

La metáfora ecologista en torno a la técnica

Lucas Benet, doctorado en filosofía. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

Recibido 22/07/2021

Resumen

Insertar el fenómeno dentro del discurso es posible únicamente cuando se lo arropa conceptualmente. La metáfora cumple la función retórica cuando se aleja de su fenómeno en la vida empírica y surge en la vida simbólica como forma de expresión ulterior y conceptual respecto al fenómeno mentado. Las metáforas no son literales, sino que tienen un sentido figurado. Los límites de la metáfora en torno a la tecnología, en nuestro caso, se delimitan cuando el fenómeno no permite un segundo plano retórico dentro del discurso en el que la metáfora tendría lugar. En este artículo trataré de demostrar por qué una metáfora no es útil en el lenguaje de taller o en el lenguaje técnico.

Palabras clave: escritura, metáfora, tecnología.

Abstract

The environmental metaphor around technology

Inserting the phenomenon into discourse is possible only when it is conceptually clothed. The metaphor fulfills the rhetorical function when it moves away from its phenomenon in the empirical life and emerges in the symbolic life as a form of subsequent and conceptual expression regarding the mentioned phenomenon. Metaphors are not literal, but have a figurative meaning. The limits of the metaphor around technology, in our case, are delimited when the phenomenon does not allow a rhetorical background within the discourse in which the metaphor will take place. In this article I will try to show why a metaphor is not useful in workshop language.

Key words: Writing, Metaphor, Technology.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

La metáfora ecologista en torno a la técnica

Lucas Benet, doctorado en filosofía. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)
Recibido 22/07/2021

§ Introducción

Como forma *a posteriori* de la experiencia la metáfora es útil solamente en su grado circunstancial, como unidad de sentido para uno de los múltiples contextos unificados de la experiencia. Las metáforas tienen sentido cuando se las excluye de intenciones productivas, de un «ir a hacer algo», de modo que no se puede producir con ellas entidades útiles. Son meramente formas retóricas de acercarnos a una figuración en un segundo plano discursivo. El lenguaje de taller no es metafórico, no utiliza metáforas o filigranas para la expresión precisa de lo que compete a la técnica. La esfera de competencia de la técnica se suple por sí misma, obteniendo un recurso físico, pero nunca metafórico, del mundo natural.

En primer lugar, en cuanto se refiere a formas técnicas, la metáfora nos permite recordar el mundo de lo mecánico: «ir a toda máquina», «estar descarrilado», «vivir al compás de otros», «ir como una moto», «pensar a piñón fijo», etc.

Sin embargo, en el taller, en el lenguaje de taller, la metáfora es imposible en cuanto a herramientas refiere. Las figuras retóricas no son útiles; es imposible someterlas a uso manual. Podemos hablar metafóricamente desde las herramientas: «estar como un cencerro», «duro como un mazo», «dar en el clavo»... Pero no podemos invertir el proceso desde la metáfora a la herramienta en el lenguaje de taller: ahí no hay filigranas, se trata de una ejecución que no puede esperar a la figura retórica de su eventual metáfora posterior, porque esta no permite una aclaración del funcionamiento de la máquina; dado que el motivo que la hace funcionar está más allá

del lenguaje, pertenece al mundo físico, pero no al metafórico. Las metáforas no son cosas, no se pueden coger con las manos.

De manera que la utilidad de una máquina es funcional únicamente en su grado manual y en cuanto a consumo energético, pero no conceptual en ningún caso. La metáfora guarda relación con su objeto a una distancia simbólica con una herramienta dentro del espacio del taller. La metáfora es cosa de otro pensar, pero no del cálculo de la técnica tendente a una racionalidad difusa, y nunca de carácter figurado (y aún menos meditativo).

Ahora bien, la metáfora es una figura retórica para acercarnos, por ejemplo, al mundo tecnológico, pero no guarda en sí misma nada de carácter técnico. La técnica es lo único que no es metafóricamente competente porque pertenece a un mundo que ya funciona sin necesidad de un lenguaje de segundo plano con el que dar cuenta de sí. La técnica no necesita de la metáfora para poder ser puesta a punto, la técnica funciona por medio del cálculo, y no obtiene su rendimiento del lenguaje metafórico. Si bien es cierto que las metáforas se pueden obtener del mundo tecnológico, no hay nada que nos advierta de una presencia tecnológica y de cómo funciona a base de metáforas.

La técnica es de presencia real. En cambio, la metáfora es traída posteriormente al acto técnico después de que acontezca, de modo que la metáfora es una expresión que presenta la técnica de manera aleatoria y sin ninguna finalidad teleológica para diseños técnicos o ingenieriles. El motivo principal del argumento es la ausencia de la condición de *pragma* en la metáfora: la finalidad de la metáfora no coincide con la de la técnica; no se puede coger con las manos y emplearla.

La vivencia técnica es previa o prima sobre la vivencia lingüística: no se puede hablar metafóricamente de la técnica y emplearla al mismo tiempo. La simultaneidad entre metáfora y técnica no es posible, es un puente intransitable porque no guarda la metáfora ninguna relación con la utilidad actual de la técnica. Por su parte, la metáfora es útil cuando se la emplea en una expresión última, cuando se la usa, por ejemplo,

como parte de un discurso sobre la técnica, o cuando queremos acabar matizando y dar el toque final a un concepto técnico. De este modo, la metáfora nunca será causa del empleo útil de la técnica o del acto de coger algo útil con las manos. La técnica no es metafórica. Pero la técnica es, por el contrario, la causa del concepto al cual ya tiende la metáfora dentro de los límites de su propio discurso (técnico).

La tecnología no abre un espacio que ella no pudiera cubrir en su esfera de competencia, y que por eso tuviera que suplir esa eventual carencia con una metáfora omnicomprendensiva que evocase un más allá de lo que efectivamente es competencia de la propia tecnología. La base de la tecnología se basta a sí misma en su funcionalidad, es autónoma y no necesita de ayuda suplementaria en su ámbito de despliegue y concreción¹. La técnica es muda. Allí donde muere la metáfora se encuentran los límites de la técnica. De la técnica sólo se puede hablar llanamente y sin figuras retóricas, la intención en torno a la técnica sólo se encuentra en el arreglo, en el mantenimiento. En las acciones de taller.

Sin embargo, en beneficio de la metáfora mecánica, se da para todo lo que no es tecnológico, de modo que es un desprendimiento metafórico que arroja la tecnología en un cariz externo y circunstancial. Pero eso no es tecnología, sino que se trata de una figura puramente retórica. Lo que realmente es tecnología no es de rango metafórico, porque el lenguaje de taller o el del ensamblaje sólo permite hablar de la cosa a mano a través de un lenguaje llano y transparente, sin figuración. No hay nada que metaforizar en un accidente o una negligencia técnica. No necesita metáforas el hecho de que la tecnología funcione o deje de hacerlo.

Ahora, que a raíz de ese mismo fenómeno de funcionalidad se pueda hacer una metáfora es algo ajeno a la realidad tecnológica que, a día de hoy nos circunscribe y rotula como lo hace el mundo de la tecno-ciencia y el mercado de patentes que incardina hasta el presente la actual historia acontecida de Occidente en una lucha de

¹ Le debo esta última precisión a Tomás Pollán, en correspondencia vía e-mail.

clases por los medios de producción. No es posible metaforizar la tecnología, y menos con una metáfora absoluta en el sentido de Blumenberg.

Hans Blumenberg trató de absolutizar la técnica con la experiencia de la metáfora², pero como podemos leer en Derrida³, la metáfora se retira allí donde no le compete: allí donde se corta su circulación⁴. Ocurre así que cada vez más el pensamiento sobre la técnica es arrinconado por la eficiencia de la máquina. Un aislamiento que la técnica responde con su presencia incluso allí donde ni siquiera ha sido preguntada, invitada a manifestarse.

Susanna Lindberg presenta en su artículo «*Derrida's Quasi-Technique*» la formulación del autor en torno a la técnica, pero no su abordaje al propio asunto. Desde el borde, el marco, el cruce o los límites, Derrida marca el fenómeno de la técnica allí donde comienza, pero nunca donde acaba. Esto es, Derrida presenta los límites o fronteras de la técnica sin decirlo, callando al comienzo de su *escrituralidad* o dirigiéndose a la víspera de la técnica. Avanzada la lectura del artículo de Lindberg, encontramos que para Derrida la técnica marca su origen en los bordes o el término, allí donde marca su inicio, su practicar. En *Psyché. Invenciones del otro* encontramos que ni el mundo natural, así como las verdades ideales se inventan. Sólo se inventan la ficción y las tecnologías. Pero, ¿qué utilidad tiene para nuestro propósito una afirmación así, de un calado que no llega al concepto, pero que invita a preguntar más allá de lo que arriesga el autor? Un *arriesgo* o un acto de fe en la lectura que el propio lector ha de considerar en beneficio de, en nuestro caso, una filosofía de la técnica.

No hay filigrana en el momento decisivo de la ejecución técnica, no es posible, por tanto, metaforizar la técnica. Se trata de una aporía intentararlo. No es una actitud productiva, sino una mera intención por hacer algo. Aquí es importante pararse en relación con la imitación artística, dado que hay artes que no pueden decirse en un

² Hans Blumenberg, *Historia del espíritu de la técnica* (Pedro Madrigal, trad.). Valencia, Pre-Textos 2013.

³ Jacques Derrida, «La retirada de la metáfora», en *Psyché. Invenciones del otro* (Patricio Peñalver, trad.). Argentina, La Cebra, 2017.

⁴ Susanna Lindberg, «Derrida's Quasi-Technique», en *Research in Phenomenology*, vol. 46, n.º 3. 2016, 369-389.

sentido figurado, sino en un sentido literal, seco. De ahí la importancia de Derrida al considerar la tecnología, o la técnica, como metáfora de la escritura, pero no la escritura como metáfora. Sea como sea, las invenciones son para algo, no tienen un segundo plano retórico. No guardan para consigo mismas un correlato figurado. Son útiles. Derrida habla en términos casi tecnológicos, pero no llega a terminar su figuración puesto que no puede escapar de la *escrituralidad* de la propia escritura a la que se somete y a través de la cuál describe. Y he ahí la técnica: de la *escrituralidad* del texto, ya sea filosófico o ecologista, no es posible salir. Todo acto técnico se reduce a lo que hay inmediatamente entre manos. Ya sea un texto o una pieza musical, la ejecución técnica es inmediata, no piensa, no medita, no metaforiza. Es propiamente un acto productivo, un hacer trascendente que no guarda ninguna figura metafórica. Toda retórica técnica o tecnológica, por así decirlo la jerga tecnológica, se reduce a su propia utilidad, al utillaje disponible. En reserva de uso está tanto el lenguaje que menta el útil, como el útil al que el lenguaje refiere. Lo que hay entre el lenguaje y la técnica es una tensión proposicional. Una tensión que aspira o absorbe el lenguaje desde la utilidad de las manos o desde las manos dispuestas a trabajar. La mano inteligente es la mano que elige, la mano que opta entre varias posibilidades por lo que está ahí dado.

La tecnología se mide por la inteligencia que la ha traído a presencia. Que la hace comparecer y a la cual se sustrae en una concreción de utilidades. No es por lo tanto un conjunto inerte, sino que se compone de fuerzas, de actantes en red que se comportan en torno a las ejecuciones que podemos tener a mano una vez se sabe que todo ello ha sido construido y traído por las manos astutas de otro, y ahora ausentes (siendo la tecnología ahí depositada el testigo de su trazado o de su camino).

El principio de razón suficiente postula que no se necesita más que lo esencial para que el fundamento de la cosa tenga un mínimo punto de existencia. La tecnología lo tiene en el principio de la utilidad: si es útil es suficiente y, por lo tanto, necesaria⁵. No

⁵ Martin Heidegger, *La proposición del fundamento* (Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, trads.). Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991.

porque sea la elegida, sino porque no hay otra más que emplear. La tecnología responde tanto al ingeniero que la ensambla o manda ensamblar como el consumidor que la adquiere, así como los entramados de técnicas neutrales. Actantes en red que se comportan en torno a las ejecuciones que podemos tener a mano una vez se sabe que todo ello ha sido construido y traído por otras manos.

Siguiendo esta pista, tenemos otra autora que habla de la no-voluntad, de lo de «abajo», de lo que se mantiene en el sub-mundo fenoménico de todos los días a razón de un mundo que escapa a la voluntad de la mano humana. Jane Bennett en su libro *Vibrant Matter*⁶ expone que la materia tiene su propia voluntad una vez es puesta a disposición de los agentes, lo que la convierte en un agente no-humano que sigue estando ahí después de haberla empleado en, por ejemplo, menesteres tecnológicos. No es posible tener en cuenta constantemente la materia que constituye la tierra sobre la que se erige el mundo porque, de otro modo, si no olvidamos lo que constituye la civilización occidental, el sustento sobre el que se erige estaría constantemente reuniendo exhaustivamente nuestra atención sobre lo que debería tenerse en cuenta para su total y completo funcionamiento. Contraria —por otro lado— a la actitud de vivir cómodamente nuestra supuesta excepcionalidad humana en el olvido de estratos inferiores que nos sustentan desde «abajo» y sin los cuales pereceríamos en forma de colapso. No hay por tanto una excepcionalidad humana ni no-humana, más bien se trata de un par o una duplicidad, o de un binomio inseparable y en conjunto, que faculta al agente a preguntar acerca de aquellos fenómenos que nos hacen tomar una u otra decisión sobre el contexto unificado de la experiencia; ya sea política, científica, artística o amorosa. Sin embargo, la otra mitad de la técnica, la que escapa a nuestra voluntad pertenece al mundo de la *materia inorgánica organizada*, como explica Bernard Stiegler dentro del esquema de «racionalidad difusa» al que pertenece la esfera de competencia de la técnica⁷.

⁶ Jane Bennett, *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham and London, Duke University Press, 2010.

⁷ Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo, I: el pecado de Epimeteo* (Beatriz Morales Bastos, trad.). Hondarribia (Gipuzkoa), Hiru, 2003.

Dado que los entes tecnológicos no son entes que nacen, se desarrollan, se reproducen y mueren es preciso verlos como meras respuestas a carencias funcionales previas que nunca antes habían sido cubiertas. La tecnología no se cuestiona a sí misma, únicamente da solución con su presencia. Los instrumentos tecnológicos son construcciones abiertas, útiles y en despliegue hacia una vivencia de asuntos, de trabajos o de preocupaciones concernientes a lo que tenemos entre manos. Entidades construidas que no sugieren o emiten preguntas, que no nos interpelan ni con las que se puede dialogar, como si de un poema se tratara: escritura perenne que abre el ser hacia nuevas formas concretas de experiencia y siempre en remisión a sí mismas.

La forma humana histórica de participar en la utilidad de los ámbitos terráqueo y técnico es la conformación de estructuras, chasis o *Ge-stell* que permiten la habitabilidad mundana. La forma técnica, cuya expresión ulterior y más utilizada a día de hoy es la tecno-ciencia, no tiene fundamento a menos que la servidumbre y domesticación del Hombre por el Hombre se mueva y transmute hacia un valor ultrahumano, de mercancía. Toda promesa técnica en forma de inversión económica tiende a un valor por encima del uso y forma de las técnicas mundanas actuales que sirven de soporte para el conocimiento científico.

El sistema técnico obedece al conjunto de elementos que, interconectados entre sí, se metabolizan entre ellos, dentro del momento decisivo, con tal de dar un resultado teleológico determinado y concreto. Un resultado que únicamente se puede conocer en caso de que el instrumento sea preparado y puesto en funcionamiento, siempre por el técnico humano. Una vez reiniciado, actualizado y reseteado, el instrumento devuelve su presencia y la entrega a un futuro perfectivo, aún por acaecer hasta que devenga en un nuevo fallo. Tal momento es posible conocerlo en caso de que todo el conjunto instrumental pertenezca a un programa de la innovación que lo supere y generalice dentro de un fin mayor para el cuál ha sido diseñado.

La desvinculación de la tecnología como entidad absoluta y soberana no existe, puesto que necesita de un funcionamiento manual y por tanto de una presencia

pensante que la ejecute e intervenga. Lo más parecido que puede haber a cerrar un sistema tecnológico como entidad independiente y autónoma, existe durante un determinado marco temporal. Más allá de eso, la entidad comienza a perder energía, y el trabajo que ejecutase perdería constancia y llegaría a una periodicidad nula (como pensó Nicholas Georgescu-Roegen postulando un cuarto principio de la termodinámica). De modo que ni a favor ni en contra hemos de pensar una entidad tecnológica (de manera que se desvincule y se piense o sea consciente de sí misma sin que nosotros los humanos intervengamos en ningún ajuste momentáneo a mano). La imperfección del instrumento hace salir de la cotidianeidad su ser «en sí» cuando es resaltado por un paro en el funcionamiento de su sistema. El problema fundamental y, en definitiva, de todo fallo técnico es la incapacidad para poder neutralizarlo: siempre que hay un fallo técnico cunde el pánico. No hay solución hasta que se llama al técnico y acude con su apropiado arsenal de herramientas que arreglan el conjunto instrumental (un conjunto de herramientas que, por otro lado, no puede funcionar en caso de que no se sepa qué hacer con él hasta que se lo usa con conocimiento de causa).

§ 1. La metáfora ecologista

Una de las posibilidades de la técnica reside en la falibilidad del mecanismo y su cualidad de reparable. De modo que no es necesario tener una total confianza en el resultado tecnológico, como en la inteligencia que la ha desarrollado para dar lugar a un producto que no se repara por sí solo y que necesita de un mantenimiento humano y de una intervención manual. Ahora, se puede hablar de la cualidad allende el aparataje de lo técnico: la técnica es una presencia más en el mundo que habitamos, y su cuerpo o sistema demanda hasta el extremo toda nuestra atención cuando falla, hasta los bordes de su corporalidad traída a presencia física (y ausentada de la metafísica).

Una vez arreglado el conjunto tecnológico, puede de suyo capacitarse para volver a la naturalización concreta y olvidadiza a la que pertenecía, pero siempre quedará recordado por el propio usuario el hecho de que no todo en el instrumento es fiable, que contiene elementos que no siempre responden a las demandas del sistema con el fin teleológico determinado que se le imponga o al cual obedece. En ese momento, en su apariencia como en su realidad ya parece funcionar nuevamente, pero con la duda de por cuánto tiempo más.

Es un error pensar que la tecnología tiene soluciones para la problemática de los humanos —a día de hoy es la llamada emergencia ecológica— porque todavía no sabemos a qué nos enfrentamos cuando mentamos una *episteme* en base a las actuales tecnologías presentes. Ya se llame la realización de Dios, Gaia, Biosfera⁸ o el lugar histórico del acaecer, el mundo está aún por arreglar y de un modo más acusado todavía cuando sólo lo arreglamos en aquellos problemas para los cuales tenemos una solución tecnológica⁹. Un mundo que está a la mitad, aún por hacer y que necesita de la motorización para poder funcionar en la actual Modernidad. Si bien la *techné* griega era una cuestión de creación, hoy se ha convertido en la moderna concepción de la necesidad por imponerse a problemas aún sin solución que, a veces incluso, se derivan de actividades humanas.

No hay, por lo tanto, *episteme* para la técnica o un consenso en cuanto a invenciones que se desprenden de la inteligencia cuando se las usa y quedan ya insertas dentro de un paradigma de innovación. Un límite que deja espacio para la imaginación y la razón poética. Un límite para la decisión de magnitudes históricas. Por mucho que puedan medirse magnitudes físicas, retiradas de la historia de la metafísica, con lo técnico, como objetivación de la ignorancia, a modo de razón fronteriza, no es posible medir lo espiritual con la técnica. El tiempo no es una cuestión técnica. La técnica se hace

⁸ Bruno Latour, *¿Dónde aterrizar?* (Pablo Cuartas, trad.). Barcelona, Taurus, 2018.

⁹ O parafraseando a Marx: «la humanidad nunca se plantea otros problemas que los que puede resolver». V. «Prefacio» en Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*. México, Siglo XXI, 1997 [1859], pág. 5.

temporal, y también acontecimientos históricos se hacen tecnológicos en tanto paradigmas científicos dentro de revoluciones estructurales ocasionadas por el fenómeno de la invención. Pero las magnitudes históricas y las dimensiones de la historia (*Geschichte*) en su extensión hasta la hora presente son imposibles de tecnificar. No hay una tecnología que nos permita medir la historia, a pesar del registro epocal, en dirección a la modificación intencional de su porvenir o de intervenir en su sentido. La historia o el espíritu son una sola unidad de sentido, no queda intervenida, no hay elaboraciones con intención de ser presenciadas. Sencillamente ocurre como ocurren los hechos de la totalidad del mundo. No hay más historia que el ahora; y sus fuentes pasadas se vinculan a la totalidad de la entidad abierta del mundo del mismo modo que el presente se hace histórico en lo siendo sido. Ni siquiera los sueños escapan a la totalidad de hechos de la historia. La noche del mundo en su entidad en devenir se da como co-pertenencia a un mundo del que no nos podemos desembarazar. Un mundo en el que estamos de paso, en tránsito de completar la unidad de vida. La identidad del que desciende al sueño o a la muerte, en la noche del mundo, es la identidad del muerto o del soñante. Solamente cuando morimos o dormimos somos capaces de comprender el sentido de nuestra vida acabada o del final memorial del día ya de anohecida. Pero la técnica continúa estando como residuo de nuestra inteligencia en forma de huella depositada y que a los útiles remite a día de hoy y que también lo hará en el futuro, pero ya en manos de otros. Sin embargo, mientras tengamos manos tendremos asuntos, trabajos, preocupaciones y *prágmata* en consideración. En remisión a ellos, las manos adquieren utilidad gracias a los útiles en tanto quehacer universal de trabajo en su multitud de formas: una caja de herramientas. Ahora que no queda ningún Dios al que dar cuenta, es difícil trabajar la tierra y no cuestionarse paradigmas socio-económicos retrotraídos a la tradición cristiana de férreas estructuras y de incuestionable fundamento. Nos falta un Dios en el cual cobijarnos, por el momento tenemos un lenguaje que da cuenta de ello. Por el momento tenemos una Historia de las Religiones, por el momento tenemos fe en el presente (técnico) de paradigmas de

innovación. El temor aparecerá cuando se presente la invención de un Dios, por ejemplo. Sin embargo, no todos cabremos en su cobijo. Desde el pensamiento exigimos un cambio de Dios, Heidegger lo pidió y preguntó por él pese a que ninguno respondiera a la vacancia espiritual de un siglo XX demasiado apasionado por lo Real (por el aquí y el ahora utópicos). La tierra sin ningún Dios al que dar cuenta de la vacancia espiritual del siglo XX sustituida y ocupada por la técnica.

La importancia de Heidegger es que cambia de pregunta, pero no de sentido: formula la pregunta destructora, la de los límites por la aclaración del siglo XX aún por concluir en tiempos de necesidad por el despeje del convulso camino de la pasión por lo Real. En su texto «Construir, habitar, pensar» (1954)¹⁰ formula la expresión *cuaternidad* (*Geviert*) en el que la cruz se dice en cuatro verdades, no desde la Trinidad sino desde el cruce de caminos: un modelo en el que aparece el cielo, la tierra, los mortales y los divinos. Un cruce de caminos en el que se muestran las entidades de manera que no se apercibe un Dios, sino la posibilidad de Dios, la posibilidad de preguntar por un Dios.

Volviendo la vista atrás, en su parágrafo 15 de *Ser y tiempo*, por otro lado, en el que el plexo de útiles técnicos se aparece a mano, como entidades del mundo dispuestas a su uso, Heidegger hace una fenomenología de útiles en la que destaca una ausencia: Dios. Posteriormente a su tratado de ontología fundamental de 1927, la tecno-ciencia será en sus textos una constante con entidad y sentido de crítica. Está ahí dada la tecno-ciencia como actual forma del nihilismo y de la crisis de las ciencias europeas. Desde el origen de la crisis a la vacancia espiritual ocupada por la ciencia y la técnica ha habido una muerte. Dios muere y da lugar al origen del nihilismo, pero en forma de una Nada anulada por la técnica. La ciencia es el actual Dios y su paradigma histórico lo ha ocupado a día de hoy la técnica. Don Ihde sostiene que la ciencia no tiene más soporte que la técnica, de modo que pueda visualizar sus resultados como forma de apertura a la verdad de la ciencia y programas de la innovación, pero no

¹⁰ Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*. Barcelona, El Serbal, 2001.

necesariamente como nacimiento de la invención y una nueva expresión filosófica como advenimiento e introducción a un pensar futuro aún por venir¹¹.

§ 2. Alcance y límite de la metáfora ecologista

La técnica despedaza al hombre en órganos mecánicos que alimentan la máquina con el trabajo asalariado, con la fuerza de trabajo de cada hombre y mujer ya absortos por las cualidades técnicas que poseen en la exterioridad y a las cuales se convierten y que a día de hoy circunda y rotula al mundo, y que a la Modernidad caracteriza como el despiece maquinal de cualquier tipo de montaje histórico y espiritual. Todo ello con la única finalidad de continuar con el mismo aparato institucional con tal de producir individuos cada vez más calculadores y que hace mucho tiempo han dejado de ser individuos meditadores.

Uno de los motivos principales del ecologismo ha sido por lo general la distancia a la confianza plena en el mundo tecnológico, dentro de un pensar que siempre ha defendido la evasión del expolio de la industria pesada, de dudosa confianza en su funcionamiento, por encima de la virginidad territorial sobre la que se sustenta. La tierra de la que participa y la ocupación de la naturaleza convertida ahora como reserva o estación de servicio como señala Heidegger en *Serenidad*¹² (*Gelassenheit*) hace de la naturaleza una entidad a punto de ser utilizada y expoliada. La idea de recuperar el paraíso perdido por medio de una parálisis interna del funcionamiento civilizatorio hace de la propuesta ecologista una idea afín a los occidentales, pero no al resto global, en vistas a evitar un proceso tecnológico derrochador. Se podría decir «no» a la tecnología si uno está en la apropiación occidental de ella, pero si se encuentra fuera de los límites euro-americanos cualquier novedad tecnológica es bienvenida con tal de salir de las actuales dificultades de un tercer mundo. «Lo suficiente basta» dicen

¹¹ Don Ihde, *Expanding Hermeneutics: Visualism in Science. Studies in phenomenology and existential philosophy*. Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1999.

¹² Martin Heidegger, *Serenidad* (Yves Zimmermann, trad). Barcelona, El Serbal, 1989.

algunos, pero ¿lo suficiente para quién, Occidente? A la población restante del planeta no le bastan estas palabras porque ni siquiera tiene lo suficiente como para tener un mínimo punto de existencia digna (una existencia comparada con la occidental). De aquí que muchos ecologistas, si no todos, denuncien la falta de confianza que genera el mundo tecnológico una vez se pone a funcionar hasta que deja de hacerlo por algún fallo en su mecanismo. La falibilidad de la técnica es inherente a ella, ya sea humana o animal. Un punto que aprovechan los ecologistas y otros críticos con el proceso tecnológico de mayor desarraigo para dismantelar la desbocada atracción por los artefactos más novedosos y el olvido de otro mundo posible menos híbrido e industrialmente destructivo.

A pesar de esta historia dicotómica, los *prágmata* (πραγμματα) a mano siempre han estado ahí, desde antes de la antigua concepción griega de técnica hasta el presente de nuestros días. Michael Eldred ha señalado en su libro *Capital and Technology: Marx and Heidegger*¹³ cómo la técnica modificó tanto los *prágmata* que pueden también adquirir la forma híbrida o ensamblada de una mercancía. Se pasa así de la antigua meditación griega del mundo de la *Physis* a la moderna compra-venta de los entes por medio de la mercancía. El fetichismo de la mercancía es así un juego del que participan el productor y el consumidor dentro de un marco capitalista en el que ya no se medita en la técnica, sino que se calcula el precio por la patente de la *mercancía-pragma* en forma de instrumental útil.

En el moderno Occidente, los entes llegan a domicilio como entidades ya compradas para un uso específico sin posibilidad de ser meditados y únicamente útiles, y la *Physis* como tal pasa a ser un espacio de ocio, pero no de meditación a la griega. Hemos de comportarnos como individuos que disfrutan de unas vacaciones en la «naturaleza» sin que ella abandone su carácter mercantil. Los *prágmata* pasan entonces de ser acontecidos a ser diseñados: no hay experiencia ingenua sino capacidad fabril para su

¹³ Michael Eldred, *Capital and Technology: Marx and Heidegger*, 2014. <<https://www.artefact.org/capiteen.html>> [22/07/2021]

correspondiente puesta a punto. El comercio es la condición de posibilidad de la conversión del *pragma* en mercancía.

El libro del antropólogo Philippe Descola *Más allá de naturaleza y cultura* es interesante desde el punto de vista de la filosofía de la técnica porque explica la armonía que hay entre cultura y natura en tanto en cuanto no disolución de la mano intelectual aborígen orientada al medio que la circunda. De modo que no hay una irrupción de técnicas pesadas en un entorno aún conservado por su composición viva y su reserva de la biodiversidad. Es interesante observar ahí cómo la mano del ser humano primitivo, de culturas no-modernas, no sobresale de modo excepcional sobre el medio del que obtiene el alimento y el cobijo más que para lo fundamental, de manera que el medio y su transformación quedarán insertas dentro de una misma matriz pensante de la que emanan tanto los animales y las plantas, como los seres humanos sin que se comprometa la vida de ninguno de los tres conjuntos, en tanto especies separadas dentro de un mismo sistema biótico. Es preciso comprender en este punto que el ser humano en este estadio de la evolución no necesita una actividad simbólica, así como tampoco desarrollar habilidades técnicas, hablar un lenguaje ni organizarse en colectividades jerarquizadas fuera de las continuidades biológicas para poder fundamentarse en su supuesta excepcionalidad¹⁴.

Una continuidad que irá barruntando Descola dentro de una relación de afinidades entre cultura y natura en la que todavía no se conoce el estadio intelectual de la *techné*, un fenómeno de separación que despertará en la antigua Grecia y que hasta entonces no había sido atendido o puesto en palabras por ninguno de los agentes que se hiciera con los útiles a mano. Pero el inicio del lenguaje técnico no significa ni mucho menos que la técnica apareciese de consuno con él. Es requisito indispensable hablar de *techné* desde una perspectiva filosófica si se quiere rastrear en nuestros días y culturas paralelas a Occidente la sedimentación de lo técnico. Debemos ceñirnos a paradigmas desde los que entender cómo se comprendía la técnica hacedora y creadora desde un

¹⁴ Philippe Descola, *Más allá de naturaleza y cultura* (Horacio Pons, trad.). Buenos Aires, Amorrortu, 2012.

paradigma que no se sabía aún que era tal en un ensamblaje histórico. De modo que ya no vivimos en la *Physis* con posibilidad de comportarnos como seres que meditan, sino que vivimos en un mundo revestido de técnica o de tecno-ciencia, y para acceder a ella hemos de comprar nuestra «entrada» con tal de poder vivir en una sociedad cada día más calculadora.

Por su parte, una fenomenología existencial puede darnos pistas sobre qué hacemos en cuanto a nuestro comportamiento a mano, pero es preciso una formulación más precisa para acceder a lo que *no* pertenece a la voluntad de la mano. Si consideramos la mano como un actor más que reúne la atención del agente con manos, no podemos olvidar lo que se le escapa y lo que no está bajo su control. Una red negativa de entidades dentro de asociaciones que no siempre están bajo control. La e-misión del capital.

Hay quien esto lo ha llamado una desmesura, la *Hybris* que no conoce límites excepto cuando se imponen externamente y no desde la medida interna. En un recorte de posibilidades que queda ejecutado sólo desde sus últimas consecuencias ya sean las calculadas como las inesperadas. Tal desmesura no cabe, según el ecologismo, dentro de los límites biofísicos del planeta. Sin embargo, el ecologismo postula que la defunción del planeta no es lo que está en juego, sino la relación que mantiene con la humanidad, si es que alguna vez ha habido alguna humanidad. Lo que caracteriza a la humanidad es entonces cómo se conoce desde la tierra que pisa, desde el suelo o estrato en el que se sitúa y cuáles son las actividades que lleva a cabo desde su puesto concreto y planetario. La humanidad es de consuno con la tierra que pisa y sobre la que ejerce el uso de sus instituciones políticas.

El famoso primer informe al Club de Roma del Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT), fue escrito en colaboración entre el matrimonio Meadows, Jorgen Randers y Jay W. Forrester (el creador del modelo de sistemas), un grupo de investigación filantrópico y humanista. Tal unión creó un modelo de sistemas según una serie de complejidades introducidas y variables como la escasez de recursos

fósiles, la sobrepoblación y la polución incidente en el cambio climático catastrófico (catastrófico para el mundo, pero no para el planeta y su composición geofísica). Un estudio del cual salieron gráficas de probabilidad orientadas al colapso civilizatorio; esto es, que la situación planetaria era de emergencia para el mundo globalizado. De hecho, aquel primer informe al Club de Roma muchos lo interpretaron como una serie de detonantes que no podían ser pasados por alto. Aquellos pensadores sistémicos entendieron la necesidad de ver el mundo como un todo, como un conjunto cerrado y planetario sobre el que los factores influyeron e influyen de un modo u otro (dentro de complejos *feedback* o ciclos de retroalimentación). Una serie de descompensaciones que el informe *Los límites al crecimiento*¹⁵ retrataba, y que daría lugar a pensar que en las décadas de la posguerra no habría tanta paz como se suponía que podría llegar a haber (fuera de las fronteras euro-americanas).

La ventaja de los Meadows, Randers y de Forrester fue la de pensar que, dado que no había más sistema que el actual capitalista, una dinámica de sistemas propiamente hecha a partir del mismo podría dar un esquema de probabilidades dentro del cual se movería el porvenir del mundo (capitalista) hacia diferentes escenarios posibles. No podría ser de otra manera que una auto-referencia o «autorretrato» del sistema sobre el propio sistema lo que daría lugar a una comprensión de sí mismo desde sí mismo. Una persuasión que supieron ver, dado que un sistema capitalista puede llevarse a examen, el que se interpretó en aquel primer informe fue el capitalismo del año 1972 y aún vigente a día de hoy, pero acrecentado en sus contradicciones presentes. Con las variables como el consumo y la escasez de recursos fósiles, aumento de la población, la alta industrialización de Occidente, la contaminación y las enfermedades derivadas de ella (mortalidad prematura), la producción de alimento a nivel mundial y la destrucción de ecosistemas (la aparición de virus debido a la descongelación del permafrost de, por ejemplo, Siberia); se consiguió un modelo de sistemas llamado

¹⁵ Donella H. Meadows and others: *The Limits to Growth; a Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. New York, Universe Books, 1972.

World 3 en el que se podía incluir el porvenir del mundo (occidental) planetario dentro de una compleja gráfica sacada de la ingeniería computacional.

Dado que el sistema no puede desbordarse mientras mantenga sus estructuras de producción y de control sobre sus partes constituyentes, aquellas pueden ser criticadas como formas de dominación cultural de unos individuos sobre otros por carecer los últimos de los medios de producción que hacen funcionar a la sociedad capitalista. Y fueron unos pocos, los integrantes del Club de Roma (junto con otros activistas y filántropos financiados por la Fundación Volkswagen) los que interpretaron la dinámica capitalista como la enfermedad de unos pocos que llevaría al conjunto de seres vivos a un colapso de multi-sistemas planetario. Tal predicción de colapso fue interpretada desde unos síntomas que los ecologistas supieron ver en la escasez de recursos fósiles debido a una sobrepoblación mundial demandante que, de suyo, era el origen de la toxicidad en muchas regiones del planeta, principalmente debido a la deforestación de Europa en medio de sequías y enrarecimientos climáticos imprevisibles.

Es preciso la percepción de presencias no humanas, ensambladas en el mismo sistema para percatarse de la actual crisis ecológica como principal fuerza conductora que elude la economía política, y que es el actual vínculo crítico que ella mantiene con el planeta. Una relación de co-pertenencia llamada mundo¹⁶. Una mera crítica a la industria pesada de Occidente no es lo suficientemente grave como para apercibirse del derroche del primer mundo. Es importante también confiar en un segundo plano no-humano, aquel que escapa a la voluntad manipuladora de entornos. Hemos de comprender que no todo permanece bajo el control de la mano, sino que también el sistema se desvincula *de* la mano y cobra su propia materialidad allende el comando sujeto-objeto (por lo que se debe hablar ahora de «actantes en red»).

¹⁶ Vincent Blok «Being-in-the-World as Being-in-Nature: An Ecological Perspective on Being and Time» en *Studia Phaenomenologica*, vol. 14. 2014, 215-235.

Si olvidamos el mundo del capital multinacional conducido a centros de poderío tecnológico principalmente movidos por un férreo ejercicio de controles y lo superamos en un diálogo de relaciones con un nuevo arte político, podremos vislumbrar hechos históricos que no sean más que la promesa del aquí y el ahora, la promesa por la Nada de lo Real. Si un arte político así es posible, es quizá la mejor manera de concebir una organización de la especie humana que arrostre su significado cultural hacia formas exoneradas de preguntar por su esencia histórica, hoy sustituida por magnitudes relativas medidas por tecnologías a las que por el momento la cultura popular no tiene acceso¹⁷. Un acceso al que con la debida pregunta en mente no es necesario tender, y por lo tanto desestimar en busca de una verdad que no sea necesariamente tecnológica sino principalmente del acontecer esencial de una *verdad* histórica aún por reaparecer, ulterior al desarrollo occidental. O en palabras de Fredric Jameson en su libro *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*:

Una estética de la confección de mapas cognitivos —una cultura política de carácter pedagógico que pretendiese devolver a los sujetos concretos una representación renovada y superior de su lugar en el sistema global— tendría que tener necesariamente en cuenta esta dialéctica de las representaciones que hoy ha alcanzado un enorme grado de complejidad: tendría que proceder a la invención radical de formas nuevas que fueran capaces de rendir cuentas de ella. Así pues, no se trata, de ningún modo, de una invitación para retornar a una mecánica distinta o más antigua, al viejo espacio nacional más transparente o a enclaves que supongan perspectivas y formas de representación más tradicionales y seguras. Un nuevo arte político —si tal cosa fuera posible— tendría que arrostrar la posmodernidad en toda su verdad, es decir, tendría que conservar su objeto fundamental —el espacio mundial del capital multinacional— y forzar al mismo tiempo una ruptura con él, mediante una nueva manera de representarlo que todavía no podemos imaginar: una manera que nos permitiría recuperar nuestra capacidad de concebir nuestra situación como sujetos individuales y colectivos y nuestras posibilidades de acción y de lucha, hoy neutralizadas por nuestra doble confusión espacial y social. Si alguna vez llega a existir una forma política de

¹⁷ Don Ihde, *op. cit.*

posmodernismo, su vocación será la invención y el diseño de mapas cognitivos globales, tanto a escala social como espacial.¹⁸

Quizá sea esta la prominente labor político-artística del siglo XXI, «el siglo de la Gran Prueba» en palabras de Jorge Riechmann: el siglo de la devastación ecológica, creadora de un arte político que vaya más allá de la actual sociedad multinacional por la cual la globalización hace del mundo una imagen informativa o informada de lo que debemos entender como mercancía a nivel planetario. Un PIB mundial. Un mundo con consciencia de planeta, pero todavía por ser organizado en torno a la especie humana, pero no en torno a Silicon Valley, emanando ideas trans-planetarias propuestas desde una mórbida rentabilidad proveniente de una imagen cinemática de los húmedos sueños tecno-científicos. Más bien, una sociedad de políticas transnacionales en el sentido de infinitos mundos dentro de un mundo planetario.

La crítica ecologista a través de la dinámica de sistemas World 3 (creada por Jay W. Forrester); medida de la desenfrenada dinámica industrial de Occidente es, por el momento, insuficiente para formar a individuos y agentes sociales del sistema planetario en la necesidad de un cambio de paradigma socioeconómico impulsado desde el estilo de vida occidental. La lección de *Los límites al crecimiento* es: debemos responsabilizarnos de nuestros sueños para con este mundo planetario vivido y que encontramos todos los días a mano. La *khora* (de carácter propiamente mundano) es el único *arriesgo* del que tomar responsabilidad, pero no podemos responsabilizarnos del planeta en su devenir geofísico, porque no sería más que una culpabilidad de tradición cristiana reverdecida. La tradición, o tracción cultural de la técnica, pertenece a lo que hagamos con ella en persecución de nuestras imágenes mundanas acontecidas a lo largo de las vivencias de una vida. No hay momento más oportuno para usar la técnica que el de la persecución de la imagen total de todos nuestros sueños unificados. La

¹⁸ Frederic Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (José Luis Pardo Torío, trad.). Barcelona, Paidós, 1991, 120-121

técnica es un medio del cual sólo nos desembarazamos en caso de terminar de totalizar el infinito de nuestra realidad mundana. De otro modo la técnica queda como mero dispositivo (musical o tecno-científico) no-unitario y asincrónico. Hemos de escapar del tiempo histórico absoluto para adentrarnos en la totalidad de un infinito que sólo acaba con nuestra muerte. La preparación para nuestra muerte es todo el envío que podemos dar como ejemplo de una vida ya vivida. Una vida que ha recorrido su absoluto hasta la totalidad de su término: la muerte. La muerte no es una cuestión técnica, pero sí lo es del imaginario cultural. La técnica no muere con la muerte del individuo, sino que es de sentido social y por tanto tradicional: va allende el individuo porque se vuelve un asunto cultural. La técnica perdura hasta el final de existencias de las que depende o del correspondiente paradigma (cristiano) en el que se inserta. Superar a Dios no es superar los ideales, pero sí por medio de la técnica podemos llegar a ser acogidos en nuestra reconciliación con la tradición. La muerte del Ser se dará con la muerte de la técnica, pero no de la sociedad o de sus individuos, sino cuando no haya más Ser en el mundo que vivir y por el que preguntar. Cuando ya no quede mundo, la técnica habrá dejado de funcionar. Y mientras tanto, consumimos lo que queda de planeta, sustento de la vida en el mundo, sin corromper el destino de la técnica: la muerte del Ser. La técnica nunca será celebrada (los medios técnicos no lo son para la finalidad a la que sirven). Lo que será celebrada será la imagen actual de mundo destinada a ser sustituida por lo que otras generaciones consideren «mundo», pero no por técnica heredada (ni tampoco por el planeta heredado). La celebración llegará cuando el mundo se transforme en una unificación.

La responsabilidad de la imagen del mundo es de cada individuo. El día en que la pluralidad de las imágenes del mundo se unifique, los humanos vivirán la solución a sus problemas o, al menos, este es el proyecto de la fenomenología: la torsión del mundo hacia la única imagen total de todos los mundos posibles. El origen de los orígenes vuelto contra sí mismo en un proyecto utópico de lo existente por medio de producciones de sentido —político, artístico, científico o amoroso— que permitan

vislumbrar una tierra a la que no tengamos que llegar a representárnosla como planeta, sino en su totalidad de formas y de trabajos.

Bibliografía

- Axelos, Kostas (2015), *Introduction to a Future Way of Thought: On Marx and Heidegger* (Stuart Elden, ed. y Kenneth Mills, trad.). Meson Press, Hybrid Publishing Lab, Centre for Digital Cultures, Leuphana University of Lüneburg. <https://meson.press/wp-content/uploads/2015/04/9783957960061-Axelos-Future_Thought.pdf> [20/07/2021]
- Bennett, Jane (2010), *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham and London, Duke University Press.
- Blok, Vincent (2014), «Being-in-the-World as Being-in-Nature: An Ecological Perspective on Being and Time» en *Studia Phaenomenologica*, vol. 14. 2014, 215-235.
- Blumenberg, Hans (2013), *Historia del espíritu de la técnica* (Pedro Madrigal, trad.). Valencia, Pre-Textos 2013.
- Carson, Rachel (2010), *Primavera silenciosa* (Joandomènec Ros, trad.). Barcelona, Crítica.
- Descola, Philippe (2012), *Más allá de naturaleza y cultura* (Horacio Pons, trad.). Buenos Aires, Amorrortu.
- Derrida, Jacques (1987), «Del Espíritu. Heidegger y la Cuestión» en *Revista de Filosofía*, n.º 9-10, 2014-2015. Santiago de Chile, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, 537-667. <<https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/420521>> [20/07/2021]
- Derrida, Jacques (2017), «La retirada de la metáfora», en *Psyché. Invenciones del otro* (Patricio Peñalver, trad.). Argentina, La Cebra.
- Eldred, Michael (2014), *Capital and Technology: Marx and Heidegger*. <<https://www.artefact.org/capiteen.html>> [22/07/2021]
- Georgescu-Roegen, Nicholas (1971), *The Entropy Law and the Economic Process*. Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- Heidegger, Martin (1989), *Serenidad* (Yves Zimmermann, trad.). Barcelona, El Serbal.
- Heidegger, Martin (1991), *La proposición del fundamento* (Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela, trads.). Barcelona, Ediciones del Serbal.
- Heidegger, Martin (2001), *Conferencias y artículos*. Barcelona, El Serbal.
- Heidegger, Martin (2018), *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta.
- Ihde, Don (1999), *Expanding Hermeneutics: Visualism in Science. Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*. Evanston (Ill.), Northwestern University Press.
- Jameson, Frederic (1991), *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (José Luis Pardo Torío, trad.). Barcelona, Paidós.
- Latour, Bruno (2008), *Reensamblar lo social*. Buenos Aires, Manantial.
- Latour, Bruno (2018), *¿Dónde aterrizar?* (Pablo Cuartas, trad.). Barcelona, Taurus.
- Lindberg, Susanna (2016), «Derrida's Quasi-Technique», en *Research in Phenomenology*, vol. 46, n.º 3. 369-389.
- Lindberg, Susanna (2018), «Onto-Technics in Bryant, Harman, and Nancy», en *PhænEx*, vol. 12, n.º 2. 81-102.

- Marcuse, Herbert (1968), *El final de la utopía* (Manuel Sacristán, trad.). Barcelona, Ariel.
- Martínez Matías, Paloma (2014), «Producto y mercancía: sobre la constitución ontológica de la modernidad a partir de Heidegger y Marx», en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 47. 199-225.
- Marx, Karl (1997), *Contribución a la crítica de la economía política*. México, Siglo XXI, [1859].
- Meadows, Donella H. and others (1972): *The Limits to Growth; a Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. New York, Universe Books, 1972.
- Nancy, Jean-Luc (2015), «Of Struction», en Jean-Luc Nancy y Aurélien Barrau, *What's These Worlds Coming to?* New York, Fordham University Press.
- Ortega y Gasset, José (1997), *Meditación de la técnica*. Madrid, Santillana.
- Schumacher, Ernst Friedrich (1978), *Lo pequeño es hermoso. Economía como si la gente importara*. Barcelona, H. Blume.
- Shiva, Vandana (2003), *¿Proteger o expropiar? Los derechos de propiedad intelectual*. Barcelona, Intermón Oxfam.
- Stiegler, Bernard (2003), *La técnica y el tiempo, I: el pecado de Epimeteo* (Beatriz Morales Bastos, trad.). Hondarribia (Gipuzkoa), Hiru, 2003.
- Stiegler, Bernard (2020), «*On the Need for a Hyper-Materialist Epistemology*» en Nanjing Lectures. Edited and translated by Daniel Ross.
- Weber, Max (2011), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Francisco Gil Villegas, intro., trad. y ed., Luis Legaz Lacambra, trad.). México, Fondo de Cultura Económica.
- Winner, Langdon (1986), *The Whale and the Reactor*. Chicago, The University of Chicago Press.