hernández lo sabía: *me llamo barro aunque Miguel me llame / barro es mi condición y mi destino*<sup>66</sup>. El barro es tierra, humus, como el humano que es también humilde humus.

Los valores universales (si es que existen) no son el objeto de la Ética, son una referencia, un utensilio. El campesino que utiliza una coa se vale de ese instrumento para sembrar. Después espera a que la semilla fructifique. Esperar el fruto en el tiempo es serenidad. Las coas son diferentes como los valores. Defender una u otra es inútil. Cada campesino a su manera tiene la mejor coa, aquella que le sirve para llegar a la serenidad del fruto cosechado. No existen valores superiores, con cualquier propuesta axiológica, el ser humano, cualquier ser humano, puede alcanzar la serenidad. La serenidad es el bien habitar el hombre su morada. La serenidad es una tarea personal de cada ser humano, la ética del otro comienzo tiene como intención, una intención, la convivencia prudente.

---

<sup>66</sup> Miguel Hernández (1910-1942) *El rayo que no cesa* <http://mhernandez.narod.ru/elrayo.htm>

La prudencia, virtud ética por excelencia, se refiere a la elección moral. Si la prudencia despeja la comprensión de lo que aparta del bien y el bien es inefable e indefinible, entonces, los valores, que son definiciones conceptuales o epistémicas, no son el bien. La prudencia es el encuentro con el bien. Pero el encuentro entre el prudente y el bien comprendido es inestable porque el bien no es demostrable, no es objeto de conocimiento científico. El bien es la verdad prudente que nada tiene que ver con la verdad de la ciencia ni cabe en un enunciado matemático. El bien es lo referido a lo intrínseco del ser humano que siempre puede ser distinto de ahí que nunca ocurra una elección perpetua. El número es idéntico. Ante la pregunta cuánto suman dos más dos se responde siempre y en cualquier circunstancia: cuatro. No hay opción, no hay elección. La verdad matemática «es» la *alétheia* prudente «puede ser», hay inveteradamente que elegir. La prudencia o *frónesis* despeja la opacidad que le impide al hombre comprender el bien. (Cfr.Santiesteban, 2009 a: 53).

Las religiones burocráticas.

La corrupción de la religión son sus iglesias, la burocracia que medra con la fe. Las iglesias –tanto como las empresas- necesitan de valores, de ética, es decir de reglas que sus súbditos –feligreses o empleados- se obliguen a cumplir porque sin reglas las personas son ingobernables, insometibles. El deber ser de las religiones es imprescindible para los obispos, santos y curas para poder someter a sus feligreses. La iglesia es siempre una traición a la fe del hombre humilde. Sólo en la sinceridad vive la humildad. Toda iglesia se remite a un cuerpo axiológico, a un sistema de valores, a una ética que se viste de rituales. Se sustituye sucesivamente a Dios por la iglesia, a la iglesia por sus “príncipes” a éstos por los sacerdotes y los rituales que encriptan en códigos la fe. Una religión superior –una ética superior- sería la que prescindiera de iglesia, sus oficiadores y sus sustitutos y renuncie a juzgar. La ética de la prudencia no sólo no necesita de iglesias sino que son su obstáculo más rotundo. La prudencia es religación, no religión, es el bien convivir los unos con los otros en la Naturaleza.

Con los partidos políticos y las empresas, muy claramente con las grandes corporaciones, ocurre exactamente lo mismo. De hecho en el horizonte de la ética metafísica, esas organizaciones no son más que metáforas modernas de la iglesia en la era de la generalización de la democracia.

A partir de las consideraciones anteriores, ¿tiene sentido plantearse una ética universal, queda alguna pertinencia para el bien y los valores?

#### 6.4. La Ética de la religación

Toda ética remite al problema de la conducta humana sea que se refiera al Sujeto, al *Dasein*, al otro, a una comunidad o a una generación. La ética de la religación vuelve al sujeto, lo muestra en su anclaje biológico y lo proyecta fuera de su individualidad al *nosotros*. El Sujeto se expande en una expresión trinitaria y holográfica progresivamente incluyente: individuo, sociedad, especie que se articula recursivamente. A diferencia del sujeto cartesiano el de la religación no se reduce a su voluntad ni a la razón de su conciencia, las contiene y complementa con otras facultades que encuentran sentido en tanto coexisten en la Naturaleza y en la sociedad. El Sujeto que piensa Morin es egocéntrico y está dotado de autonomía para tomar decisiones y al mismo tiempo es solidario en tanto se reconoce parte de un *nosotros*. Su condición holográfica lo dota como individuo de los atributos del todo que aquí corresponden a la cultura en tanto que ser social y a la biología en tanto que especie: fenon, genos y Oikos, distinguibles e integrados constituyen al Sujeto y lo facultan para decidir, para construir y seleccionar un comportamiento, es decir asumir o desechar una conducta moral.

Ser sujeto es autoafirmarse situándose en el centro del propio mundo, cosa que expresa literalmente la noción de egocentrismo... Cada cual vive para sí y para el otro de forma dialógica, es decir a la vez en forma complementaria y antagonista, ser sujeto es conjugar el egoísmo y el altruismo. (Morin, 2006: 22-23).

La religación ética contiene tanto razón como fe y se refiere a impulsos de fraternidad para con el prójimo, la comunidad o la especie, según Morín, y a la



vida y la Naturaleza agregamos desde la perspectiva de una ética de la prudencia en tanto que “es preciso que volvamos a encontrar la Naturaleza para volver a encontrar nuestra naturaleza” (Morin, 1997a: 421).

El capitalismo globalizado y la creciente laicización individualiza la ética y la arrincona en la vida privada en detrimento de los impulsos altruistas. La ética cae en el dominio de los “valores” asociados a la idolatría del mercado y al éxito personal pero al mismo tiempo abre condiciones para construir una ética universal por cuanto homogeneiza las relaciones sociales y la cultura generalizando la adopción de similares o equivalentes valores y principios. (Abre así en negativo, y por la vía de la simplificación una puerta a la eticidad planetaria) En contrapartida se presenta una crisis moral universal que privilegia el consumo y el dispendio porque los requiere como motor de su economía en tanto que desprecia y margina la cooperación y la modestia. La responsabilidad social entra en declive y la solidaridad se torna disfuncional. (Morin, 1997a: 29)

Morin, en la línea de Aristóteles y Kant propone una ética a partir del sujeto, autoética la llama, enfatizando la centralidad egótica que él toma como premisa. A diferencia del primero no se interesa en la virtud y en contraste con el segundo no la circunscribe a la razón ni se preocupa por encontrar como ambos identidad entre razón y moral sino que se aboca a sondear en los fundamentos biológicos de la conducta humana y en encontrar cómo estimular la responsabilidad moral del sujeto desde sus facultades holográficas hacia un *nosotros* cada vez más incluyente.

La autoética evita referirse a valores y principios abstractos y toma distancia de las axiologías convencionales para situarse en la superación de la dicotomía que polariza bien y mal. Asume una deontología práctica ubicada en la circunstancia de la civilización planetaria contemporánea aún dominada por la economía financiera especulativa del capitalismo global. Para Morin, la cuestión ética se refiere en primera instancia a la responsabilidad de cada individuo y se expresa en el imperativo de reconocer y afrontar el problema central de la propia barbarie interior. (Morin, 1997a: 101). Para ello, propone asumir prácticas y actitudes que

considera conformantes de la ética *de sí y para sí* que es también y necesariamente ética de la comprensión y de la cordialidad. En la autoética se incluye:

1. La ética de sí a sí que comporta:
  - autoexamen
  - autocrítica
  - honor
  - tolerancia
  - práctica de la recursión ética
  - lucha contra la moralina
  - resistencia al talión y a sacrificar al prójimo
  - hacerse cargo responsable
2. Una ética de la comprensión, asumiéndola
  - con la consciencia de la complejidad y las derivas humanas
  - con la apertura a la magnanimidad y el perdón
3. Una ética de la cordialidad, cortesía y civilidad;
4. Una ética de la amistad.

El ejercicio de la autoética conduce de suyo, para Morin, a la ética para el prójimo.

Las fuerzas que religan y diabolizan que se expresan en la conducta humana provienen del cosmos. “las estrellas viven de un fuego que las hace vivir y a la vez las devora; su vida es una agonía radiante” (Morin, 2006: 38). Son fuerzas que conviven y se complementan en reglas que rigen desde las estrellas hasta la ética.

Si para Jonas sólo el que tiene responsabilidad puede ser irresponsable, Morin se preocupa por cultivar en el sujeto personal, desde su singularidad egótica la responsabilidad altruista, su *epimeleia* es del *nosotros*, un *nosotros* que aspira a abarcar a la humanidad. El sustrato biológico del yo moriniano, su pertenencia a una especie, su participación de la vida, hace que la ética del *nosotros* sea un impulso de religación que incluye a la Naturaleza implicándola y conteniéndola sin necesidad de explicitar su protección como programa. La ética de la religación es

una ética de la humanidad que supone a la Naturaleza y su cuidado y asume que su capacidad de regeneración es autónoma y no está supeditada al hombre aunque éste pueda dañarla en sumo grado, tal y como, en efecto ha ocurrido. Ese daño es un sojuzgamiento que comienza con la apropiación humana de la energía a través del dominio del fuego. “Todo progreso en la manipulación de la energía corresponde, por lo demás, a una regresión de ser y de existencia: el caballo de vapor expulsa al caballo de estiércol”. (Morin, 2006: 315). Sojuzgar y resistirse al sojuzgamiento son impulsos de todo lo vivo y son expresión de las fuerzas que religan y diabolizan. Por sus dimensiones planetarias actuales pero desde su origen, el sojuzgamiento del hombre a la Naturaleza revierte su efecto de degradación sobre la humanidad.

#### Fundamentos de la ética de la religación

El imperativo de la religación es primordial, básico y mandatorio de las conductas para con el prójimo, la comunidad, la sociedad y la humanidad así como con la Naturaleza. Se expresa en el axioma de Robert Antelme «no suprimir a nadie de la humanidad» (Morin, 2006: 114-115)

Principio de incertidumbre en la relación intención acción. Se presenta un hiato entre la intención y la acción. La decisión de actuar bien, de por sí sujeta a la incertidumbre puede o no llevar a una buena acción. “Existe una relación a la vez complementaria y antagónica cuando se consideran juntas la intención y el resultado de la acción moral” (Morin, 2006: 46). Complementaria puesto que la intención sólo cobra sentido cuando se transforma en acción y antagónica porque la buena intención no necesariamente se traducirá en buena acción.

Ecología de la acción. Más allá del dominio de la voluntad personal de quien la emprende, toda acción escapa a su control y propósitos y se entrega a un derrotero independiente de sus intenciones conforme interactúa con el medio en el que pretende influir y se despliegan las inevitables interrelaciones y recursividades. El juego de las interretroacciones entre la acción y el medio en el

que interviene conlleva el riesgo del fracaso, el desvío respecto a su propósito y aún la emergencia de un resultado contrario al esperado. (Morin, 2006: 47).

Primer principio de la ecología de la acción: “los efectos de la acción dependen no sólo de las intenciones del actor, sino también de las condiciones propias del medio en el que tiene lugar” (Morin, 2006: 47)

Segundo principio de la ecología de la acción: el resultado de una acción es impredecible a largo plazo. (Morin, 2006: 51). Por ejemplo, el estado que fundó Lenin a nombre de la justicia y la libertad se convirtió en una de las más crueles experiencias de represión, tortura y atropello de los derechos humanos.

La decisión ética relevante es la que enfrenta el conflicto entre dos deberes igualmente legítimos entre los cuales es preciso elegir sólo uno. Resulta de esas situaciones, que son frecuentes una aporía ética irresoluble con la cual tenemos que convivir. La condición trinitaria del sujeto es fuente de esta conflictividad.

Tenemos un deber egocéntrico que nos resulta necesario para vivir, en el que cada uno es para sí mismo centro de referencia y preferencia. Tenemos un deber genocéntrico, en el que son los nuestros, genitores, progenitura, familia, clan, los que constituyen el centro de referencia y de preferencia. Tenemos un deber sociocéntrico en el que nuestra sociedad se impone como centro de referencia y preferencia. (Morin, 2006: 55)

La reducción simplificante de la ética da lugar a la moralina que se presenta como indignación o reducción. La moralina de indignación descalifica a priori al prójimo y a menudo esconde cólera y odio, la de reducción lo reduce a lo que tiene de más bajo, a los errores que ha cometido por lo cual lo condena para siempre. (Morin, 2006: 61)

“La ética compleja concibe que el bien pueda contener un mal, el mal un bien, lo justo lo injusto, lo injusto lo justo”. (Morin, 2006: 64). Frente a la incertidumbre irreductible la opción la ofrece Pascal: trabajar por el bien pensar que para Morin significa pensar en la complejidad.

El principio de consciencia, es decir intelectual, esclarece el principio de consciencia moral. Como Pascal decía: la ética debe movilizar la inteligencia.

Para Morin, el «*mal pensar*», es el que:

- Parcela y tabica los conocimientos
- Tiende a ignorar los contextos
- Oscurece la complejidad
- No ve más que la unidad o la diversidad, pero no la unidad de la diversidad y la diversidad de la unidad
- No ve más que lo inmediato, olvida el pasado, no ve más que un futuro a corto plazo
- Ignora la relación recursiva pasado/presente/futuro
- Pierde lo esencial por lo urgente y olvida la urgencia de lo esencial
- Privilegia lo cuantificable y elimina lo que el cálculo ignora (la vida, la emoción, la pasión, la desgracia, la felicidad)
- Extiende la lógica determinista y mecanicista de la máquina artificial a la vida social
- Elimina lo que escapa a una racionalidad cerrada
- Rechaza ambigüedades y contradicciones como errores de pensamiento
- Es ciega para con el sujeto individual y la consciencia, lo que atrofia el conocimiento e ignora la moral
- Obedece al paradigma de simplificación que impone el principio de disyunción o/y el principio de reducción para conocer e impide concebir los vínculos de un conocimiento con su contexto y con el conjunto del que forma parte

Mientras que el «*trabajar por el bien pensar*»

- Religa
- Destabica los conocimientos
- Abandona el punto de vista mutilado que es el de las disciplinas separadas y busca un conocimiento polidisciplinar o transdisciplinar,

- Comporta un método para tratar las complejidades
- Obedece a un principio que prescribe a la vez distinguir y religar
- Reconoce la multiplicidad en la unidad, la unidad en la multiplicidad
- Supera el reduccionismo y el holismo uniendo partes todo en bucle recursivo
- Reconoce los contextos y los complejos y permite, por tanto inscribir la acción moral en la ecología de la acción
- Inscribe el presente en la relación circular pasado→presente→futuro
- No olvida la urgencia de lo esencial
- Integra el cálculo y la cuantificación entre sus medios de conocimiento
- Concibe una racionalidad abierta
- Reconoce y afronta incertidumbres y contradicciones
- Concibe la dialógica que integra y supera la lógica clásica
- Concibe la autonomía, el individuo, la noción de sujeto, la consciencia humana
- Efectúa sus diagnósticos teniendo en cuenta el contexto y la relación local-global
- Se esfuerza por concebir las solidaridades entre los elementos de un todo, y por ello tiende a suscitar una conciencia de solidaridad. Igualmente, **su concepción del sujeto la hace capaz de suscitar una conciencia de responsabilidad; incita a volver a las fuentes de la ética y a regenerarla**
- Reconoce las potencialidades de ceguera o de ilusión de la mente humana, lo que lo conduce a luchar contra las deformaciones de la memoria, los olvidos selectivos, la *self-deception*, la autojustificación, la autoceguera. (Morin, 2006: 68-70)

La ética de la religación renuncia a una moral estática, preestablecida y fija que remita a cualesquiera “Tablas de la Ley”. Se esfuerza en el bien pensar pero asume una actitud de alerta ante la inevitabilidad del error y la tendencia a que las acciones modifiquen el sentido deseado. Se abre a pensar las consecuencias emergentes e imprevistas de las acciones que pueden resultar contrarias a su propósito. No evade enfrentarse al error, trata de comprenderlo.

Retorna a la comprensión originaria de la ética que la sitúa en el plano de lo que “puede ser de otro modo”, es decir a la asunción del riesgo implícito en las decisiones morales respecto a sus consecuencias. Las decisiones y conductas que hacen al comportamiento moral ocurren en la incertidumbre de su resultado. La verdad respecto a una misma disyuntiva ética se puede alcanzar de múltiples maneras y la repetición de un buen proceder en otro contexto, o incluso en el mismo, no es garantía de que el obrar se mantenga en el bien. Si nadie se baña dos veces en el mismo río es porque cambia de continuo tanto el río como quien se baña. Y porque el observador o su ausencia y lo que se encuentra aguas arriba y aguas abajo también cambian. Toda decisión moral es entonces, compleja por definición y siempre responsabilidad personal ética. La incertidumbre connatural a la ética obliga a apostar por una opción y a asumir una estrategia que de suyo serán siempre inéditas y originales (Morin, 2006: 63). Es el proceder frónesis de inexcusable pensar propio.

Si tanto puede estarse bien en el bien como bien en el mal, las fronteras entre una y otra conducta se diluyen. En el fondo, las designaciones *bien* y *mal* remiten a momentos y preponderancias pasajeros imposibles de fijar a perpetuidad y de sostenerse como tales al replicarse. No parece existir holograma del bien ni del mal.

Morin nos ofrece una ética para nuestro tiempo descentrada de valores y sin despreciarlos. Regresa al camino de la persona; la batalla por la ética es en primer lugar una lucha en contra de los impulsos de crueldad y diabolismo que nos habitan tanto como las tendencias religantes. Portamos sin que lo sean mal y bien en nuestras entrañas.

Es, sin embargo necesario tomar en cuenta que la condición posmoderna ha llevado a la autonomización y a la privatización de la ética

Se deriva de la ética compleja desechar la virtud que idealiza el bien como entidad y lo asume puro, fijo, inmutable y de igual manera procede respecto al mal en contraste con las éticas convencionales de origen judeo cristiano que los

mitifica en entidades y hábitats estables: el diablo y el infierno, los ángeles y el paraíso.

La de Jonas es una ética epistémico–ontológica, la de Morin epistémico–compleja, una es lógico formal, la otra dialógica, la ontología de la primera encuentra el deber en el ser y la segunda se remite a la identidad holográfica del cosmos y el hombre y privilegia la nada sobre el ser aunque los admita sucesorios como el Yin Yang.

El *episteme* complejo de la religación ética asume el conocimiento y la razón abiertos a la hibridación afectiva. De ahí que confluya con la ética de la discusión y el consenso propuesta por Habermas (Morin, 2006: 82) en la que éste se alcanza como resultado de dosis crecientes de razón introducidas en el diálogo de una comunidad sin menoscabo de apelar a la pasión y al amor religantes para complementarla. Es fenoménica, nouménica, experimentable y experiencial. Reconoce que está en la sociedad y en la Naturaleza y toma compromisos, toma partido precaviéndose contra el purismo moral. Propone que es posible tender un puente dialógico entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción (cfr., Morin, 2006: 94) es decir entre el principio de responsabilidad centrado en que los contemporáneos se hagan cargo del futuro mesurándose para preservar la Naturaleza, y el principio esperanza que confía en la construcción de un futuro de justicia a lograr por medio de la autoética y la solidaridad. En donde futuro se entiende como “condensación objetiva de lo que está por venir”, un “órgano metódico para lo nuevo” (Bloch, 1990). La conjunción de la responsabilidad y la esperanza es el encuentro entre la realidad y la utopía, reconocer los dos impulsos nos equilibra, encontrar las tareas y conductas para alcanzarlas introduce dignidad, sostenerlas es muestra de prudencia.

La autoética es simultáneamente socioética y ética planetaria que nos impele a asumir el destino común que une a la persona humana, a la especie *homo sapiens*, a la cultura, a la Naturaleza en la vida del planeta, nuestra Tierra Patria. La suma de nuestras identidades (planetaria y locales) de la que somos constructores y resultado nos conforma en una sociedad universal que se acepta,



reconoce y comprende en sus particularidades y sus generalidades, en sus pulsiones que religan y diabolizan. La ética planetaria es un proceso naciente que se construye mediante la toma de conciencia de

- La identidad humana común y de la comunidad de destino
- La devastación de la condición humana por la mutua incompreensión
- La finitud y límites del hombre en el cosmos y del propio cosmos
- Del vínculo consustancial de la humanidad y la biosfera
- Que la suerte del planeta la define tanto el hombre como la Naturaleza
- La responsabilidad solidaria con nuestros descendientes
- En la Tierra-Patria compartimos origen y destino, salvación y perdición (Morin, 2006: 182)

#### 6.5. Ética universal

Es propio de la ética el conflicto, más aún, su tendencia es la aporía. Es inútil postular normas universales, no hay nada tal como leyes morales inmutables al modo de la ciencia. En ello coinciden, según Küng, diversos filósofos como Alastair MacIntyre, Richard Rorty, Michel Foucault y Rudiger Bubner. A pesar de ello, Apel piensa que podemos aspirar a orientaciones susceptibles de someterse al mayor consenso en determinada coyuntura que den por resultado una ética obligante basada en la razón. En tanto que Küng considera que la viabilidad de una ética mundial se basa en el reconocimiento de principios morales en los que todas las religiones coinciden y con base en los cuales es posible sustentar un acuerdo ecuménico incluyente de todas ellas. Comencemos con el enfoque de la ética ecuménica

Si estamos convencidos de que la ética es necesaria no podemos desechar las religiones, aunque sea indispensable criticarlas, porque estas expresan la experiencia de la humanidad acumulada en busca de la convivencia, la coexistencia tolerante y la superioridad moral.

Ya no podemos buscar soluciones morales fijas en el Cielo o en el Tao, y tampoco deducirlas de la Biblia o de cualquier otro libro sagrado. Esto no significa negar la fundamentación trascendente de los preceptos de la Biblia, del Corán, de la Torá o de los escritos induistas y budistas. (Küng, 2006: 69)

Confiado en que una ética universal es posible, Küng propone “reglas de prioridad y seguridad” de aplicación en las condiciones actuales de interconexión global que no son más que un orden de prelación frente a disyuntivas tradicionales o comunes en la sociedad hipertecnologizada. Por ejemplo evitar una técnica que aunque pueda hacer un bien produzca males mayores; anteponer el bien social y ecológico a una innovación tecnológica; privilegiar el bien común sobre el individual; atender primero una necesidad humana urgente antes que la autorealización de una persona o grupo; dar prioridad al ecosistema frente al sociosistema; ocuparse con antelación de lo irreversible que de lo reversible, *it est*, intervenir los genes del hombre [lo reversible] puede salvar vidas pero sus efectos en la descendencia serían impredecibles e irreversibles. (Küng, 2006: 72) En realidad las “reglas” de Küng, quien las toma del catedrático de la Universidad de Tübingen Dietmar Mieth, son meras referencias cuya aplicación será variable y no unívoca de acuerdo a las circunstancias y a los actores que intervengan en la decisión. Es decir que ni son reglas ni mucho menos universales aun cuando sean útiles y necesarias para tomar decisiones sobre asuntos específicos de la práctica concreta.

Retomando la pregunta de Jonas ¿Por qué ha de existir una humanidad, por qué ha de respetarse la herencia genética, y por qué ha de haber vida en general? Küng vuelve sobre la cuestión fundamental de la pregunta ¿por qué hacer el bien? en términos de cómo las cosas ocurren en nuestro tiempo.

¿Por qué debería un malhechor –si no corre personalmente riesgo- abstenerse de asesinar a sus rehenes, o un dictador no reprimir a su pueblo, un grupo financiero no explotar a su país, una nación no emprender una guerra, un bloque de poder, en caso extremo, no irrumpir con misiles contra la otra mitad de la humanidad, si todo ello supone un urgente interés y no existe una autoridad trascendente incondicionalmente válida para todos? ¿Por qué comportarse todos de un modo

distinto? ¿Hasta qué punto basta una «llamada a la razón», con cuya ayuda puede demostrarse igualmente una cosa que su contraria? (Küng, 2006: 74)

Si la “reglas” ejemplificadas anteriormente se limitan a mera orientación condicional el enunciado recién expuesto presenta lo que pudiéramos llamar la pregunta por la ética universal en la posmodernidad. Cuando Sade postula que se puede estar bien en el mal, la contundencia imperativa de Kant se ve seriamente cuestionada. Con Lacan diremos que los infortunios de la virtud en los que el Marqués se explaya -explícitos en su *Filosofía de la alcoba*- lejos de abatir la ética categórica, la complementa. Un camino a la comprensión compleja del problema de la ética se abre con esta apreciación y un reto para encontrar un principio incondicionado que obligue por igual a todos los hombres. Con Nietzsche las tenues fronteras entre el bien y el mal se borran por completo para colocar a la humanidad en los tiempos postmodernos más allá del bien y del mal. Complementado, cuestionado o derruido, el imperativo categórico no es más suficiente para cubrir la conducta de todos los hombres sin exclusión alguna porque queda entredicho la identidad entre la razón y la moral tanto como la del hombre con el bien. ¿Por qué debo desear el bien para todos los hombres? Es una pregunta que ya no se puede resolver desde la racionalidad de la ética convencional. Tal parece que el malhechor, el dictador, el grupo financiero, el político razonan desde el mal para cometer sus crímenes y no hay principio moral, ni particular ni mucho menos universal, capaz de detener su impulso de barbarie. Temen al castigo material y mundano no a su conciencia civil ni al remordimiento religioso. Es la coacción de una fuerza exterior aquello que los limita no la libre asunción de una responsabilidad moral. Küng sostiene que sólo las religiones ofrecen un incondicional absoluto al ser humano si no desde su autonomía si desde la “superior” teonomía de Dios que puede dotarlo de una fuerza moral propia basada en la fe, más profundamente autónoma que la simple voluntad interior. La ética religiosa tiene en la posmodernidad una nueva oportunidad una vez que se derriba el mito de la pseudoreligión de la razón basada en la idealización de la ciencia, el progreso y la tecnología (*cfr.* Küng, 2006: 76) El problema sin embargo subsiste puesto que la fe religiosa sólo obliga a quien la

profesa no a quien permanece fuera de ella. Un avance lo constituye la conjunción ecuménica, la identificación de principios comunes que aspiran a alcanzar validez universal y por tanto ser asumibles, asimismo por no creyentes. La ética ecuménica cuestiona en principio el fracaso del capitalismo como del comunismo, asume la democracia sin avalar los efectos nefastos de la sociedad industrial vinculada a la economía especulativa y agrega la comunión con la Naturaleza en la que el budismo hace énfasis.

Las grandes religiones presentan una perspectiva que se distingue de la filosofía en que se orientan sin ambages al bien; asumen máximas de humanidad elemental (no matar, no mentir, no robar, no cometer actos deshonestos, honrar a los padres y amar a los hijos); se sitúan en una vía media entre el libertinaje y el legalismo; asumen una regla de oro predicada por Confucio: lo que no deseas para ti no lo hagas a los demás hombres y por el Judaísmo: no hagas a los otros lo que no quieres que te hagan a ti (Küng, 2006: 81) La ética imperativa de Kant persigue lo mismo por otro medio: el de la razón práctica mucho más expuesta a su negación puesto que es susceptible de ser refutada con argumentos lógicos cosa que no ocurre con las religiones puesto que la fe asumida es irrefutable. En el fondo tanto la ética ecuménica como la racional topan ambas con lo indeterminable de la decisión humana dada la libertad de elección que caracteriza al sujeto, (por albedrío o determinación circunstancial). El comportamiento humano para consigo y los demás y para con su entorno natural, simbólico o moral es impredecible porque coexisten en su interior impulsos de religación y de diabolización. No obstante, las religiones vinculadas en una ética ecuménica contribuyen con el encuentro de máximas mundiales que son un verdadero basamento moral construido a lo largo de milenios. La declaración de la Conferencia Mundial de las Religiones a favor de la Paz celebrada en Kioto en 1970, asume que están de acuerdo en:

- La convicción de la fundamental unidad de la familia humana, la unidad y dignidad de todos los hombres.
- El sentimiento de la inviolabilidad del individuo y de su conciencia.

- El sentimiento del valor de la comunidad humana.
- La persuasión de que poder no equivale a derecho, que el poder humano ni se basta a sí mismo ni es absoluto.
- La fe en que el amor, la compasión, el altruismo y la fuerza del Espíritu y de la verdad interior son, en última instancia muy superiores al odio, la enemistad y el egoísmo.
- El sentimiento de la obligación de estar de parte de los pobres y oprimidos y en contra de los ricos y opresores.
- La esperanza de que al fin vencerá la buena voluntad. (Küng, 2006: 85)

En complemento a las máximas ecuménicas, desde la tradición cristiana, Küng identifica exigencias posmodernas de las cuales destacamos la referente a la relación con la Naturaleza en la que se establece que la productividad tiene que acompañarse de solidaridad con el medio ambiente.

- Superación de la división entre el hombre y el resto de la creación.
- Superación del imperio del hombre sobre la Naturaleza.
- Superación de un estilo de vida y unas formas de producción que dañan seriamente a la Naturaleza.
- Superación de un individualismo que lesiona la integridad de la creación en favor de intereses particulares. (Küng, 2006: 91)

Estas máximas ecuménicas de pretensión mundial y las exigencias que las complementan, no son a ultranza ni axiológicas ni deontológicas, son esperanza y sentimientos, también expresión de prácticas cumplidas que conforman como anhelo una base moral compartida y compartible por creyentes y no creyentes. Pueden sonar ingenuas o simplificadoras, lo son algunas, pero es el más incluyente acuerdo que hemos podido alcanzar. Nada más, nada menos. No por completo una macroética algo más que una mesoética que por cierto no excluyen ni niegan principios morales particulares de los pueblos y las religiones.

Ética de la comunicación

Si con el encuentro ecuménico de las religiones se abre una opción a la ética universal por el camino de la fe, ¿puede encontrarse un camino para que la razón de nuevo sostenga nuestro *Éthos*?, ¿O bien, entramos, en los tiempos de la posmodernidad globalizada, en la ironía de que la ética es necesaria pero imposible? Todos aceptamos que la ética es necesaria para evitar una conflagración mundial de alcances destructivos para el planeta o para conjurar la catástrofe ecológica total, ambas a consecuencia de la expansión y hegemonía de la tecnociencia. ¿Pero, es imposible de fundamentar la ética en la razón? Aunque Apel recurre a los procedimientos de la argumentación lógica para recuperar la razón a favor de la ética y con ello nos presenta una perspectiva distinta, en efecto, ninguna fundamentación racional de la ética es posible para la ciencia positiva. Aristóteles y Kant -y aun Heidegger, tomando distancia del racionalismo- coinciden en distinguir la verdad epistémica, la que se demuestra, de la verdad en términos de frónesis o prudencia, la que puede ser de otro modo (*vid supra*). Pero sólo Aristóteles y Kant concuerdan en que entre el bien y la razón hay una tendencia a comulgar. Apel no se conforma con que el bien y la razón hubieren tendido a identificarse, digamos a quedarse satisfecho con que el bien es a menudo razonable, busca en cambio, una fundamentación sistemática de la ética en la razón que pueda asumirse en la conflictividad del mundo actual.

En el punto de partida de su planteamiento, que ha elaborado en una colaboración con Habermas no exenta de diferencias, se encuentra un principio de racionalidad: «nadie puede negar que es imposible ponerse de acuerdo mediante argumentos» porque para hacerlo tendría que valerse precisamente de argumentos y ello supone la aceptación de lo que se pretende negar.

Apel propone los procedimientos de la ética de la comunicación o del discurso como una recuperación de la razón a favor del consenso. Si aceptamos que es posible ponernos de acuerdo entonces podemos establecer comunidades de diálogo. La legitimidad de una comunidad de diálogo depende de que estén convocados todos los afectados por los acuerdos y de que se asegure su intervención en la construcción de consenso. Apel se preocupa por incluir en el

diálogo y el consenso a dos actores habían sido excluidos, a) las generaciones futuras y b) los pobres y marginados del tercer mundo.

La posibilidad del acuerdo se sustenta en su facticidad, existe “ya siempre”. Es cierto que el a priori radica en la posibilidad no en que el acuerdo sea indefectible, es una expectativa no una certeza. Aun así, esa sola posibilidad hace viable la aspiración racional a una convivencia humana civilizada más allá de cualquier clase de diferencia, es decir a un *Éthos* conciliado con la razón. No es que el bien se identifique con la razón, es tan sólo que la tendencia a que ello ocurra está presente. La razón vuelve a tener sentido aunque sepamos que es falible. Es la razón la que regresa no la voluntad a ultranza. Razonablemente podemos esperar un mundo mejor, el que seamos capaces de construir pero esa construcción no se logra por capricho. La voluntad llega a lo que está dispuesto.

Con el descubrimiento de este principio se presenta una solución más al solipsismo cartesiano de la conciencia, ligada como en otros casos siempre al otro, sea que se lo llame semejante, prójimo, *Dasein*, *tú*, interlocutor, de cualquier manera es el paso de la subjetividad del sujeto ensimismado a la intersubjetividad. Apel encuentra en esa condición de intersubjetividad, y por consecuencia en la comunicación como necesidad lógicamente fundamentada, la base de un sustrato racional de la ética cuya clave está en el tránsito de la racionalidad del sujeto aislado a la racionalidad del diálogo. La razón está en la comunicación no en la conciencia. La razón no está depositada en el recipiente individual de la conciencia, se construye en el encuentro. De la objetividad participa el sujeto y el otro, además del objeto.

Apel está en contra del solipsismo del sujeto y de la conciencia encerrada en el individuo. Al paradigma cartesiano opone la comunidad de conversación como constructora de consenso, término que contiene razón y verdad. La incorporación del sujeto en la comunidad de diálogo lo hace un sujeto trascendental, todo hombre es ese sujeto de comunicación.

Ahora bien, si la racionalidad del diálogo como posibilidad es un *a priori* universal su expresión en el imperativo de intentar el acuerdo por argumentos prácticos es hipotético. El trabajo consiste en organizar el diálogo práctico. Por ejemplo en hacer que las partes en un conflicto acepten, primero, dialogar y segundo que el diálogo sea sincero, obstáculos que no suelen salvarse apelando a la razón. Los beligerantes lo son porque se niegan a dialogar y frente a su enemigo, con más frecuencia que excepción recurren al engaño y la mentira. La ética de la comunicación, señalemos por nuestra parte, para prosperar, una vez que se ha aceptado la posibilidad del acuerdo por argumentos puede ahorrarse mucho camino con el auxilio de los oficios ecuménicos para incentivar la buena fe de los que aceptan participar en una comunidad de diálogo desde el disenso, la discrepancia, y aun la beligerancia. Y esos son los actores que es necesario incorporar, aquellos precisamente a quienes el diálogo convoca.

No hay ética sin justicia, no hay justicia si no se escucha a todos los involucrados en un conflicto. No hay ética universal si no hay justicia universal. Para Apel, el acuerdo por argumentación es un *a priori* universal cuya utilización práctica, pensamos nosotros, permite crear condiciones para el entendimiento mutuo, la justicia y la equidad tanto con respecto a la humanidad como en cuanto a la relación con la Naturaleza

Si un riesgo de la ética de la responsabilidad consiste en circunscribirse a introducir mesura a la opulencia, la solidaridad se asoma al peligro de reducirse a un narcisismo proyectado al futuro. Si el sacrificio se restringe al del padre por sus hijos, no se comprenderá al otro que es ajeno no sólo por distinto sino porque no participa de la opulencia. La ética del consenso aparece como una vía para conjurar ese tipo de riesgos.

Con la ética discursiva de Apel-Habermas se supera el discurso del progreso en el cual siempre un interlocutor representa lo supuesto superior y otro lo subordinado inferior. Una comunidad ideal de comunicación supone que todos los participantes son iguales y todos los afectados deben ser convocados a dialogar en calidad de pares vertiendo su razón cada uno. El problema lo



constituye el *a priori* moral del diálogo, qué es lo que “ya siempre” partimos de comprender y aceptar. En la relación histórica de los pueblos “colonizados” la subordinación se cuela en el *a priori*. Hay que desactivar el *a priori* previamente a fundar el diálogo. Hay que eliminar malversación inicial y perversidad del diálogo. Demoler primero la dialéctica del amo y del esclavo por la cual el dominado asume como *a priori* la hegemonía ideológica del colonizador.

La de Küng es una ética que alcanza carácter universal por la vía de los sentimientos asumidos en calidad de punto de llegada. Podemos compartir sentimientos cuyo enunciado es la conclusión de la cultura y de la interacción de las culturas al paso del tiempo y en la ocupación de territorios.

Hay una tendencia tanto a la piedad como a la crueldad, ambos comportamientos están a su modo en la Naturaleza, claramente en los mamíferos: la perra que amamanta un cachorro de león es capaz de descuartizar un gato extraño. Piedad y crueldad son sentimientos humanos de origen biológico amoral. Punto por punto la etología humana comporta la dualidad religación-diabolización, razón- demencia, autonomía-heteronomía, solidaridad-egoísmo. Un *a priori* moral tendría que contener la complejidad de estos dualismos. Somos proclives a ambas conductas. Las reacciones concretas tienen un rango muy bajo de predictibilidad.

La ética de Apel es universal desde la consideración de que con argumentos razonados nos podemos poner de acuerdo para convivir, para que los que somos distintos podamos coexistir. Se llega a la universalidad a partir de un *a priori* de racionalidad.

Vamos de la ontología, un atributo trascendental a la cultura, aquello a lo que arribamos desde nuestros atributos ontológicos. Vamos de la filosofía a la antropología.

La argumentación de Apel con apostillas de complejidad y ética ecuménica

- El acuerdo por argumentación es un *a priori*.

- La cultura se soporta en una comunidad de conversación. El diálogo es inherente a la cultura y la cultura es imposible sin comunicación.
- El diálogo es simultáneamente racional y afectivo. Los argumentos comportan razón y subjetividad afectiva, y aún en los argumentos afectivos hay sustrato racional.
- En el diálogo se encuentran los aportes del juego argumental y con ellos es factible alcanzar acuerdos para la construcción del consenso.
- Los acuerdos se pueden o no respetar, son inestables, efímeros, provisionales. La comunidad de discusión, histórica, debe continuar.
- El acuerdo establece un orden de convivencia, un ethos que nace se establece, muere o se renueva.
- Un Éthos planetario no compite ni sustituye cada Éthos local, los implica y los impulsa.

En cuanto a la ética ecuménica

- Desde la diversidad de las culturas arribamos a principios compartidos.
- Aplicando la lógica y la razón identificamos las bases morales en común de la humanidad.
- Desde la fe de cada religión se asumen principios morales tendencialmente universales: consenso de la fe para la convivencia mundial o Éthos Planetario.

Efectos de complejidad

- El *Éthos* basado en la fe y el *Éthos* basado en la razón comportan una Ética Mundial de la Convivencia en la recursividad ethos de la fe → ethos de la razón.

Cerremos este acápite una vez más con el ejercicio problematizador del preguntar. Si el acuerdo por argumentación es un *a priori* para Apel, ¿pueden serlo la piedad y la compaña para Küng, la religión para Morin, la responsabilidad por el ser de Jonas, el cuidado del ser de Heidegger?

## 6.6. La Ética problemática o el arrojo prudencial

Hay que estudiar la atracción, la naturaleza a secas, sin ninguna acepción del deber, el cual varía en cada siglo y en cada región, mientras que la naturaleza de las pasiones ha sido y será invariable en todos los pueblos.

Charle Fourier, *Teoría de los cuatro movimientos*, (1974: 103)

La lectura de Axelos (1972) limpia la mirada, nos impele a pensar, a la reflexión y a la cautela tanto como al arrojo, nos impulsa a concluir por cuenta propia. Todo en ética ha sido dicho. Sabemos que el bien supremo es ilusorio, que la sociedad futura no será muy distinta a la presente, que los hombres somos los mismos y lo seremos igual en el futuro. La perfección social ni llega ni sería bienvenida, no puede serlo una macabra realidad de estatuas. En cuanto a la conducta humana permanecemos idénticos más allá del tiempo, las culturas, la historia, la geografía, las razas, los genes, las edades. Seremos lo que ya somos, lo que vendrá ya está aquí. Siempre hemos querido ser buenos, (lo que sea que eso signifique) y siempre el deseo egoísta nos apresa. Desde la modernidad, cuando irrumpe la ética de la voluntad, queremos ser mejores, y luego de uno y otro intento nos resolvemos en el mismo amasijo de razón y sentimiento. El anhelo de perfeccionamiento moral persiste junto con la repetida suma de bajeza y virtud humanas. Y si cada vez lo peor suele triunfar, permanecen en rescoldo el honor y la nobleza a la espera de un soplo que de nuevo los encienda. Y al cabo ese rescoldo habrá de avivarse. Cada época encuentra el amasijo propio de maldad y bondad con que resuelve el *Éthos* vivo de su tiempo. En el caso de la modernidad, y de manera esquizofrénica en la postmodernidad, el metadiscurso de la tecnología se cuela en cada poro del pensamiento y del comportamiento.

“la ética de la voluntad de poder y de la voluntad de querer que rige al hombre moderno y a la técnica planetaria se manifiesta en todas las ramas del saber y de la ciencia, teórica y prácticamente, a la vez que ciencias y técnicas quieren tomar a su cargo a la ética, constituirla y reglamentarla” (Axelos, 1972: 27)

En nuestro tiempo la ética degeneró en “*management*” y “teoría de la organización” diseñadas para armar y administrar empresas, en donde el valor es el valor de cambio, la axiología una herramienta del mercado, la ganancia el principio deontológico central, la acumulación de capital la fuente de honor *par excellence* y la limosna el máximo horizonte de la solidaridad y el altruismo. Una moral más que se suma a las que provienen de las religiones, las utopías y las revoluciones. Una más y peligrosa porque llega en la época planetaria haciéndose pasar por la encarnación de lo universal. La moral del *management* suplanta religión y revolución, su aberración más peligrosa es cuando se presenta con pretensiones de ética global. Es la ética en la que se consagra el fetichismo de la tecnología, el progreso y el mercado.

Desde su reinención constante y el visitar su origen, la ética no ha dejado de ser problemática, nos hace pensar. Nunca, ninguna ética se ha practicado según sus enunciados, sólo por instantes y por excepción. Ninguna razón que funde una expectativa distinta aparece: “no hay una política radicalmente nueva para los radiantes días venideros”. (Axelos, 1972: 17). En el otro lado de la moneda, no es necesario esperar la llegada de una utopía para explayarnos en la plenitud de la religación y la *poiesis* ya que la ética, su práctica concreta, como dice Axelos “hunde sus raíces en la poesía y el arte” (Axelos, 1972: 18). La ética “teórica” se limita a aspiraciones que pretenden cambiar la conducta humana. Mientras en la práctica irrumpe la vida cotidiana de una moral que sólo cambia de ropaje.

De Platón a Hegel, las éticas fueron producidas por los filósofos para sus contemporáneos, después, Marx, Nietzsche, Freud la posponen al futuro (Axelos, 1972: 24) y ceden la plaza del presente a la impostura de las técnicas de superación personal. La ética desde entonces se ocupa del porvenir apostando a que el futuro tiene que ser superior al presente. Es una ilusión que confunde el objetivo: apunta a la ética no a la tecnología, al síntoma no a la etiología, y no es capaz de comprender su recursividad: el estado tecnológico que produce una moral que reproduce el estado tecnológico.

La técnica produce un contexto social de costumbres, una rutina, una manera de hacer las cosas que determina el comportamiento de la vida cotidiana (de hecho el desarrollo de las fuerzas productivas de las que hablaba Marx, no son sino desarrollo tecnológico). Nos comportamos de acuerdo con la técnica, el estado tecnológico de que disponemos. La ética “es el costumbre”. Nos podemos preguntar si es bueno o malo andar en el Metro, en bicicleta o en auto, o es mejor usar nuestras piernas, o las de otro que nos arrastre en un carro, o valernos de un caballo. O qué es mejor: cultivar de manera personal y familiar la tierra, cosechar y alimentarnos con el producto de nuestro trabajo, o bien, acudir a un supermercado y comprar los alimentos empacados con un sello de marca estampado. Nadie podrá ser condenado o alabado por su manera de desplazarse ni por la forma de obtener sus alimentos. Pero el estilo tecnológico se inserta en el comportamiento moral y este se orienta a reproducir las condiciones que permitan la expansión tecnológica. El fruto redondo, maduro, perfecto, repetido, idéntico, se distingue del fruto silvestre, impredecible y variado. Ambas clases de fruto suponen una determinada condición tecnológica, un estado del alma, un modo autónomo o dependiente de existir y la hegemonía de una ética que le sea funcional. En cada situación se produce un arreglo específico, reglas del juego morales desde y para un horizonte tecnológico.

Al Oráculo que manda “conócete a ti mismo” habría que agregar: “sólo tú puedes conocerte a ti mismo, cuidar de ti”. La antigua *epimeleia heautou* hay que apostillarla con un “cuida de ti por ti mismo”. La tecnología entrega a otros, siempre invisibles, distantes, ajenos el encargo de nuestro ser. ¿Es bueno o malo usar tal cual instrumento? En sí misma la acción no tiene carga moral, si la tiene su repetición cotidiana, su conversión en rutina. Perder la capacidad de hacer las cosas por nosotros mismos es perder la capacidad de conocernos a nosotros mismos. No podemos cuidarnos si no sabemos quiénes somos. O si podemos, no tiene sentido humano, es un cuidado genético, instintivo, biológicamente inercial, es la conducta de un sujeto elemental.

Si el fetichismo de la mercancía y la explotación, es decir, la expropiación del producto del trabajo humano, nos enajena porque cedemos a las cosas, -a su venta y compra- la primacía sobre las personas, el fetichismo de la tecnología nos despoja de nuestra capacidad de hacerlas y ese despojo nulifica nuestra consciencia, la torna inútil porque dejamos de usarla. El fetichismo de la mercancía lo es sucesivamente de la tecnología, del progreso y de la voluntad moral.

La tecnología sencilla del cigüeñal, aún transparente en su hechura, horroriza al campesino porque le impide usar sus brazos para regar. Es un horror moral. Intuye que la tecnología lo condenará a ser menos de lo que es, a corromper sus facultades y condición humana. Aunque lo comprende y le resulta accesible en su operación, renuncia al cigüeñal por convicción y porque prefiere seguir valiéndose por sí mismo. La tecnología sofisticada de la era industrial, con la máquina de vapor como imagen paradigmática, sigue siendo comprensible con todo y la distancia que la separa de la tecnología de mecánica simple tipo cigüeñal. Es comprensible, permanece en el dominio de nuestro entendimiento sensible. Todavía al percibirla la entendemos. La tecnología cibernética es ya inaccesible, tanto como la comprensión de nosotros mismos.

La formación de los niños, lo que llamamos su educación, debiera templar su gusto, su voluntad, su comprensión, y su capacidad de resolver situaciones, imprevistas o no, por sí mismo. Comprenderse a sí mismos, comprender a los demás y comprender a la Naturaleza serían los ejes formativos desde una ética problemática. El fetichismo de la tecnología como mecanismo de reproducción de la moral del *managment* es, sin duda, su primer obstáculo.

Para cuidarte a ti mismo no basta que te conozcas, tienes que ser capaz de comprenderte y nadie comprende si ha cedido la autonomía de su juicio y se encierra en el solipsismo que niega al otro y al nosotros, ofuscado en una inteligencia ciega que no ve el destrozo tecnológico de una Naturaleza que no obstante es regenerable consigo o sin él.

Si el fetichismo de la mercancía es alienación, el fetichismo de la tecnología cibernética es enajenación absoluta. Entiéndase, no nos pierde la tecnología sino su fetichismo, su idealización, el permitir que se opaque su identidad, el olvido de lo que es, la degradación de su *aletheia* que es concomitante a la incomprensión del mundo incluida en esa incomprensión la de nosotros mismos.

Hay éticas utilitarias, como la protestante y la de la empresa, que en el fondo son la misma. Son éticas centradas en la voluntad de riqueza. Poseer, acumular se convierten en el bien. El bien vivir es el vivir en la opulencia, la riqueza como un fin en sí misma no como un medio para ser mejor. Crecen las mercancías decrece el espíritu humano. (Pasa con esta ética como con la revolución en donde la lucha violenta revolucionaria, que se inicia como un fin se transforma en fuente de moral. Uno tiene la impresión que al diferenciar medios de fines estamos condenados a confundirlos.) Es la sobresimplificación económica de la ética. La ética del trabajo es la ética de la propiedad privada y de la compulsión tecnológica. (Axelos, 1972: 34)

Sin olvidar que la ética también concierne al amor y a la muerte (idem, 35). Hay una asociación entre amor → narcisismo → propiedad privada → enajenación. (Axelos, 1972: 35). Tanto como hay una relación entre el amor → la religación → la solidaridad → la poesía → la libertad. Ambas secuencias asociativas son fuente de toda moral y toda ética.

Hablar, pensar, trabajar, luchar, amar, morir, -entregarnos a todo esto sin fanatismo ciego, sin tibia ceguera-, como quien juega. Así dice un mandamiento central de la ética problemática. Recomendándose igualmente que no se olvide que todas estas fuerzas elementales han jugado también con nosotros. (Axelos, 1972: 37)

Esperar un mundo mejor es la aspiración de la ética. Pero ese mundo mejor no es el que va a llegar sino el que alcanzamos a construir, cada uno en nuestra vida, luchando por alcanzarlo. Sabiendo, desde luego, que alcanzarlo es imposible y aceptando que, al final, es mejor que así sea. No hay soluciones “completas” como la revolución, el paraíso, el falansterio. El mundo mejor está hecho de

pequeños logros de corta duración. No hay mundo mejor de una vez y para siempre porque en la Naturaleza, de la que proviene todo lo que somos -y no seremos nada que no se funde en ella- las permanencias son finitas. El mejor mundo es el que hemos sido capaces de mejorar. Lo mejor es la lucha por lo mejor llegue a donde llegue.

El juego está ya jugado: onto-teo-cosmo-histórico-antropológicamente. El tiempo es el niño-juguete ávido y paciente a la vez. El juego ético entre otros, continúa debiendo ser jugado, pero despojándose, en lo posible, de esta espera neurasténica, sicasténica, depresiva, y/o hipomaniaca e histórica de un “mundo mejor. (Axelos, 1972: 39)

¿Cuál es la diferencia entre el idealismo platónico y el materialismo histórico? Platón idealiza, ideas, Marx ideales. Un mundo mejor no está hecho ni de ideas ni de ideales sino de la inseparable conjunción de nuestras acciones y nuestros pensamientos, pensar nos evita idealizar, actuar desde el pensamiento propio nos permite vivir nuestra vida mejor sin perderla en la espera de que un ideal se cumpla. Los ideales son abstracciones que desprecian la vida en la ofuscación de su posibilidad.

Tenemos que pasar de la sociedad del conocimiento que idealiza la tecnología, el mercado y la moral del *management*, a la sociedad de la comprensión y su ética problemática y abierta. Es el tránsito de la sociedad de la habladuría a la sociedad de la elocuencia. Y es el paso de la rigidez de las idealizaciones a la aceptación del carácter efímero de todo arreglo social. “La ética problemática del futuro será aforística, porque los aforismos delimitan los campos de la vida, los campos de la muerte. Y muy problemáticamente ésta ética volverá a caer en la debilidad y la palabrería”. (Axelos, 1972: 47)

La ética convencional, axiológica, se expresa en sentencias morales nosotros aspiramos a una ética de la comprensión a la que acomoda más el aforismo (Axelos) y el oxímoron (Morin). Nos entendemos mejor con Lichtenberg que con Kant, con Heráclito que con Parménides pero tampoco nos caen mal Kant ni Parménides. A la moralina global, monótona, pareja, repetitiva oponemos la



ética planetaria plural, abierta, solidaria... y efímera. Pero bien sabemos, como lo supo Robert Desnos buscando a su amada, que si llegara esa ética no sabríamos abrazarla: “Tanto soñé contigo que mis brazos habituados a cruzarse sobre mi pecho cuando abrazan tu sombra, quizá ya no podrían/adaptarse al contorno de tu cuerpo”.

Si la necesidad puede ser un invento de la economía capitalista (¿hay otra?) el deseo es realidad. Entre la necesidad y su satisfacción media la producción y consumo de mercancías. Entre la realidad y el deseo habita la poesía. El deseo no se satisface con consumo, la necesidad es insaciable porque el progreso y el mercado las requieren renovándose de continuo. Sin necesidades de perpetuo renovadas las demandas languidecen y la oferta no se produce. Sin necesidades insatisfechas, sin demanda ni oferta, toda tecnología industrial pierde sentido. El deseo es singular, cada quien lo satisface a su modo. El deseo no tiene que ver con la abundancia de oferta y su demanda es *sui generis*, original y exomercantil. El deseo es oscuro, fuera de la razón, la necesidad es clara, lógica predecible. La tarea de la ética, no obstante, es encontrar como atender el hambre de los insatisfechos sin caer en la degradación capitalista, socialista o posmoderna de la Naturaleza a sabiendas de que si la necesidad culmina con su atención, el deseo persiste se cumpla o no.

Si bien la vida nunca fue simple ni lo será, otro reino de la libertad es posible: aquel en donde los deseos se manifiestan sin cortapisas y en donde el actuar no esté sojuzgado por ideales. ¿Una utopía? ¡Afortunadamente! Entretanto, la pregunta por el qué hacer vuelve una y otra vez. Axelos responde con el trazo de una línea programática, aplicable a la necesidad y el deseo, que nos invita a entregarnos a “una vida poética activa y meditativa, poder amar y trabajar, soportar y canalizar la agresividad y la violencia inevitables, he aquí un bello programa parcialmente realizable”. (Axelos, 1972: 77).

Cualquier ética futura habrá de contener la desmesura –es decir limitarla y aceptarla- y estimular costumbres de modestia y humildad lo que para algunos implica decrecimiento (Serge Latouche) o contraproduktividad (Ivan Illich). Un

problema básico de esas corrientes es su dificultad para pensarse sin el progreso: que sería de la negación del progreso si el progreso se esfumara. “Todo movimiento en contra permanece unido a lo que combate”. (idem, 86). Una ética del bien vivir tiene que incluir el confort y el lujismo (Fourier, 1974) tanto como la modestia y la humildad.

Marx se imaginó que la tecnología nos haría libres, también Jules Verne, su contemporáneo. “Heráclito había hablado del logos y Marx entrevió la fuerza de la tecnología” (Axelos, 1972: 96). En realidad la tecnología fue no solo la creencia sino el entusiasmo de su siglo. Marx quería liberar a la tecnología de su supeditación al capitalismo. Pensaba, más aún, que la abolición de la explotación del hombre por el hombre traería como consecuencia una nueva racionalidad tecnológica regulada por la sensatez que dominaría un mundo justo. De hecho se puede desprender de sus escritos que Marx (1970) creía en la transformación lógica del carácter opresor de la moral y la tecnología burguesas una vez que adviniese el socialismo.

“Los sueños anarquistas infantiles que quieren todo, destruir todo en seguida y consumir todo en un momento, no llegan en absoluto a repensar el problema del poder técnico y político” (Axelos, 1972: 119)

Controlar el mal en el comportamiento propio, la virtud, evitarlo para los otros, la piedad, mejorar la vida de las personas y de las comunidades han sido los propósitos de la ética. No limitarse a interpretar la realidad sino transformarla quería Marx, cambiar la vida pretendía Rimbaud, juntar en una ambas tareas se propuso Breton. Los tres románticos desplegaron sus vidas en congruencia con sus convicciones. Ninguno llegó a la otra orilla, salvo en sus obras y en el pleno sentido de sus existencias. Al cabo, la vida regresa a sus cauces después de salirse de madre con revoluciones o de modificar su discurrir con reformas. Persistimos en la pretensión de ser mejores con la misma pasión con idéntica razón. Al final aprendemos que llegar es poco probable o infructuoso pero basta caminar, siempre y cuando tengamos la obsesión de llegar.

¿Cambiar los hábitos de una época? ¿A cuál de los simulacros humanos le toca esta tarea? Los nuevos amos de la tierra y el juego en el mundo no escapan a su contrario. Otras formas de tensión entre los minoritarios y los mayoritarios, así como entre los gobernantes y los gobernados, los que deciden y los que reciben las decisiones, los que crean el subdesarrollo y los subdesarrollados, surgirán inevitablemente. (Axelos, 1972: 123).

Para ser legítima, una ética universal tendría que carecer de mandamientos para liberarse de ataduras morales. Lo único posible es un estar de acuerdo en abrirnos al diálogo intentando y deseando la comprensión mutua. Asumir “reglas del juego” y aceptar que puedan cambiar. Pensarlo todo por primera vez desde la memoria con un pensamiento que no memorice pero una memoria que piense, problematice, y sea dialógica.

El primer obstáculo a un proceder ético mundial es la moral provincial cualquiera sea su adscripción: “La moral, sea pagana o cristiana, burguesa o socialista importa poco aquí. Poco importa aquí igualmente que proponga un ideal o construya una utopía”. (Axelos, 1972: 150) Pero todo fundamento de una ética universal se encuentra en esas morales. ¿Qué rescatamos, a qué renunciamos? Hasta dónde llegar en un afán de religación, de conjunción, sin descender a su idealización y sin imponer a la diversidad el rasero uniformante de lo general abstracto?

## 7. Conclusiones y reflexiones desde el ámbito local de Cuernavaca

Desde Cuernavaca, el lugar donde vivo, la debacle occidental es un doble fracaso, el de la vida de confort basada en la tecnología, la productividad intensiva y el libre mercado y el de la esperanza de alcanzarla desde la condición llamada subdesarrollo. Para nosotros, el ideal de la modernidad se colapsó antes de aprehenderlo. A decir verdad, siempre fue inalcanzable en los países periféricos, y lo supimos desde el principio en América Latina. De Martí a Gunder Frank, en el Siglo XX, la crítica del capitalismo nos hizo conscientes de que el estado de supeditación, dependencia y subordinación no sería superable en tanto que es un supuesto indispensable de la prosperidad de las minorías dominantes de las economías hegemónicas. Lo que, a partir del Informe Brundtland, *Nuestro Futuro Común* (1987) se agrega es que tampoco las sociedades del primer mundo, el corazón occidental, eran viables en la medida en que las maneras de producir de consumir y desechar que las sostienen conducían al callejón sin salida de una quiebra ambiental planetaria que afecta no sólo a todas las comunidades humanas sino al conjunto de las formas de vida actuales. En los países no hegemónicos, la desesperanza que ha cundido en el mundo contemporáneo se expande adónde quiera que el espíritu busque un refugio y abate en primer lugar los espejismos del progreso en cualquiera de sus formas. En el camino de la sociedad postindustrial, capitalista o socialista, el futuro es incierto o nefasto. El retorno a las raíces indígenas y campesinas, en el otro extremo de los estilos de vida, que parecía ingenuo o inviable hasta hace algunos años, dado que su estructura fue despedazada por la modernidad, ha comenzado apenas a repuntar. (Pérez-Vitoria 2005). De sus fragmentos no sólo puede nutrirse la construcción de una nueva moral y otra clase de vida más solidaria con la gente y con la naturaleza poética, sino incluso una moderna economía alternativa sustentada en la convivencia y la cooperación. Si para Estados Unidos o Europa el fracaso es intrínseco y le pega a su arrogante identidad, para nuestra sociedad, que había comprado o tolerado su imposición, es simultáneamente el descubrimiento de un fiasco cuyo costo tratan de volvernos a cargar y la oportunidad de abrir, o retomar, otros senderos como el de otras formas de modernidad con el sustento de la tradición.

La viabilidad de nuevas aperturas se relaciona con la comprensión de la complejidad que articula entre sí y sucesivamente las dimensiones ambientales y sociales en el plano de la organización de cada localidad en el ámbito de las entidades nacionales y en el conjunto de las relaciones planetarias. Un abordaje desde el pensamiento de la complejidad abre para nosotros la flor de su pertinencia. Ante todo se nos impone el trabajo gustoso de pensar por nosotros mismos, no en la soledad rumiante de nuestros atavismos y atributos sino desde la referencia de los otros (de los que también formamos parte) de la suma universal de sus parcialidades y desde la experiencia local de las singularidades. La modernidad, ahora encabalgada en la vulgata de la globalidad, nos ha dado como individuos la idea de libertad, improbable, y la frustración de no alcanzarla, la idealización de la opulencia inaccesible y la ilusión de que para poseerla basta la voluntad personal, sueños de opio. Insostenibles. La modernidad y su versión esquizofrénica, la postmodernidad condujo a una crisis planetaria de la Naturaleza y la humanidad. ¿Qué hacer? Actuar pensando, pensar actuando. Es decir comprendernos y aprehendernos sin dicotomías en el mundo, remontar el camino, aceptar que otro comienzo es la aspiración aunque sea inalcanzable porque ese remontar es en sí la existencia descubierta. Y volver porque quedarse en el azoro, el asombro y la angustia de aceptar que nada hay a nuestro alcance para fundar el nuevo comienzo es quedarse en el pasmo o encerrarse en una mística solipsista. No hay posibilidad de un “borrón y cuenta nueva”, y sin embargo, hay que volver al mundo, a su ruido, su habladuría y dejar que el *Éthos* originario, se muestre, nos guiñe el ojo que no tiene. Un *Éthos* convivencial, con todo y su segura carga metafísica está en la agenda de la acción pero también lo está encarar el destrozado de un mundo resquebrajado. ¿Y cómo se encara? Con lo único que tenemos: imaginación que es primeramente siempre imaginación tecnológica, es decir logos. Pero esta vez sólo puede ser un logos de humildad. La tarea es arreglar la casa, *Oikos*, la condición, en cinta de Möbius en que en ella somos un solo *Éthos*. Un *Éthos* recomenzado supone alcanzar un nuevo nosotros, más amplio, cósmico tal vez, un nosotros al mismo tiempo racional y sentimental, apasionado y lógico. No es, y ello resulta a estas alturas por completo obvio, una cuestión que

dependa de los caprichos de alguna voluntad brillante o que pueda surgir de la ocurrencia de “inteligencias superiores”. Ninguna robinsonada tecnológica puede ser tomada en serio. Una transformación existencial, ese nuevo *Éthos* que supere los modos de producción y consumo basados en el dispendio, el exceso y la degradación progresiva de la Naturaleza, como cualquier otro, se sostiene de manera concomitante y complementaria tanto en una reflexión moral como en una condición tecnológica, en un modo de obtener los recursos de energía necesarios para producir y reproducir la viabilidad de nuestra especie. Reflexión moral y reinención tecnológica tendrán que desplegarse en un bucle dialógico, recursivo e interactivo. El proyecto de la Biomímesis (Riechmann, s/f) la readaptación de los sistemas del hombre dentro de los sistemas naturales ofrece la posibilidad de concebir las bases de un modo de vida humana que trascienda el contrasentido del “desarrollo sostenible”, el más sofisticado intento de un progresismo que aunque agotado se resiste a sucumbir. Riechmann propone cinco principios al respecto:

- Vivir del sol como fuente energética.
- Cerrar los ciclos de materiales, es decir que todo desecho sea también un nutrimento.
- No transportar demasiado lejos los materiales.
- Evitar los xenobióticos como Contaminantes Orgánicos Persistentes y Organismos Genéticamente Modificados o transgénicos.
- Respetar la biodiversidad (*idem*).

Son prácticas elementales, posibles e impostergables, abren el camino para civilizar la tecnología.

## Sobre la praxis<sup>67</sup>

A consecuencia del calentamiento global está en riesgo la viabilidad de la civilización humana. Una catástrofe ambiental probablemente acabaría con la vida tal y como la conocemos pero a la postre también es muy probable que otras versiones de vida surgiesen. Lo que parece seguro al producirse una modificación severa y abrupta del clima es la debacle o la extinción de la especie *Homo sapiens*. Destacar que el riesgo amenaza a la humanidad en su conjunto es necesario para suscitar el sentimiento de compromiso de todas las personas para involucrarse en las tareas de combate al Calentamiento Global. Aún así, el argumento es insuficiente para atraer la participación de todas las clases sociales

La sola amenaza de una catástrofe ambiental debiera comprometernos a luchar contra el cambio climático. Sin embargo en la vida real no ha sido así, no se ha producido tal compromiso, salvo en algunas minorías y en algunas ciudades ejemplares. El proceder lógico no basta, hay que indagar en la causa de las motivaciones, de la apatía y del rechazo sin menoscabo de estudiar y festejar los avances y logros. La vida sustentable es posible con los recursos y tecnología disponibles en comunidades del presente y de ellas conviene aprender.

El reto consiste en valernos, desde la identidad que nos define, de ese saber y de esa praxis para construir las modalidades de sustentabilidad específicamente nuestras, las que tengan viabilidad en el horizonte cultural, económico, social, espiritual y ambiental de la existencia concreta de la comunidad que habitamos.

En los ámbitos de México, Morelos y Cuernavaca no menos del 50 por ciento de la población está prisionera de la opresión que significa vivir apremiado por la necesidad. La riqueza de la humanidad actual está en el origen del incremento desmesurado de los gases de efecto invernadero, la riqueza extrema ha generado la extrema crisis ambiental que caracteriza nuestro tiempo, quizá el

---

<sup>67</sup> Un artículo inédito de Antonio Sarmiento "Propuesta para afrontar el Calentamiento Global con participación ciudadana" tuvo presente al redactar este apartado, operó como un desatador de mi propia reflexión.

último tiempo que los humanos gocemos. En la doble condición de víctima y soporte, la pobreza extrema es parte constituyente de la enfermedad que agota a la Naturaleza. La explotación a que está sujeta y su marginación, sostiene –a punto del desplome- el modo dispendioso de consumir de la sociedad rica. Y la sociedad opulenta genera a las masas pauperizadas como excresencia de la que estructuralmente no puede prescindir. ¿Cabén, me pregunto de paso, en un mismo “nosotros” los miles de millones de miserables y los millonarios de la lista Forbes? Cuándo, de manera impecable, la razón nos lleva a concluir que ante el riesgo de una catástrofe ambiental debiéramos comprometernos a luchar por evitarla: ¿cómo pasar del silogismo a la movilización ciudadana, cómo alcanzar su participación? Qué “nosotros” lograría convocar la heterogeneidad social que conforma la comunidad en que ha devenido la antigua Cuauhnáhuac o más exactamente ¿cómo construir una identidad que admita la diversidad en un mismo “nosotros”? O bien cuál es la estructura posible y la motivación de un Principio de Responsabilidad asumible por cada uno de los ciudadanos de Cuernavaca? Hans Jonas respondería: el miedo a perder el futuro. Pero, ¿qué le importa el futuro a quien no tiene presente y repudia su pasado? Frente al cambio climático hay dos tareas primordiales desde el punto de vista social: asumir personalmente la responsabilidad de cambiar los hábitos destructivos de producción y consumo y hacer que la asunción de esa nueva conducta se expanda hasta convertirse en una reivindicación masiva y en práctica universal.

Toda comunidad, pequeña o inmensa, debiera y puede asumir el compromiso de bajar sus emisiones. Sin embargo, las condiciones materiales de cada comunidad y las que definen a cada una de las clases que la componen serán decisivas para suscitar el compromiso: ¿en qué orden de prioridad aparece el cambio climático en un grupo humano en el que priva la insatisfacción de sus necesidades básicas? ¿Cuándo y de qué modo ese grupo asumiría como propia reivindicación el salvamento de la Naturaleza? El cambio climático acelerado y de dimensiones planetarias es la mayor amenaza –auto amenaza- que la humanidad haya enfrentado jamás. De la demostración de que ello es un enunciado verdadero no se deriva el compromiso universal para tratar de detenerlo. El



compromiso surgirá en función del cristal con que cada clase y país mire el problema. Para incrementar la amplitud de la convocatoria es preciso pensar en modos de vida sustentable desde la pobreza y contra la subsunción colonial. Las medidas identificables habrá que pasarlas por ese tamiz, en especial las que se refieren al logro de la participación ciudadana. En este sentido, determinaciones como “incentivar la participación ciudadana” no son ya suficientes, entre otras razones porque contiene la idea de una masa de personas pasivas a la espera de ser involucradas, cuando por el contrario se requiere un compromiso consciente y activo de la ciudadanía. La tarea es desatar la reflexión para que, a partir de internalizar la posibilidad de un desenlace catastrófico, la sociedad, sus organizaciones, sus instituciones, sus empresas y a los ciudadanos que la conforman nos involucremos y comprometamos en la acción.

Para organizar la acción habrá que abordar el problema de la representación y su legitimidad. ¿Cómo se construye un representante social legítimo? ¿Por qué, tradicionalmente, no funcionan en México los representantes ciudadanos que participan en las instancias gubernamentales relacionadas con el medio ambiente?

Por otra parte, y en complemento de lo anterior no hay que olvidar que las autoridades deben ser presionadas y vigiladas para que cumplan su tarea de proponer, someter a debate y aplicar políticas públicas de control y reducción de las emisiones de gases de efecto invernadero con base en la transparencia y la rendición de cuentas. Esa presión, esa vigilancia son función de la ciudadanía que compromete su participación y debiera ser parte de la agenda ciudadana

Cada vez más personas se interesan en asumir un “estilo de vida sostenible” es decir que se deciden a cambiar la vida, como decía Rimbaud. Es un modo de vivir, una forma de existencia o quizá una vida nueva, una vida sostenible cuyas condiciones materiales de soporte tendrían que vincularse con la “Sencillez voluntaria” de la que habla Braulio Hornedo. Una *vita nuova*, parodiando a Dante, en donde la bienaventuranza que al poeta concedía el amor de Beatriz

ahora proviene de la armoniosa convivencia del hombre con y en la Naturaleza que llegue a trascender la demencia ecocida a que se refiere Luis Tamayo.

La sociedad mexicana tiende a movilizarse tanto por indignación como por compasión o más exactamente por compatía ante la desgracia colectiva del Pueblo. La reacción solidaria de los habitantes de la ciudad de México frente a los sismos que en de 1985 la abatieron o ante la represión de los estudiantes en 1968 son representativos de ese sentimiento y de la acción que le es concomitante. La movilización por compatía es reactiva, espontánea y pasajera. Nace como reacción ante el sufrimiento del prójimo, expresa de alguna manera el sentido de la tragedia del mexicano, es la entrega en pro de un semejante en desgracia que le hace olvidar su condición de “hijo de la chingada”, según lo dijo Octavio Paz, la circunstancia que le permite ejercer su instintiva abnegación en la que aflora su ser solidario. El movimiento #YoSoy132 surgido contra la manipulación de empresa de comunicación Televisa en las elecciones presidenciales de 2012 en México, es el más reciente ejemplo de indignación social generalizada. Sus alcances aún no los podemos conocer en el momento en que redacto estas líneas. ¿Incluirán más adelante reivindicaciones ambientales? Es probable y deseable.

Pero el de los jóvenes estudiantes es, con todo, un sector privilegiado de la población. La mayoría de la población se ve obligada a trabajar doble jornada o está desempleada. ¿Cuál sería la estructura de una convocatoria exitosa a luchar contra el cambio climático que logre la movilización ciudadana en la capital de Morelos? No hay recetas, aunque dos elementos, al menos, tendrían que incluirse: información objetiva y clara que se deslinde de la demagogia gubernamental y permita aplicaciones prácticas al alcance de toda clase de ciudadanos y una estrategia que permita asimilar la acción por el rescate ambiental a la superación del estado de necesidad que priva en más de la mitad de la población de Cuernavaca. Sólo así se podría transitar de un ambientalismo elitista a un ambientalismo popular y sólo así podríamos hablar de auténtica participación social, de un compromiso popular contra el cambio climático y ello es fundamental para que la tarea se cumpla efectivamente.

Pero no se ha logrado tocar la conciencia de los ciudadanos comunes. ¿Por qué? Para responder esta pregunta debemos indagar en el estado de la conciencia de nuestro pueblo.

Encuentro que en el estado de la conciencia social una primera cuestión es la manipulación ideológica a través de la t.v. y el discurso gubernamental de los “Aparatos ideológicos de Estado” (Althusser, 1975) en el que, en efecto, el discurso del combate al narcotráfico se traduce en miedo e inestabilidad espiritual. Esa manipulación incluye, como es sabido, la generalización de la banalidad, la idealización de lo trivial. El problema es que la gente no está en contra de esa vida estulta: sufre porque no tiene dinero para vivirla. En la conciencia social priva la frustración. Pero no la frustración por no alcanzar grandes cumbres del pensamiento y el espíritu sino que se trata de una frustración por no poder ejercer a plenitud su estupidez.

Recordemos la degradación moral en que se encontraba el pueblo hebreo antes de Moisés quien es un moralista, quizá el primer gran moralista de la historia, un autoritario machista e intolerante que impuso a Yahvé como único dios del cielo (Watson, 2006) y confirió así un destino de grandeza a su pueblo a través de una ambivalencia: la imposición de una moral represora como medio para alcanzar la libertad de su pueblo. Moisés trazó una estrategia y un programa: aliados de Yahvé y por él protegidos: cumplir sus mandamientos para cumplir su destino de ser el pueblo elegido de Dios. (Küng y Kuschel, 2006:401-433) ¿No necesitaremos un Moisés?

Lo que está claro es que nos hace falta una organización con fundamentos éticos sólidos que sea capaz de convocar la participación amplia de todos los componentes del pueblo.

Es claro además que nos hace falta un programa que oriente la acción de forma congruente, realista, estimulante y que renueve nuestro espíritu y nuestro deseo de actuar: una nueva utopía más allá de la barbarie estalinista y más allá de la crueldad mortífera del capitalismo. Una imagen utópica, una especie de faro.

Más que una utopía un camino posible a la metáfora de una sociedad deseable, una referencia en frónesis nunca un programa de progreso.

La posibilidad y la necesidad de una ética múltiple, que acepte como patrón universal la diversidad, no global por imposible sino de horizonte abierto, orientada a conseguir un orden de convivencia más humano que antropocéntrico y más “natural” que permita construir modos incluyentes y sustentables con base en la pauta de la vida que incluye *bíos* y *zôê*, la vida biológica y la vida ontológica. El punto de confluencia de la ontología y de la praxis sería esa ética de la prudencia en la que confluyen en la humildad lo humano y el humus, el hombre y la tierra, en donde la convivencia habrá de sustentarse por una parte en la aceptación de la pluralidad y relatividad axiológica que supone simultáneamente diversidad cultural y civilización planetaria y por otra en la comprensión de la ética como un *Éthos* compartido, que debe entenderse como un modo de ser simultáneamente universal y particular, tanto como el lugar que habitamos y que nos habita.

## Bibliografía

Abbagnano, Nicola

(1987), *Diccionario de filosofía*, FCE, México.

Althusser, Louis,

(1975), *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*, Comité de Publicaciones de los alumnos de la ENAH. México.

Apel, Karl-Otto

(2007), *La globalización y una ética de la responsabilidad*, Prometeo Libros, Buenos Aires.

(1989), "La situación del hombre como problema ético" en *Razón, ética y política*, X. Palacios y F. Jarauta editores/ Antrhopos, Barcelona.

Aristóteles

(1995), *Física*, Gredos, Madrid.

(2003), *Ética nicomaquea*, Editorial Tomo, México.

Akoun, André *et alt.*

(1974) *La filosofía*, Bilbao, Ediciones Mensajero.

Axelos, Kostas

(1969), *Marx, pensador de la técnica*, Editorial Fontanella, Barcelona.

(1972), *Hacia una ética problemática*, Taurus, Madrid.

Bachelard, Gaston

(1997), *El agua y los sueños*, FCE, México.

Bateson, Gregory

(1997), *Espíritu y naturaleza*, Amorrortu, Buenos Aires

( 1998), *Pasos hacia una ecología de la mente*, LOHLÉ-LUMEN, Buenos Aires.

Beaufret, Jean

(1993), *Al encuentro de Heidegger*, Monte Ávila Editores, Caracas.

Bell, Daniel

(1989), *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Alianza, Madrid.

Bloch, Ernst

(1990), *El principio esperanza*, FCE, México.

Boff, Leonardo

(2001), *Ética planetaria desde el gran sur*, Trotta, Madrid.

Bruntland, Harlem

(1987), *Nuestro Futuro Común*, ONU, Nueva York.

Capra, Fritjok,

(1998), *La trama de la vida*, Barcelona, Anagrama

Cioran, E. M.

(2005), *Conversaciones*, Tusquets, Barcelona.

Descartes, Rene

(1641), *Meditaciones Metafísicas* (inicialmente publicado en 1641), Edición electrónica disponible en [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía

Universidad Arcis, [http://materialsdefilosofia.com/wp-](http://materialsdefilosofia.com/wp-content/uploads/2011/09/Descartes-Meditaciones-metaf%C3%ADsicas.pdf)

[content/uploads/2011/09/Descartes-Meditaciones-metaf%C3%ADsicas.pdf](http://materialsdefilosofia.com/wp-content/uploads/2011/09/Descartes-Meditaciones-metaf%C3%ADsicas.pdf) .

[Fecha de consulta: 30/07/2012]

Dussel, Enrique, Eduardo Medieta, Carmen Bohorquez, (Editores)

(2009), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino"*

(1300-2000), Siglo XXI- CREFAL, México.

Drucker, Peter

<http://www.youtube.com/watch?v=McBhr6ZUHtc>

Eurípides,

(s/f), *Las Troyanas*. Disponible en

[http://www.dominiopublico.es/libros/E/Euripides/Eur%C3%ADpides%20-](http://www.dominiopublico.es/libros/E/Euripides/Eur%C3%ADpides%20-%20Las%20Troyanas.pdf)

[%20Las%20Troyanas.pdf](http://www.dominiopublico.es/libros/E/Euripides/Eur%C3%ADpides%20-%20Las%20Troyanas.pdf) [fecha de consulta:08/03/2010]

Foucault, Michel

(1989), *El pensamiento del afuera*, Pretextos, Valencia.

(1999), *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona.

Fourier, Charles

(1974), *Teoría de los cuatro movimientos*, Barral Editores, Barcelona.

Freud, Sigmund

(1, s/f), *Introducción al narcisismo*, Obras Completas, Tomo XIV, Iztaccihuatl, México, p. 242

(2, s/f), *El porvenir de una ilusión*, Obras completas, Tomo XIV, Iztaccihuatl, México.

(3, s/f) *Más allá del principio del placer*, Iztaccihuatl, México

(1975), *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, Madrid

Fromm, Erich

(1963), *Ética y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México.

García Bacca, Juan David

(Sin fecha), *El concepto de naturaleza en el Renacimiento y en nuestros días*, Universidad de Venezuela. Disponible en

[www.garciabacca.com/libros/renacimiento.html](http://www.garciabacca.com/libros/renacimiento.html) [fecha de consulta:

07/11/2011]

Gracián, Baltasar,

(2007), *El Arte de la Prudencia*, Edición del Banco de Reservas, República Dominicana.

Grass, Günter

(1981), *El tambor de hojalata*, Bruguera, México.

Hawking, Stephen y Leonard Mlodinow

(2010), *El gran diseño*, Crítica, Barcelona.

Heidegger, Martin

(1992), "La tesis de Kant sobre el ser" en *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, Fausto, Buenos Aires. Disponible en Heidegger en castellano

<http://www.heideggeriana.com.ar/textos/kant.htm> [fecha de consulta:

04/11/2011]

(1997 a), "La pregunta por la técnica" en *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.

(1997 b), "Construir, habitar, pensar" en *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.

(1977 c), "¿A qué se llama pensar?", en *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.

(1997 d), *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile  
(Traducción de Jorge Eduardo Rivera) Edición electrónica  
www.philosophia.cl /Escuela de Filosofía Universidad ARCIS,  
<http://es.scribd.com/doc/7205770/Martin-Heidegger-Ser-y-Tiempo> [fecha de  
consulta: 10/12/2011]

(1998), *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá.

(2000), *Carta sobre el humanismo*, Alianza Editorial, Madrid. Disponible en  
Heidegger en Castellano

[http://www.heideggeriana.com.ar/textos/carta\\_humanismo.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/carta_humanismo.htm) [fecha de  
consulta: 24/08/2011].

(1973) El concepto de tiempo en la ciencia histórica. Trad. Elbio H. Calleti)  
Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, versión  
mecanografiada. Disponible en Heidegger en Castellano [fecha de consulta:  
20/09/2012].

[http://www.heideggeriana.com.ar/textos/concepto\\_tiempo\\_historico.htm](http://www.heideggeriana.com.ar/textos/concepto_tiempo_historico.htm)

(2006), *La pobreza*, Amorrortu, Buenos Aires.

Heisenberg, Werner

(1994), *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Planeta-Agostini,  
España.

Hesíodo

(2007), *Los trabajos y los días*, Losada, Buenos Aires. Disponible en  
<http://es.scribd.com/doc/522533/hesiodo-los-trabajos-y-los-dias> [Fecha de  
consulta: 30/07/2012].

Horkheimer, Max y Adorno, Teodoro W.

(1969), *Dialéctica del iluminismo*, Sur, Buenos Aires.

Horkheimer, Max,

(2007), *Crítica de la razón instrumental*, Terramar Ediciones, Argentina.

Illich, Ivan,

(2011), *Obras reunidas I*, FCE, México.

Jonas, Hans

(2004), *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona.



Kant, Immanuel

(2009), *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México.

(2008), *Crítica de la razón pura*, Porrúa, México.

(2007), *Crítica de la razón práctica*, Losada, Buenos Aires.

(2006), *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, UNAM, México.

(1963), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid.

Kosik, Karel,

(1967), *Dialéctica de lo concreto*, Grijalvo, Madrid.

Küng, Hans

(2006), *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid.

Küng, Hans y Kuschel, Karl-Josef (editores)

(2006), *Ciencia y ética mundial*, Trotta, Madrid.

Kuschel, Karl-Josef

(2006), "La ética mundial y las experiencias de los escritores" en *Ciencia y ética mundial*, Trotta, Madrid.

Lacan, Jacques

(1998), *Escritos I*, Siglo XXI, México

(2009) *Escritos II*, Siglo XXI, México.

Latuche, Serge, entrevista,

<http://demagazine.eu/compartiendo-ideas/el-decrecimiento-ya-no-parece-una-locura>

Levi, Enzo,

(1989), *El agua según la ciencia*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México.

Lévy-Strauss, Claude,

(1972), *El pensamiento salvaje*, FCE, México.

Lezama Lima, José

(1971), *Introducción a los vasos órficos*, Barral, Barcelona.

Lorenz, Konrad,

- (1974), *Sobre la agresión: el pretendido mal*, Siglo XXI, México.
- Lyotard, Jean-Francoise,  
(1990), *La condición posmoderna*, REI, México.
- Maffesoli, Michel  
(1997), *Elogio de la razón sensible*, Paidós, Barcelona.
- Martínez Ruiz, Jorge  
(2003), *¿Qué hacemos con la comunicación?, reflexiones desde la experiencia*, Tesis de Maestro en Comunicación Institucional, Centro Avanzado de Comunicación, México.
- Martínez Ruiz, José Luis,  
(2010), *Cosmovisión, rituales y simbolismo del agua en Xochimilco*, Tesis doctoral, ENAH, México.
- Marx, Carlos  
(1970), *Contribución a la crítica de la economía política*, Fondo de Cultura Popular, México.  
(1973), *El Capital, crítica de la economía política*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Maturana, Humberto y Varela Francisco,  
(1994), *El Árbol del conocimiento*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.  
(1995), *De Máquinas y seres vivos, autopoiesis: la organización de lo vivo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1995.
- Meadows, D. et. al.  
(1972), *Los Límites del Crecimiento*, FCE, México.
- Mondolfo, Rodolfo  
(1964), *El humanismo de Marx*, FCE, México  
(1976), *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México.
- Moore, G.E.  
(1964), *Ética*, Editorial Nacional, México.
- Morin, Edgar  
(1996), *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona.  
(1997, a), *El Método I, La naturaleza de la Naturaleza*, Cátedra, Madrid.  
(1997, b), *El Método II, La vida de la Vida*, Cátedra, Madrid.

(1994), *El Método III, El conocimiento del conocimiento*, Cátedra, Madrid.  
(1992), *El Método IV, Las ideas*, Cátedra, Madrid.  
(2006), *El Método VI, Ética*, Cátedra, Madrid.  
(1999), "La epistemología de la complejidad" en *L'intelligence de la complexité*, L'Harmattan, París. (Traducción de José Luis Solana Ruiz).  
Disponible en [http://www.ugr.es/~pwlac/G20\\_02Edgar\\_Morin.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html) [fecha de consulta: [22/03/2012]

Nicol, Eduardo

(2004), *La agonía de proteo*, Herder, México.

Nietzsche, Friedrich

(1999), *La gaya ciencia*, Edimat, Madrid.

(2000), *La genealogía de la moral*, EDAF, Madrid.

(2002), *Más allá del bien y del mal*, Tomo. México.

Nishida, Kitaro

(1995), *Indagación del bien*, Gedisa, Barcelona.

Ortega y Gasset, José,

(1982), *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*,  
Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid.

Pabón, José M.

(2001), *Diccionario griego clásico-español*, Vox, Barcelona.

Panikkar, Raimon

(1996), *El silencio del Buddha*, Ciruela, Madrid.

(1999), *La intuición cosmoteándrica, las tres dimensiones de la realidad*,  
Trotta, Valladolid.

Pascal, Blas

(1989), *Pensamientos y otros escritos*, Porrúa, México.

Pascal, David

(2011), Seminario Filosofía y Poesía, (Apuntes de participante). CIDHEM,  
Cuernavaca.

Paz, Octavio

(1994), *La llama doble, amor y erotismo*, Seix Barral, México. P.213.

- Pellicer, Carlos  
(1977), *Antología poética*, FCE, México
- Pérez-Vitoria, Silvia  
(2005), *Les paysans sont de retour*, ACTES SUD, Francia
- Pessoa, Fernando  
(2003) *La hora del diablo*. Cuadernos del Acantilado, Barcelona.
- Platón  
(1926), “Cratilo o de la propiedad de los nombres” en *Diálogos*, Universidad Nacional de México, México.
- Reich, Robert B,  
(1993), *El trabajo de las naciones*, Javier Vergara Editor, Buenos Aires.
- Riechmann, Jorge  
(s/f), *Biomímesis, el camino hacia la sustentabilidad*, disponible en [http://redcimas.org/archivos/biblioteca/metodologias/JRiechmann\\_LAbiomimesis.pdf](http://redcimas.org/archivos/biblioteca/metodologias/JRiechmann_LAbiomimesis.pdf) Consultado 24/09/2012.
- Reyes, Alfonso,  
(2004), *Cartilla Moral*, FCE, México.
- Runes, Dagobert D.  
(1969), *Diccionario de filosofía*, Grijalbo, Barcelona.
- Russell, Bertrand  
(2002), *El conocimiento humano*, Folio, Barcelona.
- Sade, Marqués de,  
(2002), *Filosofía del tocador*, Editorial Tomo, México.
- Santiesteban, Luis César  
(2009, a), *Heidegger y la ética*, Aldus, México,  
(2009, b), “El problema de la ética en Heidegger” en *Martín Heidegger, caminos*, Ricardo Guerra y Adriana Yañez coordinadores, UNAM, México.
- Sloterdijk, Peter y Hans-Jürgen Heinrich  
(2004), *El sol y la muerte*, Madrid, Siruela.
- Smith, Adam

- (2004), *Teoría de los sentimientos morales*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Soler, Francisco  
(1997), "Prologo" a *Martín Heidegger, Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.
- Stolcke, Verena  
(2001), "Gloria o maldición del individualismo moderno según Louis Dumont". *Revista de Antropología*. vol.44 no.2, São Paulo. Disponible en <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012001000200001> [Fecha de consulta:28/07/1012]
- Tamayo, Luis  
(2001), *Del síntoma al acto*, Universidad Autónoma de Querétaro, México,  
(2004), *El discipulado en la formación del psicoanalista*, CIDHEM, México.  
(2010), *La locura ecocida, ecosofía psicoanalítica*, Fontanamara – CIDHEM, México.
- Trías, Eugenio  
(2000), *Ética y condición humana*, Península, Barcelona.
- Tvedt, Terje and Oestigaard Terje, (editors)  
(2010), *A History of Water*, I.B. TAURIS, London
- Vattimo, Gianni  
(1993), *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona.
- Watson, Peter  
(2006), *Ideas, historia intelectual de la humanidad*, Crítica, Barcelona
- Wittfogel, Karl,  
(1966), *Despotismo Oriental*. Estudio comparativo del poder totalitario, Guadarrama, Madrid.
- Xolocotzi, Ángel y Ricardo Gibu (Coordinadores)  
(2009), *Actualidad hermenéutica de la prudencia*, VR, México.