



*Las brasas y las estrellas
una reflexión filosófica sobre el
sentido moral de la naturaleza*

Erazim Kohák

The University of Chicago Press • Chicago y Londres

A M. Paul Ricoeur
Un esbozo de una poética
Homenaje respetuoso

The University of Chicago Press, Chicago 60637
The University of Chicago Press, Ltd., Londres

© 1984 por la Universidad de Chicago
Todos los derechos reservados. Publicado en 1984
Edición en rústica de 1987
Impreso en los Estados Unidos de América

03 02 01 00 99 98

5 6 7 8

Datos de catalogación de la Biblioteca del Congreso

Kohák, Erazim V. Las brasas y las estrellas.

Bibliografía: p

Incluye índice.

1. Filosofía de la naturaleza. 2. Ética

antropología. I. Título.

3. Filosofía

BD581.K54 1984

ISBN 0-226-45017-1

113

83-17889

(edición en rústica)

Este libro está impreso en papel libre de ácido.

Índice

PROLEGÓMENOS ix

1 TEORÍA 3

2 Physis

El don de la noche 29
El don de la Palabra 47
El don de la ley moral 67

3 HUMANITAS

El lugar del ser humano en la naturaleza
89
De los seres humanos y las personas
110
Una filosofía del personalismo 124

4 SKEPSIS

La sombra de la duda 133
El hechizo del demonio 141
El vértigo de la historia 158

5 Credo

El Dios de la naturaleza y el mío 179
El ser, el tiempo y la eternidad 196
Los días de nuestros años 205

POSTSCRIPTUM 220

Notas 225
Bibliografía 251
Índice de nombres 263
Índice temático 267

Prolegómenos

Todavía es de noche allí abajo, donde el camino de carros, abandonado hace tiempo, se pierde entre la vegetación nueva que crece bajo la presa derruida, una oscuridad profunda y virgen tal y como la han conocido los seres humanos a lo largo de los milenios, entre las brasas incandescentes y las estrellas. Aquí el crepúsculo llega suavemente, acumulándose bajo las tsugas y extendiéndose por el claro, atenuando los contornos marcados del día. Hay tiempo para escuchar el silencio del bosque cuando la luz que se desvanece señala el final de la jornada de trabajo, pero la oscuridad que se cierne aún no justifica encender una lámpara. Aquí el tiempo no es el del reloj: hay un tiempo para salir y un tiempo para volver, y está la noche, suave, que lo abarca todo, que lo reconcilia todo, restaurando el

alma. En las noches claras de luna nueva, los cielos proclaman la gloria de Dios y el orden eterno del bosque se funde con la ley moral interior. Aquí el ser humano puede vivir en paz con su mundo, con su Dios y consigo mismo. En la ciudad global de nuestra civilización, ceñida por la alta tensión de nuestras líneas eléctricas, hemos abolido la noche. Allí, el resplandor de la luz eléctrica prolonga el día implacable hasta bien entrada una noche inquieta, con el inquietante brillo del neón. Caminamos sobre el asfalto, no sobre la buena tierra; miramos hacia el neón, no hacia la maravilla de los cielos estrellados.¹ Rara vez tenemos la oportunidad de contemplar la oscuridad virgen, imaculada por la luz eléctrica; rara vez podemos evocar el ritmo intemporal de la naturaleza y de la ley moral que nuestros cuerpos y espíritus aún resuenan bajo la pesada capa del olvido. El mundo de artefactos y construcciones con el que nos hemos rodeado no conoce ni ley ni ritmo: en su contexto, incluso levantarse y descansar llegan a parecer arbitrarios. Nosotros mismos hemos construido ese mundo para habitarlo, sustituyendo la naturaleza agreste por los artificios de *la technē*; sin embargo, cada vez más nos reconocemos como extraños desconcertados en su seno, «alienados», «arrojados contingentemente» a su maquinaria anónima, y tentados a abolir el conflicto entre nuestra humanidad significativa y nuestro mundo vital mecánico convenciéndonos, al estilo de Descartes, de que nosotros también no somos más que máquinas.²

No es mi propósito en este libro condenar las obras de la tecnología ni ensalzar las virtudes de una supuesta vida «natural». He vivido cerca de la tierra durante demasiado tiempo como para no darme cuenta de que esa vida «natural» también puede ser brutal, desgastada por el trabajo pesado y marcada por la crueldad.³ Soy consciente de que *la technē* también puede ser un modo auténticamente humano de estar en el mundo, capaz de liberar a los seres humanos para que sean parientes de la naturaleza, no sus esclavos ni sus amos. Una vida totalmente absorta en la necesidad y su satisfacción, ya sea a nivel de consumo ostentoso o de supervivencia marginal, no logra hacer realidad la posibilidad humana más íntima de apreciar la belleza, conocer la verdad, hacer el bien y adorar lo sagrado. Una *technē* que liberara a los seres humanos de la esclavitud del trabajo pesado, para que fueran guardianes de la naturaleza en lugar de saqueadores desesperados de la misma, sin duda no debería ser despreciada.

Sin embargo, en nuestra obsesión por *la technē* corremos el peligro de perder algo crucial: la claridad de visión. Rodeados de artefactos y construcciones, tendemos a perder de vista, tanto en sentido literal como metafórico, el ritmo del día y de la noche, las fases de la luna y el cambio de las estaciones, la vida del cosmos y nuestro lugar en él. El orden vital de la naturaleza y el orden moral de nuestra humanidad permanecen constantes, pero se ven cada vez más ocultos por el olvido. Llegamos a considerar como «naturaleza»⁴ una construcción mecanicista que ordena un mundo de artefactos,

perdiendo de vista la naturaleza viva de nuestra experiencia primordial, en la que las rocas, los árboles y las bestias del campo y del bosque pueden ser nuestros parientes, y no meros objetos ni biomecanismos. Al perder de vista el significado moral de la naturaleza, buscamos entonces ese significado en la «Historia», solo para quedar atrapados en la paradoja de un «progreso» que sacrifica la plenitud del presente en aras de un futuro cada vez más lejano.⁵ Seguimos siendo humanos, demasiado humanos; incluso en medio de nuestras baratijas de plástico, el sentido moral de nuestro ser, el vínculo del amor y el trabajo, la visión de la verdad y la justicia, todo ello permanece constante. Sin embargo, ese sentido moral de nuestra humanidad queda oscurecido con demasiada facilidad por el orden mecánico de nuestros artefactos. Aunque no por ello deja de existir, ya no nos resulta tan evidente como lo fue en su día para el salmista en una noche en el desierto o —quizás— aún para Immanuel Kant en medio de los escasos bosques de pinos de Moditten.⁶ En nuestra experiencia cotidiana, el cielo estrellado que nos cubre y la ley moral que llevamos dentro han quedado fuertemente ocultos por artefactos y construcciones.

El objetivo de este volumen es recuperar lo que, de este modo, nos hemos ocultado a nosotros mismos. Es un libro de un filósofo, profundamente deudor del legado cultural de tres milenios de pensamiento occidental. Es también un libro de filosofía, aunque en un sentido mucho más antiguo que la acepción actual de ese término. En la era tecnológica, también la filosofía tiende a concebirse a sí misma como una *technē*. Para algunos autores, ha llegado a parecer una de las ciencias especiales, cuyo objeto de estudio es el lenguaje, cuya tarea es el análisis de los argumentos y cuya virtud es la competencia técnica. Otros consideran la filosofía como una metateoría cuyo objeto de estudio son las teorías de otros filósofos y científicos, cuya tarea es la construcción especulativa y cuya virtud es la sofisticación en el sentido peculiar de la máxima lejanía respecto a la experiencia vivida, de modo que el autor que escribe comentarios de quinta generación se considera a sí mismo más avanzado que las cuatro generaciones anteriores de comentaristas —y mucho más que el observador ingenuo sobre cuya intuición original todos ellos comentan—. Tanto el análisis lingüístico como la construcción teórica son, sin duda, tareas legítimas. Sin embargo, los pensadores cuya visión resistió la prueba del tiempo, desde Sócrates hasta Husserl, eran de otra pasta. Eran los eternos principiantes, que tomaban como objeto de estudio el sentido de la experiencia vivida en su inmediatez primordial. Su postura era de asombro, no de sofisticación; la tarea que emprendían era la de la articulación, y su virtud era la ingenuidad, la disposición a ver antes de teorizar, a encontrarse con el asombro del ser en lugar de encerrarse en teorías ingeniosamente concebidas.

Creo que hay una razón para ello. A la hora de manipular nuestro entorno —el propósito legítimo de *la technē*—, el análisis conceptual y la construcción de modelos teóricos son herramientas adecuadas. Aquí

el constructo teórico de, por ejemplo, un movimiento uniforme en un medio sin fricción, aunque no se encuentre en ninguna parte de la experiencia, resulta mucho más útil que la distinción de Aristóteles —precisa desde el punto de vista empírico— entre el movimiento «natural» espontáneo y uno violento. Sin embargo, cuando la tarea no consiste en alcanzar un fin predeterminado, sino más bien en preguntarse cuál es ese fin, en comprender el sentido del cosmos y de nuestro ser en él —incluido el propósito de dedicarnos a la investigación científica de las ciencias naturales —, entonces se requiere una visión clara y sensible. *La prima philosophia* no puede partir de la especulación. Primero debe ver con claridad y articular fielmente el sentido que la experiencia nos ofrece de manera evidente.

Así, el prisionero metafórico de Platón se abre camino a través de la etapa de *la dianoia* o razonamiento, no para construir una hipótesis, sino para llegar al punto en el que pueda *ver*, captar en una conciencia directa, la idea del Bien. Casi tres milenios más tarde, es ese *ver* lo que tanto Husserl como Wittgenstein reclaman ante la crisis espiritual de Occidente: no especular, sino *ver* el sentido de todo ello. La reflexión y la especulación no son más que fábulas ingeniosamente ideadas si no se fundamentan en lo que, parafraseando a Calvin Schrag, podríamos llamar la matriz prefilosófica y precientífica de la autocomprensión y la comprensión del mundo.⁷ Aunque la filosofía debe hacer muchas otras cosas también, debe, en un primer momento, *ver* y, a partir de ahí, fundamentar su especulación una y otra vez en el *ver*.

Por eso he tratado de *ver* con claridad y de articular fielmente el sentido moral de la naturaleza y de lo que significa ser humano en ella a lo largo de las estaciones vividas en la soledad del bosque, más allá de la línea eléctrica y la carretera asfaltada, donde el crepúsculo llega suavemente y aún existe la noche, pura entre las brasas incandescentes y las estrellas lejanas. No he buscado un estilo de vida alternativo «más natural» ni un modo «más auténtico» de ser humano. Estoy convencido de que los artefactos son tan «naturales» para los seres humanos como lo son la presa y la madriguera para los castores, y que la cultura es tan «auténtica» para ellos como lo es la naturaleza. Tampoco deseo hacer retroceder a la humanidad a una etapa anterior de su desarrollo tecnológico. Sin duda, es bueno que existan medicamentos sintéticos para aliviar el exceso de dolor, teléfonos para romper la soledad y luces eléctricas para evitar que el viajero tropiece.

Sin embargo, hay algo que no funciona cuando utilizamos la medicina para adormecer nuestra sensibilidad, cuando aniquilamos la soledad con la electrónica y nos cegamos con las mismas luces que ideamos para ayudarnos a *ver*. No hay nada malo en nuestros artefactos; *lo que está mal* somos nosotros: hemos perdido de vista el sentido, el propósito de nuestra producción y de nuestros productos. Los artefactos, en definitiva, solo son buenos de manera extrínseca, como herramientas. No tienen un sentido intrínseco propio. Una humanidad que solo conociera un mundo de artefactos podría concluir, con razón, que el mundo y la vida que en él se

desarrolla son absurdos.

Con demasiada frecuencia hemos llegado a esa conclusión, tras haber buscado el sentido de la vida donde no puede encontrarse: en los productos de nuestro ingenio. Para recuperar el sentido moral de esa vida y de su mundo —incluso del mundo de los artefactos—, los seres humanos necesitamos dejarlo entre paréntesis y mirar más allá, hacia el mundo vivo de la naturaleza. Se necesita la oscuridad virgen para enseñarnos el sentido moral de la luz eléctrica. Se necesita la belleza de la soledad para que podamos captar el sentido de la palabra pronunciada a distancia, y el regalo cristalino del dolor para enseñarnos el sentido moral de la penicilina. A lo largo de los años, más allá de la línea eléctrica, he tratado de redescubrir ese sentido moral de la vida, que se pierde con demasiada facilidad en medio de la aparente absurdidad de nuestros artefactos. Al escribir sobre esos años, no he pretendido «demostrar una tesis», sino evocar y compartir una visión. Por eso, mi herramienta principal ha sido la metáfora, no el argumento,⁸ y el fruto de mi trabajo no es una doctrina, sino una invitación a mirar y a *ver*. Siguiendo a Husserl, no he pretendido instruir, sino señalar,⁹ recordar lo que hemos olvidado.

Mi deuda intelectual con Husserl y Heidegger, con Platón y Kant, con Ricoeur y Rádl, con Masaryk y Patočka, es, creo, bastante evidente en el texto, y me he esforzado por reconocerla en mis notas. Sin embargo, me gustaría reconocer también otra deuda: la que tengo con todos los vecinos que me ayudaron y me enseñaron a sobrevivir y a *ver*; con Don y Robin Williston, de Binney Hill; con la buena gente de All Saints', en el bosque y a lo largo de los ~~caminos~~ forestales; especialmente con ~~Bonnie~~ y con Larry ~~Peole~~ —dondequiera que se encuentre—, ~~quien~~ durante años fue un vecino en el ~~mejor~~ sentido de Lucas 10:30–37 y un amigo en los inviernos de escasez. Ellos, junto con Borden Parker Bowne y Peter Anthony Bertocci, me han enseñado que, al contrario de lo que decía Descartes, mucho antes del «*cogito*» de la reflexión está la bondad y la verdad del «*sumus*».

Erazim Kohák

Sharon, New Hampshire

1. Theoria



Cuando, en 1928, Martin Heidegger describió al ser humano como una mera «presencia»¹, arrojado de forma contingente a un contexto ajeno que amenaza constantemente con engullirlo con su instrumentalidad, a muchos de sus contemporáneos les pareció que no hacía más que reconocer una verdad evidente. Sin duda, Heidegger no hablaba en el vacío. Durante un siglo o más, los europeos y sus herederos culturales en Rusia y América se habían considerado seres privilegiados, personas en un mundo impersonal y material, y habían actuado en consecuencia. La ciencia occidental describía el mundo en términos cada vez más mecanicistas y «libres de valores», totalmente ajenos a un sujeto moral,² mientras que la industria, sin piedad,

explotaba sin piedad el mundo así descrito como si no fuera más que una reserva de materias primas para la gratificación humana. Aun así, el impacto de Heidegger puso de manifiesto que, a mediados de siglo, los herederos del legado cultural personalista de Europa habían llegado a percibirse a sí mismos como extraños absurdos en un mundo muerto y carente de sentido. Irónicamente, es posible que el propio Heidegger no tuviera la intención de presentar la imagen del ser humano como un forastero asediado. Aunque es cierto que se apartaba del personalismo moral de sus dos grandes predecesores, Edmund Husserl y Max Scheler,³ Heidegger, ya en la introducción a su *Sein und Zeit*, insistió en que la cuestión que planteaba era la del Ser como tal, para la cual el ser de los humanos no es más que una pista.⁴ En sus obras de la posguerra, la continuidad entre el Ser y el ser humano sí que destaca de forma prominente y el énfasis cambia: la presencia cuádruple del Ser se convierte aquí en una pista para comprender el ser humano.⁵ En la fenomenología de **Sein und Zeit**, sin embargo, la discontinuidad entre los seres humanos y su mundo no está menos presente, y fue precisamente esa discontinuidad la que captaron la mayoría de los lectores de Heidegger: el énfasis en la **Entschlossenheit**, la determinación de los seres humanos como **Dasein**, la presencia que destaca o «ek-siste» del sistema instrumental de la realidad en una autoafirmación desafiante.

Fuera o no esa la intención real de Heidegger, ese fue el tema que sus sucesores extrajeron de su obra y desarrollaron durante unas tres décadas. En los escritos de Jean-Paul Sartre y de los pensadores que siguieron su estela, en particular Albert Camus, lo no humano aparece también como inhumano, absurdo y nauseabundo. Aquí, las descripciones del mundo natural —como las raíces retorcidas de un árbol viejo o la propia mano del protagonista en **La náusea**— resaltan su repugnante absurdo. El ser humano se encuentra a sí mismo como un extraño en ese mundo natural, una nada, un estallido de una libertad infinitamente solitaria en **Las moscas**, que sale de escena, seguido por las Furias. En las categorías menos fantasiosas de **L'Être et le néant**—literalmente, el ser y el anular, lo que es y lo que niega, no solo el «Ser y nada» del título inglés—, el ser humano es *l'être-pour-soi*, el proyecto intencional y creador de sentido totalmente discontinuo y en conflicto fundamental con la masa pura y sin sentido de lo que simplemente es, como *l'être-en-soi*.⁶ Se dice que el ser humano como sujeto moral —el «hombre», en la terminología de la época— carece de «naturaleza»: las ideas de «humanidad» y «libertad», así como la idea de «naturaleza», parecen fundamentalmente contradictorias. El ser humano es aquí una nada, una libertad «divina» y arbitraria para quien —o para la cual— la naturaleza, muerta, carente de sentido, material, es, en el mejor de los casos, irrelevante y, por lo general, amenazante, y debe ser conquistada mediante un acto de voluntad. En la frase bastante desafortunada de Sartre, «la existencia precede a la esencia»: el ser humano. Esa progresión no es accidental. El Zaratustra de Nietzsche presentó la

simplemente es; solo retrospectivamente, en términos de lo que ha sido, puede decirse que ha sido algo en particular.⁷

Sea cual sea el valor del «existencialismo» como filosofía, constituye un poderoso testimonio del clima intelectual de Occidente en una época determinada. La visión del ser humano que parecía evidente para algunos de los pensadores más destacados de la época —al menos para aquellos que se negaban a abandonar la concepción del ser humano como sujeto moral en favor de la del ser humano como un robot particularmente complejo y, por tanto, en continuidad con una naturaleza concebida de forma mecanicista— era la de una libertad solitaria y arbitraria que desafiaba el orden absurdo de una realidad muerta y carente de sentido. El inmenso atractivo popular de los escritos existencialistas da testimonio de un momento de reconocimiento: los seres humanos de Occidente a mediados del siglo XX se percibían, en gran medida, como seres perplejos, tal vez rebeldes, en un universo extraño y carente de sentido. Dos generaciones antes, Nietzsche había proclamado que «Dios ha muerto». A mediados de siglo, para muchísimos occidentales, la naturaleza no parecía menos muerta, y el ser humano, un superviviente solitario, era él mismo una especie en peligro de extinción.

muerte de Dios como una gran buena noticia: aunque Dostoiévski se equivocó claramente al suponer que, si no existiera Dios, todo estaría permitido, sí parecía que, en ese caso, nada estaría prohibido. La verdadera implicación, sin embargo, es más profunda. Si no hay Dios, entonces la naturaleza no es una creación, elaborada con amor y dotada de propósito y valor por su Creador. Solo puede ser un accidente cósmico, materia muerta impulsada de forma contingente por una fuerza ciega, ordenada por la causalidad eficiente. En tal contexto, un sujeto moral, *que vive su vida* en función de valores y propósitos, sería, en efecto, una anomalía, elevándose precariamente por encima de ella en un momento de desafío prometeico solo para hundirse de nuevo en el absurdo del que surgió. Si Dios estuviera muerto, también lo estaría la naturaleza —y los seres humanos no podríamos ser más que extraños en conflicto, condenados a la derrota, tal y como, en gran medida, nos hemos convencido a nosotros mismos de que, de hecho, lo somos.

Que la noción de una discontinuidad fundamental entre los seres humanos y su mundo natural haya llegado a parecer evidente es en sí mismo un fenómeno curioso. Esa noción es, en esencia, radicalmente contraria a la intuición. Es bien sabido que los seres humanos viven sus vidas en y como sus cuerpos, cuyo ritmo está integrado en el de la naturaleza. El ciclo de vigor y fatiga se hace eco del de la noche y el día; el ritmo de la luna nueva y la luna llena tiene su equivalente en el ritmo del cuerpo de la mujer y, aunque de forma menos evidente, también en el del hombre. El ciclo de las estaciones se armoniza con el ciclo de la vida humana. En la búsqueda

por el sustento y el refugio, por compartir la vida y cuidar de los pequeños, en el entusiasmo de la juventud y la plenitud de la vejez, las vidas de los seres humanos se entrelazan con las de todos los seres vivos. Al sacar agua al amanecer, mientras preparo el desayuno, observo a la marmota pastando: puedo sentir, con toda la evidencia de una conciencia primordial, que ella y yo somos parientes. Descansando frente a la casa al atardecer, veo cómo los puercoespines con sus crías, bajo las rocas de la orilla opuesta, se aventuran a salir: así mismo, yo también guí una vez a mis hijos en su descubrimiento del mundo. Mientras escardo las judías, observo cómo sus zarcillos buscan a tientas las cuerdas que les he tendido; así también yo he buscado apoyo a tientas. Puedo comprender la vejez de mis manzanos, que viven más allá de su tiempo: quizá ese sea también mi destino.

Percibo mi propio lugar en el ritmo de las estaciones, desde la siembra hasta la cosecha, la caída de las hojas y la quietud del invierno. Algunas tareas son, tal vez, exclusivamente mías, que no comparto con otros habitantes del campo y del bosque. Puedo apreciar la frágil belleza del primer trillium sobre el musgo oscuro, y puedo lamentar su desaparición. Puedo conocer la verdad de la naturaleza y servir a su bien, como un fiel administrador. Puedo permanecer en silencio ante el misterio de lo sagrado, la inmensidad de los cielos estrellados y la grandeza de la ley moral. Esa tarea puede ser exclusivamente mía. Sin embargo, incluso la abeja, que poliniza las flores del pepino, tiene su propia tarea, humilde y única. Aunque soy distinto a mi manera, pertenezco, profundamente, a la armonía de la naturaleza. No hay experiencia más primordial que esa.

Al percibir la vida del bosque que me rodea, pienso que solo una persona totalmente ciega y sorda, insensible por el resplandor y el estruendo de sus propios artilugios, podría descartar esa conciencia primordial del lugar integral del ser humano en el cosmos como mera imaginación poética o como «meramente subjetiva». Lo contrario parece mucho más cercano a la verdad. Es lo que estamos acostumbrados a tratar como «realidad objetiva» —la concepción de la naturaleza como un sistema de materia inerte impulsado por una fuerza ciega— lo que, en realidad, es el producto de la actividad intencionada y enérgica de un sujeto, una construcción erigida en el transcurso de una abstracción prolongada y altamente sofisticada. Es, sin lugar a dudas, una construcción muy útil para llevar a cabo toda una serie de tareas legítimas. Aun así, se trata de una construcción, no de un dato empírico. Los seres humanos deben suspender la experiencia vivida para producir la «cosmovisión científica» de la física.⁸ Nuestra percepción directa de la naturaleza como el contexto significativo de nuestras vidas, por el contrario, se presenta de forma espontánea, sin esfuerzo por parte del sujeto. En todo caso, requiere justo lo contrario: suspender el esfuerzo, dejar que las cosas sean y escuchar, dejando que la naturaleza hable. En un sentido real, aunque no habitual, es lo que erróneamente denominamos «imaginación poética» lo que es «objetivo», es decir, espontáneo

un dato empírico. Es nuestra imagen de la naturaleza como algo muerto y mecánico —y la imagen del ser humano como un robot o un rebelde— la que es «subjetiva», un producto de la imaginación activa del sujeto más que un dato de la experiencia vivida, y en realidad bastante *contraria a la intuición*.⁹

La imagen del ser humano como un extraño arrojado de forma contingente a un contexto ajeno es tan ajena al espíritu del pensamiento occidental a lo largo de la historia como lo es a la experiencia. A lo largo de sus tres milenios documentados, el pensamiento occidental ha sido sistemáticamente personalista y específicamente *naturalista*, al menos en el sentido genérico de ese término, entendiendo a los seres humanos como parte continua de la naturaleza y en ella como en casa.

Hay que reconocer que ese sentido genérico del término «naturalismo» no resulta fácilmente accesible para nuestra época. Tal y como se utiliza habitualmente, el término «naturalismo» refleja la división de la realidad, propia de la Baja Edad Media, en dos ámbitos, concebidos casi como dos naturalezas distintas: una «natural» y otra «sobrenatural». Dentro de esta concepción bifurcada de la naturaleza —y presuponiéndola—, el «naturalismo» pasó a describir la afirmación de que el componente «natural» es a la vez autónomo y autosuficiente, tal vez incluso el único real, de modo que el ser humano, sus obras y su mundo deben entenderse sin recurrir a los recursos del supuesto ámbito «sobrenatural». El grado de estrechez o amplitud con que se concibiera esa exclusión —si, por ejemplo, excluía únicamente las referencias a Dios y a los «milagros» o si impedía toda referencia a objetos intencionales, fines, valores o significados— dependería entonces de si el investigador optaba por una ontología «rica» o «austera». ¹⁰ Así, el «naturalismo» pasó a significar una filosofía que aceptaba como normativa de la «realidad» la construcción de la realidad propia de la ciencia preferida por un determinado pensador «naturalista», como, en casos aleatorios, la biología vitalista en el caso de Driesch o Dewey, la biofísica en el caso de Schrödinger, o una mecánica bastante simplista de acción y reacción en el caso de Hobbes o Watson.

Sin embargo, interpretado así, el término no resulta excesivamente útil. Por un lado, la división de la realidad en un ámbito «sobrenatural» y otro simplemente «natural» fue un producto fortuito y de corta duración de una situación histórica muy específica. San Agustín no sabía nada de ello, e incluso Santo Tomás, aunque al fusionar a Aristóteles con Agustín se vio llevado a distinguir dos ámbitos de discurso, prefiere referirse a ellos como filosófico y teológico. Solo los pensadores averroístas de un siglo más tarde, sobre todo Guillermo de Ockham, introdujeron la concepción de una realidad bifurcada, de dos verdades y dos naturalezas, una «natural» y otra «sobrenatural». En el siglo XIX, esa distinción pasó a ser de uso común entre pensadores tanto católicos como protestantes que luchaban por preservar la autonomía del espíritu frente a la ciencia reduccionista

de su época. A mediados del siglo XX, sin embargo, la distinción había desaparecido prácticamente del uso filosófico. Aquellos escritores católicos y anglicanos que, por razones de tradición, siguen hablando de lo «sobrenatural», utilizan el término, de forma algo engañosa, para indicar la dimensión de lo sagrado en una realidad y una experiencia unitarias, no una segunda «naturaleza» superior. Una filosofía que dependiera de la concepción bifurcada de la realidad, afirmando una de sus mitades frente a la otra, resultaría tan anticuada como la propia concepción.

Por otra parte, hacer que nuestra concepción filosófica de la realidad no dependa de la experiencia vivida, sino del constructo de la realidad utilizado por una ciencia natural concreta, resulta intrínsecamente problemático. Incluso una filosofía de la ciencia, si no quiere convertirse en un dogmatismo estéril y autoconfirmatorio, encerrado en un sistema totalmente formal de sus axiomas y sus implicaciones, debe conservar un acceso independiente a la naturaleza primordialmente dada de la experiencia vivida, en términos de la cual pueda evaluar la adecuación del constructo de la realidad asumido y utilizado por una ciencia concreta. Si entendiéramos por «naturalismo» — como, de hecho, se ha entendido a menudo— una filosofía que considera que una ciencia concreta define la realidad, el término solo podría reivindicar una precisión descriptiva limitada, y no un significado filosófico.

A efectos de nuestras reflexiones, parece más pertinente una idea genérica del naturalismo que una histórica. Al hablar de «naturalismo» en sentido genérico, que incluye pero no se limita a sus ejemplos históricos, nos referiremos a cualquier filosofía que reconozca el ser de los seres humanos como íntimamente vinculado al ser de la naturaleza, sea cual sea la forma en que se conciba esta, tratando a los seres humanos como distintivos solo en la medida en que lo es cualquier especie distinta, pero como fundamentalmente *a gusto* en el cosmos, no «arrojados de forma contingente» a él como a un contexto ajeno y «existiendo fuera» de él en un acto de desafío prometeico. Por «naturaleza», en un sentido igualmente genérico, entenderemos la naturaleza tal y como se presenta en la experiencia vivida, el contexto cósmico primordialmente dado en el que los seres humanos se encuentran y al que ellos mismos pertenecen con sus cuerpos y mentes, tal y como los seres humanos son conscientes de ello, ya sea de forma temática o no, en su experiencia cotidiana, y no tal y como aparece en las construcciones teóricas de la naturaleza que pretenden captarla. Lo que está en juego entre el naturalismo así concebido y su negación no es la naturaleza de la «naturaleza», sino más bien el lugar del ser humano en el cosmos: si debemos concebirnos a nosotros mismos como parte integrante y continua del mundo que nos rodea o como arrojados de forma contingente a él, como extraños en un medio ajeno.

Es en este sentido genérico en el que podemos hablar del pensamiento occidental como básicamente «naturalista». Los conflictos en su seno giran, en su mayor parte, en torno a cómo debe concebirse la naturaleza; que los seres humanos forman parte de su orden parecía incuestionable. Esto es

sin duda cierto en el caso de los presocráticos. Para ellos, la línea divisoria crucial —si es que podemos hablar de tal cosa— no discurriría entre los seres humanos y **la naturaleza**, sino entre todo lo natural — parte de la naturaleza como *physis*, la red viva, ordenada de manera significativa y con un propósito, en la que cada ser, tanto los seres humanos como las estrellas y todo lo que hay entre ambos, tiene su tarea asignada— y, por otro lado, el ámbito de los artefactos, desprovistos de vida y de una entelequia propias. El orden que, por ejemplo, para Anaximandro rige la vida del cosmos es indistintamente vital y moral.

Esa continuidad entre el orden vital y el moral se hace explícita en Aristóteles, como, por ejemplo, en el conocido Libro I de su *Política*. Aquí Aristóteles equipara explícitamente el orden moral con el orden natural. El orden moral se distingue únicamente en la medida en que los seres humanos, a diferencia de los demás animales, deben comprender el orden del cosmos mediante una operación del intelecto y elegir honrarlo en un acto de la voluntad. Mientras que para los seres dotados de instinto el funcionamiento de la ley de la naturaleza es automático, vital, para los seres dotados de razón es voluntario y, en ese sentido específico, *moral* más que vital. Su contenido, sin embargo, permanece en gran medida constante: es el único orden que se presenta bien como vital, bien como moral; en ambos casos, es lo «natural» lo que se presenta como bueno y lo perturbador o «violento» lo que se presenta como malo.

Santo Tomás fue capaz de hacer suya esa concepción sin demasiada dificultad. La ley natural, tal y como él la concibe, no es la ley de una «condición humana» ni una ley inventada específicamente para los seres humanos. Es la ley con la que el Creador dota a toda su creación. Las analogías entre las sociedades humanas y animales, que suenan tan forzadas para un lector contemporáneo, parecían totalmente legítimas para Santo Tomás y los pensadores medievales. Las «leyes» naturales y morales del matrimonio y la fidelidad conyugal, del amor a la patria, del ritmo del envejecimiento y la renovación, son todas pautas naturales de comportamiento que podemos detectar en la mayoría de los animales y que pueden servir también como pistas sobre el orden natural de la vida humana. Los seres humanos solo se distinguen por su libertad para conocer y obedecer (o ignorar y desobedecer) esa ley natural —y por su capacidad para discernir, más allá de esa ley, como idea del Bien, las virtudes supremas de la fe, la esperanza y la caridad, las virtudes «teológicas» que los escolásticos posteriores solían designar como «sobrenaturales», con resultados desafortunados.

La visión de la unidad integral del ser humano y del cosmos no está menos presente en la **otra gran tradición del pensamiento occidental**, que podemos rastrear desde la filosofía moral socrática, pasando por Platón y los estoicos, hasta el Renacimiento. Sócrates escandaliza a los jóvenes

A los lectores de hoy les llama la atención su insistencia despectiva en que no tiene nada que aprender de los árboles. Rodeados de artefactos que, de hecho, no pueden enseñarnos nada más que lo que hemos programado en ellos, apenas estamos empezando a darnos cuenta de que es precisamente la naturaleza viva y en crecimiento —esa que Sócrates desdén— la que puede enseñarnos. Del mismo modo, Platón, el alumno más destacado de Sócrates, rechaza este mundo —incluyendo, presumiblemente, *la physis*— como una cueva de sombras en **La República** y como un mundo que avanza al revés en **El Político**. No es difícil interpretar en Sócrates y Platón una oposición fundamental entre los seres humanos y la naturaleza, y presentarlos como los antepasados del existencialismo en un sentido tan genérico como aquel en el que utilizamos el término «naturalismo».

Sin embargo, antes de hacerlo, convendría que volviéramos a examinarlo. Ni Sócrates ni Platón rechazan la idea de un orden natural en nombre de la soberanía de una voluntad humana arbitraria que se arroga para sí misma los poderes de la creación o los de determinar el bien y el mal. La oposición, como queda claro en el ejercicio de Platón de diseñar una comunidad ideal, es la que existe entre el orden racional del cosmos y el ~~orden contingente y consuetudinario del mundo humano~~. El ser humano ~~no es un extraño: forma parte integrante~~ de un orden cósmico. La Idea del Bien, la estructura de las Ideas y la razón que se adentra en ellas no son ni «sobrenaturales» ni antinaturales, aunque Windelband, Jowett y sus contemporáneos del siglo XIX pudieran haber tendido a interpretarlas así.¹¹ Más bien, representan el verdadero orden y significado del cosmos en el que participan la naturaleza y los seres humanos, aunque sea de forma imperfecta. Esto se hace evidente en el pensamiento de los herederos directos de Platón, los estoicos. Para ellos, el *logos* es el orden del *kosmos*, que guía tanto el vuelo del gorrión como la vida del sabio. Como portador del *logos spermatikos*—que suele traducirse como «la chispa de la razón»—, el ser humano no es en absoluto un extraño. Si hay algo discordante e «antinatural», son las pasiones rebeldes que eluden el dominio del *logos* de la naturaleza.

El cristianismo pudo incorporar la visión estoica del *logos* que estaba en el principio y por medio del cual todas las cosas fueron hechas, del mismo modo que pudo aceptar la concepción aristotélica de un orden natural de las cosas, ya que es en sí mismo profundamente «naturalista» en el sentido genérico del término. Heredero del salmista que veía cómo los cielos proclamaban la gloria de Dios, invocando a un Dios que se hizo carne y reconcilió al mundo consigo mismo, el cristianismo no concebía la naturaleza como un medio inerte y mecanicista ajeno al esfuerzo moral, ni a los seres humanos como extraños arrojados a ella de forma contingente. El cosmos cristiano es una *creación*, una obra ordenada y llena de sentido de las manos de Dios, y el ser humano se inscribe en él como su administrador y parte integrante. Al igual que los estoicos que les precedieron —en particular Séneca—

los cristianos sí que contrastaban el auténtico *kosmos* tal y como Dios lo creó con la naturaleza «caída» de la experiencia cotidiana —reconociendo, por cierto, que fue a través de los seres humanos como el pecado entró en el mundo—. Al establecer esa distinción, los estoicos y los cristianos pueden haber abierto la posibilidad de una concepción posterior de una naturaleza carente de sentido, separada de la gracia de Dios. Aun así, ni siquiera el «peregrino por esta tierra árida» de la piedad cristiana era un forastero sin hogar, sino un viajero que se dirigía a casa, un ciudadano de un reino que abarcaba tanto los cielos como la tierra. Los cristianos, al repetir cada domingo que creen en un solo Dios, creador del cielo y de la tierra y de todas las cosas visibles e invisibles, nunca pudieron perder del todo de vista la naturaleza como creación de Dios ni la continuidad de su propio ser con el del *kosmos*.

A pesar de todos los motivos de la «prisión del cuerpo» y del «peregrino por esta tierra árida», la visión «eksistencialista» del ser humano como un extraño esencialmente arrojado de forma contingente a un contexto absurdo y ajeno —es decir, la negación explícita de lo que hemos venido llamando «naturalismo» en sentido genérico— sigue siendo ajena al genio del pensamiento occidental, básicamente contraria a la intuición y, en última instancia, sumamente improductiva, ya que deja al ser humano en un aislamiento arbitrario. La pregunta que subyace a nuestro desconcierto sobre lo que significa ser humano en un mundo inhumano bien podría ser cómo llegamos a convencernos de la supuesta verdad de la noción profundamente contraria a la intuición y a la historia del ser humano como un forastero arrojado de forma contingente a un mundo mecánico y carente de sentido.

Hay algunas respuestas obvias, que se dan con frecuencia. Una es psicológica: los seres humanos tienen que deshumanizar su mundo en su imaginación para poder explotarlo sin piedad en sus acciones —y eso es sin duda cierto—. Otra es histórica: el cataclismo de las dos guerras mundiales arrasó sin piedad todos los puntos de referencia familiares de nuestro mundo social habitual, dejando a los europeos desorientados, como extraños en un contexto extraño y desconocido. Del mismo modo, el colapso de la antigua Roma seguramente no fue ajeno a la visión sombría de la naturaleza asociada al estoicismo, ni el tema del peregrino a las tribulaciones de la Guerra de los Treinta Años. Una percepción «existencialista» del hombre y del mundo resulta, comprensiblemente, más persuasiva tras un cataclismo y constituye una ideología útil para la «conquista de la naturaleza», como ocurrió en el período de expansión industrial imprudente y despiadada que siguió a la represión del intento de independencia del Sur en América. Todo eso es cierto.

En nuestra época, sin embargo, el fenómeno se ha globalizado y la sensación de despersonalización de la naturaleza y de los seres humanos en su seno es mucho más profunda. Hay muchos indicios de que, aparte de las condiciones favorables, no es simplemente el producto de una codicia concreta o de un cataclismo concreto, sino de la convergencia de dos líneas de desarrollo a largo plazo

, una conceptual y otra experiencial. Desde el siglo XVII, el pensamiento científico occidental —y el pensamiento popular a su estela— sustituyó gradualmente la naturaleza de la experiencia vivida por una construcción teórica de la naturaleza en el papel de «realidad». Mucho más de lo que solemos darnos cuenta, cuando hacemos afirmaciones aparentemente obvias sobre la «naturaleza», ya no estamos hablando del entorno natural de nuestra experiencia vivida, la *physis* viva y con propósito que los seres humanos pueden reconocer como algo afín y en la que pueden sentirse como en casa. Es mucho más probable que nuestras afirmaciones se refieran a un constructo altamente sofisticado —por ejemplo, la materia en movimiento, ordenada por la causalidad eficiente—, que es la contrapartida del método y el propósito de las ciencias naturales, más que a un objeto de la experiencia vivida. Dentro de tal constructo, sin duda, no hay lugar para un sujeto moral, simplemente porque ese constructo no fue diseñado para ocuparse de él. Como señala Erwin Schrödinger, ese constructo no es fruto del azar: es el producto de un recurso metodológico específico, la exclusión —los autores fenomenológicos suelen hablar del «*olvido de sí mismo*»— del observador, el sujeto con todo lo que le pertenece: valor, significado, belleza, bondad, verdad, santidad. Como recurso metodológico, se trata de un procedimiento útil y legítimo. Sin embargo, cada vez más hemos llegado a tratar el constructo que genera —útil para manipular nuestro entorno físico— como si fuera lo que la naturaleza es en realidad. No es de extrañar, pues, que hayamos concluido que, si eso es lo que es la naturaleza, el sujeto moral, si no ha de ser simplemente una ilusión, debe ser un ser radicalmente no natural, un ser «ek-sistente».

Ese desarrollo conceptual, sin duda, no carece de precedentes. El contraste entre una ontología «austera» —considerada el Camino de la Verdad— y la rica ontología de la experiencia vivida —desestimada como el Camino de las Apariencias— es tan antiguo como Parménides. En nuestra época, sin embargo, ha llegado a parecer mucho más convincente debido a un segundo desarrollo, de carácter experiencial. Con la expansión de nuestra tecnología, hemos traducido, en efecto, nuestros conceptos en artefactos, reestructurando radicalmente no solo nuestra concepción de la naturaleza, sino también la textura de nuestra experiencia cotidiana. Para nosotros es algo excepcional, más que habitual, sentarnos ante una pequeña parcela al atardecer, contemplando cómo la noche, que todo lo reconcilia, se extiende desde bajo las tugas hacia el claro, mientras las estrellas traspasan el cielo para proclamar la gloria de Dios y la majestad de la ley moral. Pasamos gran parte de nuestras vidas encerrados en cubículos de hormigón, cegados y ensordecidos por el resplandor y el estruendo electrónicos. En un nivel primordial e intuitivo, representamos nuestras concepciones de la naturaleza no en una interacción íntima con la naturaleza viva de Dios, sino en medio de un conjunto de artefactos que se ajustan a nuestra construcción de la realidad como materia, muerta, carente de sentido, impulsada por

fuerza ciega. La descripción que hace Heidegger del mundo de los artefactos, el *Zeuge* muerto, el «engranaje», sin duda debía gran parte de su fuerza persuasiva al hecho de que la mayoría de los lectores de Heidegger no eran leñadores ni labradores, sino habitantes urbanos, artífices en un mundo de artefactos desprovisto de vida y de ritmo propio.¹²

Ese es, en efecto, nuestro mundo, y es un mundo en el que los seres humanos no se encuentran ni con el orden de la naturaleza ni con el de la ley moral, sino solo con los productos de su propio trabajo, tal y como señaló con tanta claridad hace mucho tiempo Karl Marx, el profeta involuntario de la industrialización implacable, al tomar el mundo de pesadilla de la fábrica como norma para el «ser de especie» de los seres humanos. En realidad, nuestro mundo de artefactos puede que no sea más que la más fina de las capas que cubren el ritmo de la naturaleza viva, pero es esa capa con la que nos enfrentamos en nuestra experiencia cotidiana. Una vez que llegamos a considerarla como «naturaleza», entonces nuestro constructo impersonal de la naturaleza parece una descripción acertada. Entonces, también, la convicción de que los seres humanos deben concebirse a sí mismos o bien como robots complejos y, por tanto, en sintonía con una naturaleza mecánica, o bien como sujetos morales que se oponen a ella, se vuelve convincente desde el punto de vista de la experiencia. Aunque el constructo teórico de una materia en movimiento ordenada mecánicamente pueda tener poco parecido con la naturaleza viva del campo y del bosque —y, por lo tanto, quizá nunca haya resultado convincente antes—, es un fiel reflejo de un mundo de artefactos y, como tal, resulta convincente para una humanidad cuya experiencia de la naturaleza se limita al contacto con los artefactos. Insistir, como hicieron los existencialistas, en que, aunque la naturaleza carezca de sentido, los seres humanos son, sin embargo, portadores de sentido, es una postura noble, pero infinitamente agotadora. Fue más con una sensación de alivio que de pesar que Occidente acogió el nuevo evangelio, proclamado con la autoridad de la ciencia, de que los seres humanos, al fin y al cabo, no son humanos.¹³ El naturalismo genérico de la tradición filosófica occidental se derrumbó, diría yo, porque la concepción occidental y la *experiencia efectiva* de la naturaleza se derrumbaron primero. Para recuperar el sentido moral de nuestra humanidad, tendríamos que recuperar primero el sentido moral de la naturaleza.

Ha habido pensadores que han tratado de hacer precisamente eso, incluso en nuestra época. Para los estadounidenses de mi generación, Joseph Wood Krutch fue una de esas voces, y en la generación posterior el movimiento ecologista levantó un coro de voces. Para mis compatriotas checos, fue Emanuel Rádl quien se expresó con mayor claridad. Biólogo convertido en filósofo, Rádl poseía un agudo sentido de la maravilla de la naturaleza. Ese sentido del orden de la naturaleza le llevó a tomar conciencia de un orden moral. Partiendo de un sentido moral de la naturaleza, pasó a escribir sobre el sentido moral de los checos

identidad racional y del sentido moral de la cultura occidental. En el ~~año más oscuro de la guerra de Hitler, 1942~~, cuando esa cultura parecía al *borde* de la desintegración, Rádl, entonces en ~~el último año de una prolongada enfermedad~~, ~~redactó a lápiz su testamento filosófico, una apasionada confesión de fe en el genio de la filosofía y en la visión personalista del mundo como *kosmos* y de los seres humanos como sujetos morales en él.~~¹⁴

Cuando el testamento de Rádl, **Útěcha z filosofie** —en realidad, poco más que un breve ensayo inédito, escrito en medio de la angustia y desprovisto de todo artificio de sofisticación filosófica— pudo por fin publicarse, un año después de la guerra, se vendió más allá de todas las expectativas, pero a muchos lectores les pareció poco más que una conmovedora anomalía. La época estaba cargada de desesperación existencialista y de esperanza tecnológica revolucionaria. La concepción del ser humano como sujeto moral parecía un prejuicio burgués anticuado: el ser humano como contrapartida del marxismo y la naturaleza como contrapartida de la tecnología se presentaban como la ola del futuro. Las suposiciones de Rádl parecían sencillamente erróneas.

Sus supuestos parecían sencillamente erróneos.

La concepción de la naturaleza de Rádl está, en realidad, mucho más cerca de la de Aristóteles que de la de Galileo y sus sucesores. Su metáfora básica no es la de la materia inerte y la fuerza violenta, sino la de la vida con su orden enteléxico inherente.¹⁵ Lo que ve a su alrededor, ya sea en sus estudios sobre la sensibilidad a la luz de las plantas y los insectos o en sus reflexiones sobre las teorías biológicas, no es un campo de fuerzas inerte y ordenado mecánicamente, concebido según el modelo del mundo de los artefactos, sino una *physis* viva cuyos esfuerzos multiformes están guiados por un propósito oculto pero poderoso, en el que cada criatura tiene encomendada su tarea. El ser humano, tal y como lo entiende Rádl, también forma parte del vasto orden cósmico —y puede hacerlo porque el cosmos, con su orden vital, no es ajeno ni discontinuo respecto al orden de la vida significativa—. En el caso del ser humano, sin embargo, el orden vital de la creación adopta la forma de un orden moral. El ser humano está llamado a reconocer y a elegir obedecer voluntariamente la misma ley cósmica que guía instintivamente a la planta, al insecto y al animal. En ese sentido, el mandato se presenta como moral, no como vital. Sin embargo, aunque su funcionamiento en los seres humanos no sea, por tanto, automático, existe una ley del ser humano: hay un bien y un mal, y la distinción no es arbitraria. Aunque la ley moral del ser humano no es idéntica a la ley de otros seres animados —existe, por ejemplo, la diferencia fundamental entre la norma «ojo por ojo» y el mandato de «ama a tu enemigo»—, tampoco es discontinua con respecto a ella. Lo correcto y lo incorrecto para el ser humano son también ejemplos de lo que es «natural», en consonancia con lo que es armonioso en la naturaleza, y de lo que la atenta.

Rádl **sostiene con vehemencia que esta** ha sido, de hecho, la visión rectora del pensamiento occidental **a lo largo de los** milenios. Destaca la continuidad

de la Antigüedad y la Edad Media, así como de la coherencia esencial de la herencia grecorromana y judeocristiana de Occidente a este respecto. La ruptura radical, afirma, no se produce hasta el Renacimiento y puede atribuirse a un cambio fundamental en nuestra concepción de lo que significa conocer. A lo largo de la Antigüedad y la Edad Media, la idea de conocer había estado vinculada a la de ver, a una comprensión directa, ya fuera mediante la percepción sensorial o la intuición racional. El prisionero de Platón, como señalamos anteriormente, pasa por el ejercicio de *la dianoia*, el razonamiento, no para construir un modelo conceptual, sino para *ver* la Idea del Bien, no como en un espejo, oscuramente, sino cara a cara. Aristóteles, también, a pesar de todas sus divergencias con Platón, busca *ver* los patrones de significado que se manifiestan en la naturaleza, no construirlos. Su distinción, por ejemplo, entre el movimiento espontáneo de la vida y el movimiento violento de la materia impulsada por una fuerza —como en la imagen de la flecha lanzada violentamente hacia el cielo y que cae naturalmente a la tierra— presenta una articulación fiel de un dato experiencial que tiene su contrapartida en la experiencia vivida de la facilidad del movimiento espontáneo de nuestros cuerpos y la tensión de su esfuerzo. Los pensadores medievales hicieron suya la concepción de Aristóteles y Platón: hasta el Renacimiento, cuando se trataba de conocer, el pensamiento occidental buscaba ver con claridad y articular fielmente la estructura intrínseca de la realidad experimentada, en lugar de construir esquemas explicativos ideales e imponerlos a la naturaleza.

La eficacia técnica y la esterilidad moral del pensamiento más reciente, según Rádl, reflejan la decisión de centrarse en lo segundo en lugar de en lo primero. El cambio, simbolizado por Galileo, viene acompañado del reconocimiento de que, a efectos de manipular nuestro entorno físico, las construcciones ideales sin contrapartida intuitiva pueden resultar mucho más eficaces que las categorías que articulan el orden de la naturaleza experimentada —y del supuesto más profundo de que el propósito general de toda esa actividad es básicamente acrítico, hasta tal punto que no requiere ninguna indagación especial. El Renacimiento, aunque en deuda con los estoicos romanos, sin compartir por ello su estado de ánimo sombrío, lo consideraba una «conquista» de la naturaleza, una reestructuración de la naturaleza a imagen de la Razón. El siglo XIX hablaba de «progreso». En nuestra época, B. F. Skinner se conforma con la «supervivencia».¹⁶ De una forma u otra, sin embargo, la cuestión del propósito seguía sin plantearse, eclipsada por la cuestión de la eficacia.

Al igual que la mayoría de los críticos de nuestro enamoramiento por la tecnología, Rádl tiende a hablar del giro galileano en tono de indignación moral. Sin embargo, para ser justos con Galileo, debemos señalar que el cambio hacia la metodología de generar e imponer constructos no es en absoluto arbitrario, una especie de equivalente conceptual del pecado original. Es en sí mismo

un reflejo de la estructura de la experiencia vivida, motivado por la ineficacia de las categorías experienciales para ciertas tareas específicas.

Existe, por ejemplo, una temporalidad experiencial y «natural» en el ritmo de las estaciones y de la vida humana, con la posibilidad de una referencia temporal «natural». Este tiempo natural no es la secuencia imaginaria y matemáticamente reversible de momentos uniformes, que se extiende infinitamente hacia el pasado y el futuro y que puede tratarse matemáticamente como una cuarta dimensión junto con las tres espaciales. Tampoco, sin embargo, es una mera conciencia temporal interna «subjetiva», privada de cada sujeto que la experimenta, ni una forma de sensibilidad impuesta por la razón sobre la experiencia. Tiene toda la solidez de lo real, una lógica propia: el ritmo del vigor y la fatiga, del día y la noche, el ciclo de las estaciones tanto en la vida de la naturaleza como en la de los seres humanos. Sus etapas, aunque personales, no son en absoluto arbitrarias. En esencia, la experiencia humana simplemente no es una secuencia de acontecimientos discretos que deban ordenarse mediante un reloj y un calendario o por libre asociación dentro de una corriente de conciencia al estilo de Proust o Joyce. Se inscribe, más bien, en la matriz del ritmo de la naturaleza, que establece puntos de referencia personales, pero no arbitrarios: cuando he descansado, cuando me canso, cuando las sombras se alargan, cuando la vida llega a su fin. Aunque podamos expresarnos así, no es en absoluto cierto que a las «seis en punto» vayan a ocurrir ciertos acontecimientos: que las sombras se alarguen, que mi hacha se vuelva pesada en mis manos. Detener el reloj no detiene el acontecimiento. La referencia temporal primordial es todo lo contrario: es la experiencia del atardecer, arraigada en las sombras que me rodean y en el cansancio de mis brazos, lo que constituye el dato primordial. Solo de forma secundaria la designamos mediante una referencia horaria o la reconocemos en una conciencia interna del tiempo.

A la hora de gestionar nuestro entorno de forma intencionada —por ejemplo, para enviar cohetes a la Luna o reunir a un grupo de personas para una conferencia sobre la temporalidad—, hay que reconocer que esa referencia temporal natural no resulta excesivamente eficaz. Los cuerpos se cansan a ritmos diferentes; la oscuridad llega de forma desigual en los valles y en las cimas de las montañas, bajo las nubes y en un día soleado. En este caso, una construcción temporal ideal, visualizada como una secuencia uniforme de momentos numerados consecutivamente que proporcionan una referencia arbitraria pero común, cumple el propósito específico que nos ocupa de forma mucho más eficaz. No articula, sin duda, ninguna experiencia: en ningún lugar de la naturaleza existe tal línea temporal. La idea de las 18:00 horas del 6 de junio de 1981 es un puro artefacto, una construcción impuesta al ritmo de la naturaleza, que lo subordina y lo ordena. Aun así, para el propósito específico para el que fue diseñada —y partiendo del supuesto de que conocemos ese propósito independientemente de ella— es una herramienta poderosa.

La utilidad de tal construcción, sin embargo, sigue dependiendo inevitablemente del propósito previo que la hizo surgir. La construcción ya se vuelve problemática cuando intentamos aplicarla más allá del alcance de su intención original, tal y como puso de manifiesto la teoría de la relatividad con respecto a la concepción tradicional del tiempo físico. Se vuelve aún más problemática cuando le atribuimos un significado ontológico, dejando de tratarla como un constructo contingente y limitado por un propósito previo para considerarla una descripción de la verdadera naturaleza de la realidad —mientras que rebajamos la temporalidad de la experiencia vivida al estatus de mera reflexión «subjetiva». La buena física hace mala metafísica.

Esto se hace dolorosamente evidente cuando la tarea que tenemos ante nosotros no es de reflexión teórica, sino de decisión práctica. No conozco ningún ejemplo más gráfico que el dilema que plantea la tecnología que llamamos «de soporte vital», aunque, con demasiada frecuencia, no pueda sostener la vida, sino solo prolongar la agonía sin alivio. Un paciente sin esperanza de recuperación, atado a ese reluciente artificio cromado, ya no vive. Está condenado a presenciar su propia muerte. Es un castigo cruel e inusual. ¿Cuándo es el momento adecuado para pulsar el interruptor y dejar que llegue la muerte? ¿Cuándo es el momento adecuado para morir?

La razón técnica que da origen a la máquina no puede enseñarnos su uso humano. Solo podemos hablar de un «momento adecuado» en el marco del tiempo natural, el ritmo de la vida humana y el ciclo de las estaciones. Aquí hay un momento para nacer, un momento para alegrarse y un momento para llorar; también hay un momento para morir. Sin embargo, en una línea infinita de momentos numerados de forma uniforme, la propia noción de un momento «adecuado» se vuelve totalmente incomprensible. Aquí el tiempo no puede ser «adecuado». Solo puede haber $t_n \dots t_\infty$. La decisión de desconectar la máquina en t_3 en lugar de en t_6 o t_n se vuelve arbitraria. Para tomarla, tendríamos que recurrir al reconocimiento del ritmo del tiempo natural, el ritmo de una vida humana. Sin embargo, al habernos convencido de que solo nuestra construcción del tiempo lineal es real, mientras que todo lo demás —incluida nuestra percepción del tiempo natural— es «meramente subjetivo», hemos descartado de hecho ese recurso. En su lugar, nos quedamos impotentes ante la máquina y la agonía, esperando que un comité reduzca al anonimato la decisión que ya no podemos tomar de forma responsable como sujetos morales.

El ejemplo del tiempo y la temporalidad puede servir para describir la interpretación que Emanuel Rádl hace del desarrollo de todo el pensamiento occidental desde el Renacimiento. Según él, hemos confundido, en efecto, el desarrollo de nuestra tecnología conceptual con un progreso del conocimiento, sustituyendo paso a paso la realidad experimentada por nuestras construcciones como objeto y referente de nuestro pensamiento y nuestro discurso. Esas construcciones, cómo...

Sin embargo, fueron diseñadas con un propósito concreto, el de la manipulación de nuestro entorno físico, y la imagen compuesta de la realidad que presentan es, como corresponde, la de un sistema de «manipulanda». En una naturaleza así concebida, de la que se han excluido intencionadamente —por considerarlas «subjetivas»— las dimensiones más cruciales para la experiencia vivida, las del valor y el sentido, ya no hay lugar para un sujeto moral.

Rádl dirige su crítica más enérgica contra un materialismo mecanicista que, en nuestra época, sobrevive en el ámbito del cientificismo popular más que en la vanguardia de la física teórica o la filosofía de la ciencia. Por el contrario, respalda un modelo biológico que, en la obra de Bergson y de forma aún más pronunciada en la de Teilhard de Chardin, conduce a algunos resultados bastante problemáticos.¹⁷ Sin embargo, el eje fundamental de su crítica es más profundo que su polémica específica y se refiere tanto al modelo biológico como al físico. En principio, Rádl señala que el modelo fiscalista, que toma como metáforas fundamentales la «materia» y la «fuerza», puede, como mucho, *reducir* la complejidad del ritmo de la vida a sus propios términos, pero no *comprenderla* en toda su complejidad. El modelo biológico, que toma el proceso de una vida como metáfora básica, es mucho más adecuado, pero sigue sin ser suficiente para comprender la vida de un sujeto moral. Añade la dimensión de la temporalidad que la vida aporta a lo inanimado, pero ignora la dimensión distintiva de la eternidad que los seres humanos aportan a la temporalidad de lo animado.

La eternidad no se refiere aquí a una prolongación interminable de un tiempo lineal, como suele ocurrir en el uso común. Indica, más bien, la conciencia de la realidad absoluta del ser, que se entrecruza con la secuencia temporal de su desarrollo en cada momento. Para el ser animado —al menos tal y como lo concebimos, quizá de forma injusta para los animales—, todo valor es básicamente instrumental, definido por una referencia horizontal a un antes y un después. Como animal, que también lo es, el ser humano habita en el tiempo, definiendo su presente de manera instrumental. La filosofía del proceso, hija de la era del «progreso», articuló el aspecto positivo de la temporalidad en el concepto de crecimiento, como en la obra de John Dewey, o también en una concepción de la creación de novedad, especialmente en Bergson. Heidegger, en **Sein und Zeit**, señaló lo contrario: el ser-en-el-tiempo es un **Sein-zum-Tode**, un ser hacia la muerte, lo que llevó a los existencialistas a concluir que la vida humana es siempre un fracaso porque el ser humano muere.¹⁸

Sin embargo, como sujeto moral —una Persona en el sentido personalista técnico, *Geist* o espíritu en la obra de Husserl o Scheler¹⁹—, el ser humano también es capaz de una referencia atemporal, captando el valor moral y no instrumental del ser. La belleza de un trillium, la verdad de una intuición, la bondad de un gesto de amabilidad o el dolor de la tragedia

tienen su valor absoluto, se adentran en el tiempo pero son independientes de él. Whitehead trató de plasmarlo con su concepción de la «naturaleza consecuente de Dios»²⁰, en la que el ser absoluto de cada momento queda inscrito en la eternidad. Sea o no adecuada esa metáfora, la experiencia es real: las personas son seres capaces de apreciar la belleza, la bondad, la verdad y la santidad, todas ellas sin ningún propósito en el tiempo ni justificadas por nada, sin necesidad de tal justificación, pero que se adentran en el tiempo —en nuestro término anterior, se cruzan con él— como algo bueno en sí mismas. Cuando concebimos el ser humano como un modelo biológico —incluso uno ampliado por lo que Teilhard denomina la «noogénesis» de una «noosfera» o por la «inmortalidad» de la religión popular²¹—, todo valor queda reducido a un estatus instrumental en el curso de un «progreso», y su validez actual depende de la «atracción de un futuro inagotable». Mientras que para Rádl el modelo fiscalista fracasa porque no puede hacer justicia a la temporalidad del ser humano, el modelo biológico fracasa a su vez porque es incapaz de reconocer la dimensión de la eternidad en la vida humana.

Rádl no fue, en absoluto, el único en protestar contra la reducción de la dimensión personal y moral de nuestra humanidad al mero ciclo físico y biológico de la necesidad y su satisfacción. Sin embargo, irónicamente, sus escritos, más que los de espíritus afines —desde Søren Kierkegaard, pasando por Max Scheler, hasta Alfred North Whitehead—, demuestran por qué la concepción de una ley moral se volvió problemática. Si la razón crítica carece de la capacidad de discernir lo moral en lo vital —y la razón concebida tecnológicamente carece notoriamente de esa capacidad—, ¿cómo puede manifestarse la ley moral? Rádl recurre a la costumbre y a la tradición para dar a luz la ley moral: lo que los seres humanos han creído y observado desde siempre debe ser, *eo ipso*, natural y, por tanto, moral. A diferencia de lo que ocurre en las obras de sus años de mayor vigor, en su último y angustiado testamento Rádl acaba sonando como un defensor acrítico de todo lo tradicional como si fuera también moral. Sin embargo, la tradición, como demuestra gráficamente el notorio ejemplo de la esclavitud, puede ser en sí misma profundamente inmoral. En este sentido, Husserl, al identificar la crisis de nuestra cultura como una crisis de la razón, reducida al servicio de la tecnología, puede ser más perspicaz que Rádl. El resultado, sin embargo, es el mismo: una concepción del ser humano como un conjunto de materia en movimiento y de la vida humana como desprovista de todo significado, de todo orden que no sea el que puede derivarse del ciclo de la necesidad y la gratificación.

Es otro pensador checo quien, en mi opinión, ~~señala con~~ **mayor claridad** el corolario cultural de esa concepción: un retroceso de los seres humanos a un nivel «prehistórico» de su humanidad.²² Jan Patočka, **que** murió en 1977 bajo

un interrogatorio policial tras firmar un manifiesto a favor de los derechos humanos, es conocido en Occidente principalmente como el último alumno y colaborador de Edmund Husserl, autor de una bibliografía sobre Husserl y de estudios sobre la filosofía de la historia que muestran una fuerte afinidad con Martin Heidegger. Sin embargo, a pesar de todo ello, Patočka es también el heredero de Rádl. En su acepción, el término «prehistórico» se refiere menos a una época que a un modo de ser humano que se caracteriza por una absorción total en las necesidades y su satisfacción, en la producción y el consumo, ajeno a una visión de la Idea del Bien o de una ley moral. En la terminología que hemos utilizado anteriormente, se trata de un modo de ser horizontal, totalmente intratemporal, desprovisto de toda referencia vertical. Hace un siglo, los autores atribuían habitualmente esa existencia puramente «animal» a «los primitivos», denominados pintorescamente *Naturvölker* —pueblos naturales— por los escritores alemanes que contraponían la naturaleza a la historia (e identificaban la historia con la moral, en gran parte, tal vez, porque la aplicación del modelo «científico» no había afectado en aquel momento a nuestra visión de la historia tanto como lo había hecho a la de la naturaleza). Sin embargo, ya aquellos mismos escritores, desde von Humboldt hasta Cassirer, presentaban pruebas de que, en realidad, esos pueblos no encajaban en esa definición.²³ Lejos de ser meros productores y consumidores, eran, ante todo, creadores de mitos y adoradores de los dioses, en cuyas vidas el mito y el culto eran todo menos algo secundario. Lo que les faltaba no era la dimensión moral del ser humano, sino únicamente la concepción decimonónica de la historia como «progreso» —sin la cual Occidente bien podría haber estado mejor.

Mucho más que las culturas de los *Naturvölker*, es la cultura del consumismo —hacia la que convergen tanto las sociedades marxistas como las no marxistas del Occidente histórico— la que se ajusta con mayor precisión a la definición de una humanidad «prehistórica» en el sentido de Patočka. Las sociedades de consumo, sin duda, producen en masa «cultura» de forma no menos prodigiosa que los abrelatas eléctricos, pero su significado cambia radicalmente. Ya no es una expresión de *cultus*, el asombro ante lo sagrado, lo bello, lo verdadero y lo bueno. Más bien, también se convierte en un producto de consumo, una parte de la «industria del entretenimiento», subordinada, junto con todo el ser de los seres humanos y de la sociedad, a la dinámica de la producción y el consumo, ya sea guiada por un plan quinquenal o por los caprichos del mercado.

La lógica de esa producción y ese consumo, sin embargo, se vuelve cada vez más esquiva. A lo largo de las épocas de precaria supervivencia de la humanidad en esta tierra, la satisfacción de las necesidades básicas de supervivencia proporcionaba una justificación inmediata para la actividad productiva. Si estuviéramos dispuestos a orientar así nuestras energías, quizá seguiría siendo así: todavía hay más que suficiente hambre y miseria absoluta entre nosotros. En su mayor parte, sin embargo, nos las arreglamos

a ignorar tales necesidades. La lógica de nuestra producción no es la de la necesidad, sino la de la opulencia, que carece de esa justificación automática. Si la opulencia ha de justificarse, no puede ser por la necesidad, sino por algún bien superior, ya sea satisfacer las necesidades de los demás, cuidar el mundo natural o crear valores culturales más elevados. La cultura, en el sentido más noble y amplio de «*cultus*», tiene que justificar el consumo y la producción excedentarios.

Sin embargo, cuando la cultura deja de ser «*cultus*», un ideal al que servimos, y se convierte en nada más que otro componente del vasto excedente de productos de consumo diseñados para satisfacer nuestros caprichos, ¿qué puede justificar el consumo excedentario? Desde luego, no la necesidad: ¿qué necesidad concebible podríamos imaginar para, por ejemplo, un mando a distancia para televisores en color cada vez más grandes, a menos que el espectador esté paralizado y sea incapaz de alcanzar un botón? Ni la más mínima. Sin embargo, tanto a nivel individual como colectivo, sacrificamos vidas y recursos preciosos para producir y pagar precisamente esos artículos —y se nos asegura constantemente que debemos hacerlo para «estimular la economía»—. La producción en sí misma se ha convertido en la justificación de un consumo cada vez más absurdo: consumimos para producir, producimos para consumir; todas las demás consideraciones deben quedar en segundo plano.

Una humanidad que ordena así sus prioridades está, de hecho, volviendo a una etapa «prehistórica» de desarrollo, totalmente absorta en la producción y el consumo —aunque, como también señala Patočka, con una diferencia crucial. A diferencia del superviviente primitivo absorto en satisfacer sus necesidades, el consumidor sofisticado, aunque no menos absorto, no se enfrenta en sus quehaceres diarios a la proximidad inmediata de la naturaleza viva y sus leyes. El mundo con el que se relaciona es una construcción encarnada en un sistema de artefactos, desprovisto de cualquier presencia de un Gran Espíritu como el que encontraban los indígenas americanos en su búsqueda de sustento en el campo y el bosque. El mundo de los artefactos, sin duda, también lleva la huella de su creador, pero su creador es el «hombre». La sociedad de consumo está haciendo realidad aquí la visión apocalíptica de Karl Marx, para quien el ser humano es aquel que se enfrenta al mundo y solo encuentra en él el producto de su trabajo. El sistema se convierte en un círculo vicioso. La metáfora de un mundo totalmente autónomo y creado por el hombre, una «Battlestar Galactica», resulta muy acertada. Ese es el solipsismo definitivo que envuelve a toda nuestra especie: un mundo en el que no hay más que seres humanos y sus obras, desprovisto de un «Otro» que confirme la realidad de nuestro «Yo» colectivo. El Zaratustra de Nietzsche proclamó la era en la que Dios ha muerto —y con Él lo que había sido su creación—, quedando solo los seres humanos, como una era de liberación. Masaryk, sin embargo, señaló en una ocasión que el solipsista debe matar —ya sea a sí mismo mediante el suicidio o a otros mediante el asesinato— para asegurarse de su propia realidad.²⁴ ¿Qué pasaría, entonces, si toda la especie fuera solipsista?

El fracaso de la rebelión existencialista puso de manifiesto que no podemos conservar nuestra humanidad moral en un aislamiento desafiante. Sin embargo, el desarrollo del naturalismo, tanto en su forma fiscalista como en la vitalista, ha puesto de manifiesto que no podemos romper nuestro aislamiento tratando de integrar nuestro ser con un constructo de la naturaleza del que hemos abstraído la dimensión del significado. Una filosofía que se tomara en serio la tarea del «cuidado del alma» que Sócrates le encomendó debe tomarse con igual seriedad el cuidado de la naturaleza. No puede hacer suyo el constructo de la naturaleza, que no representa más que los supuestos teóricos de una ciencia específica. Debe abordar la naturaleza de nuevo, emprendiendo nada menos que una fenomenología de la naturaleza como contrapartida de nuestra humanidad moral.

¿Cómo, sin embargo, podemos abordar la tarea de recuperar nuestra visión de un mundo vivo y de nuestro lugar en él como sujetos morales? Sin duda, hay muchas maneras de hacerlo. Si, no obstante, la crítica de Husserl a nuestros constructos está en lo más mínimo justificada, entonces el programa de Husserl también podría ser adecuado. Quizá nuestro primer paso deba consistir precisamente en poner entre paréntesis la tesis del punto de vista naturalista que, a lo largo de los últimos tres siglos, se ha vuelto tan familiar que parece «natural». Debemos suspender, por el momento, la presunción del significado ontológico de nuestras construcciones, incluida nuestra concepción de la naturaleza como «material», y mirar la experiencia con ojos nuevos, tomando como dato todo lo que se presenta en la experiencia, tal y como se presenta y solo en la medida en que se presenta, utilizando la totalidad de lo dado como punto de partida, justificación y prueba definitiva de todas las afirmaciones especulativas. Tanto con respecto a nosotros mismos como a la naturaleza, debemos suspender toda teoría y preguntarnos, sin prejuicios ontológicos previos, qué es lo que, en verdad, se nos presenta en la propia experiencia vivida.

Ese es, en cualquier caso, el conocido programa fenomenológico que Husserl expone en **Ideen I** y reitera, con ligeras variaciones, en todas sus obras posteriores. El evidente distanciamiento de nuestra teoría científica —especialmente en las ciencias humanas— respecto a la experiencia vivida confiere a ese programa una cierta actualidad perenne. Aun así, casi tres generaciones después, no resulta precisamente nuevo ni revolucionario; en todo caso, podría sonar un poco manido. Sin embargo, si las implicaciones que hemos tratado de derivar de los análisis de Husserl sobre la crisis de la conciencia occidental son en algo sólidas, entonces la propuesta de la suspensión fenomenológica adquiere una nueva dimensión radical, no solo como *suspensión conceptual*, sino también *práctica*, una suspensión de los artefactos. Nuestras construcciones, hemos argumentado, ya no son

meramente conceptuales. Las hemos traducido en artefactos que, en la práctica, nos ocultan el sentido de nuestra experiencia vivida. Puede que los cielos sigan proclamando la gloria de Dios, pero no miramos hacia los cielos, sino hacia el neón reflejado en la niebla tóxica; no caminamos sobre la buena tierra, sino sobre el asfalto. Nuestro alejamiento de la naturaleza ya no es solo conceptual: ha adquirido una base experiencial. En sentido figurado, todos nos encontramos en la situación del niño que nunca ha visto una vaca —y mucho menos la ha ordeñado— y cuya experiencia vivida confirma constantemente la suposición de que la leche procede de la nevera del supermercado. En tal contexto, el intento de una suspensión fenomenológica, por muy sólido que sea teóricamente, resultará inevitablemente inútil en la práctica. Las *«Sachen selbst»*, la esencia misma de nuestra experiencia cotidiana, reintroducirán precisamente los constructos que hemos suspendido. Aunque la leche siga procediendo de las vacas, nuestra experiencia vivida solo llega hasta el expositor de los lácteos. Aunque pongamos entre paréntesis el constructo de la «naturaleza» como sistema mecánico y el del ser humano como única fuente de todo significado, nuestra experiencia urbana nos llevará de vuelta a ellos. En un mundo de artefactos, el «hombre» es, en efecto, la «medida de todas las cosas»; el ser humano, como productor y consumidor, es aquí, de hecho, la fuente de todo significado en medio de un sistema mecánico. Si el programa de paréntesis fenomenológico de Husserl —su llamamiento a un retorno a las *«Sachen selbst»*— pretende descubrir el sentido fundamental del mundo y de lo humano en él, debe, estoy convencido, buscar formas de poner entre paréntesis no solo los constructos de manera puramente teórica, sino también de realizar un paréntesis práctico de los artefactos.

En una era tecnológica, sin duda, cualquier propuesta de poner entre paréntesis el mundo de los artefactos sonará inevitablemente sospechosa, como un romanticismo nostálgico que anhela el retorno a un mundo más sencillo que nunca existió —y no sin razón. Hay algo de hipócrita en la retirada de Thoreau a Walden Pond, una superioridad moral condescendiente que resulta dolorosa cuando Thoreau propone su estilo de vida alternativo como modelo para el obrero irlandés John Field, condenado por su suerte a una vida de penosa labor. La imitación consciente que el conde Tolstói hace de sus *muzhiki* tiende a sonar tan falsa como el falso techo bajo de vigas talladas a mano que mandó instalar en una de las estancias de su palacio para crear la ilusión de una *izba* campesina. No se trata simplemente de que pocos de nosotros desearíamos confiar nuestro cuerpo al tratamiento médico de, digamos, la medicina de mediados del siglo XVII, o nuestra seguridad a un ejército equipado con armas de avancarga —aunque nadie que haya tenido que someterse a un tratamiento médico improvisado o ver cómo los tanques soviéticos invadían su país podría desear ninguna de las dos cosas—. La alta tecnología forma, sin duda, parte irrevocable de nuestra vida.²⁵ Solo podríamos renunciar a ella a un alto coste, no solo en lujos, sino en valores genuinamente humanos como la salud y la libertad.

La cuestión, sin embargo, es más fundamental. La tecnología, como reconoció Martin Heidegger incluso en los bosques de la Selva Negra, no es solo una comodidad, sino también una auténtica posibilidad humana.²⁶ En la libertad que transforma el orden vital de la naturaleza en la ley moral humana —comprendida conscientemente y obedecida voluntariamente—, el ser humano se distingue, en un sentido significativo, de la naturaleza. Es un artifice no por casualidad, sino por esencia, y todas sus obras son, en cierto sentido, artefactos. Jugando con las palabras, podríamos decir que incluso lo natural, cuando se hace voluntariamente en lugar de instintivamente, se convierte en artificial. La tecnología es el logro del ser humano, no su fracaso —aunque el uso que decida hacer de ella pueda ser, en efecto, perverso—. Si los productos de la *technē* humana se vuelven problemáticos desde el punto de vista filosófico y experiencial, es, en mi opinión, porque llegamos a considerarlos autónomos respecto al propósito que condujo a su producción y les da sentido. Nos convertimos, en efecto, en víctimas de un olvido de nosotros mismos, perdiendo de vista el sentido moral que constituye la justificación de la tecnología. Concretamente, el propósito de la luz eléctrica es ayudar a los seres humanos a ver. Cuando llega a cegarlos ante el mundo que les rodea, se vuelve contraproducente. La tarea, por tanto, no es abolir la tecnología, sino ver más allá de ella para alcanzar el sentido humano que la justifica y orienta su uso.²⁷

Por eso elijo hacer hincapié en la concepción de Husserl sobre la «puesta entre paréntesis». La tarea de la crítica de los artefactos me parece estrictamente análoga a la crítica fenomenológica de los constructos teóricos. También en ese caso, el propósito de la «puesta entre paréntesis» no es abolir la teoría, sino dejar de lado su pretensión de validez autónoma como árbitro de la realidad y situarla en la perspectiva de la experiencia vivida en la que se fundamenta y del propósito que condujo a su generación. Husserl insiste en que ~~no pretende negar la validez de las ciencias, sino afirmarlas dotándolas de un fundamento experiencial. Aun así, el propósito de poner entre paréntesis el mundo de nuestra *technē* no es volver, como quizá habría pretendido Thoreau, a una existencia precaria y pre-tecnológica, sino más bien restaurar su validez captando el sentido moral que este mundo, al mismo tiempo, media y oscurece. El mundo de los artefactos puede hacer imposible la reflexión filosófica cuando asume un estatus ontológico absoluto y subordina al sujeto moral a su orden mecánico. Sin embargo, puesto entre paréntesis, también puede hacer posible la reflexión filosófica. El retiro de Thoreau a Walden solo es posible en los márgenes de una civilización compleja. Solo en las afueras de una gran ciudad puedo vivir en un claro del bosque y, sin embargo, dedicar casi todo mi tiempo al pensamiento y a la escritura, en lugar de tener que ganarme la vida a duras penas en los campos rocosos de New Hampshire. El propósito de tal retiro no es abolir las~~

logros de la tecnología, sino dejarlos entre paréntesis, escapar de su fascinación para redescubrir su significado olvidado.

Esa distinción, tan difícil de establecer en un estudio iluminado con luz eléctrica y con calefacción central, donde las paredes repletas de libros median entre el ser humano y su mundo, se hace evidente en un claro del bosque, a una milla más allá de la línea eléctrica y de la carretera asfaltada, donde el atardecer aún llega suavemente, sin ser empañado por el neón, y el mundo de la experiencia cotidiana sigue siendo la naturaleza de Dios, no la del «hombre». La vida aquí no es «pretecnológica» ni «natural» en un sentido romántico. Una estufa de leña y una linterna de queroseno siguen siendo tecnología, incluso alta tecnología según los estándares de muchas partes de este mundo. Incluso un fuego abierto para cocinar y una lámpara de junco lo serían. Existe, sin embargo, una diferencia entre una tecnología participativa —que permite que destaque el significado humano del acto de quien la realiza— y la tecnología automatizada —que lo oculta, creando la ilusión de un funcionamiento autónomo—.

Calentarse con leña propia puede que no sea más «auténtico» que la calefacción central, pero ofrece una metáfora mucho más clara. Calentarse con leña es, en gran medida, una actividad participativa. En el ciclo anual, desde el marcado de los árboles para su tala hasta el intenso resplandor de las brasas de roble en una noche de invierno, el sujeto está constantemente presente y la naturaleza se le presenta directamente, tanto en la dureza como en la suavidad acariciante de su realidad. Talar, desramar, arrastrar, cortar en troncos, partir, apilar, preparar leña y encender el fuego son, en esencia, actos directamente realizados por el sujeto y experimentados como tales. No hay nada anónimo en el resplandor de la estufa: su calor puede experimentarse, en esencia, como un regalo del bosque y del trabajo de una persona. Limpiar las chimeneas y recortar las mechas, llenar las lámparas y encender una luz en la oscuridad: esos son, no menos evidentemente, actos de una persona, una persona que crea luz. En tal contexto, el lugar del ser humano en el cosmos destaca con una claridad sin velos: el amor que da sentido al trabajo y el trabajo que hace realidad el amor.

Ese amor y ese trabajo no están menos presentes en un piso urbano con iluminación y calefacción automáticas. Aquí, al igual que en un claro del bosque, la luz y el calor de una noche de invierno no son automáticos. También son regalos del amor y del trabajo. Sin embargo, su sentido no se hace evidente: intervienen demasiados eslabones intermedios. Un padre urbano puede decirle a su hija con igual justificación que va a trabajar para proporcionarle calor y luz, pero cuando ese trabajo no consiste en partir leña o recortar una mecha, la afirmación, por muy justificada que sea, seguirá siendo abstracta y teórica, carente de toda fuerza experiencial. El propio padre puede perderlo fácilmente de vista, llegando a convencerse de que debe trabajar para «ganar dinero» porque «ellos» cobran tanto por la electricidad que, en un mundo mejor,

sería «gratis» —pagada, es decir, de forma invisible, por el trabajo anónimo e invisible de alguien—. La alienación que Karl Marx atribuyó al capitalismo es muy real, no menos así en tierras gobernadas en su nombre. Parece, sin embargo, mucho más un subproducto del olvido que resulta tan fácil cuando la capa intermedia de la tecnología oscurece el vínculo vivo de amor y trabajo entre el ser humano y su mundo, dejándole sin lugar ni papel en él —a menos que sea el de consumidor cuya codicia lo justifica todo.

Las diatribas contra la tecnología, tan queridas por los románticos, están, por desgracia, siempre profundamente justificadas... y son en gran medida irrelevantes. La cuestión no es que la vida «natural» sea buena mientras que la tecnología es mala. Ni siquiera es que la tecnología simple sea buena mientras que la tecnología compleja y automatizada sea mala. Dado que la misma tecnología puede utilizarse tanto para destruir como para proteger a las criaturas que comparten este planeta, podría decirse que el problema radica en los usos que se le dan a la tecnología. Sin embargo, más allá de eso, el problema más profundo es el del olvido, el de ocultar el sentido moral del cosmos y de la vida humana en él bajo una capa de artefactos y construcciones. La filosofía tiene muchas tareas, pero en nuestra época la tarea de poner entre paréntesis y observar, de descubrir el sentido olvidado del cosmos y de nuestras vidas en él, puede ser una de las más urgentes.

2. *Physis*