



# Crisis ecológica y técnica moderna<sup>1</sup>

## Ecological Crisis and Modern Technique

Alejandro Escudero Pérez<sup>2</sup>

<https://orcid.org/0000-0002-9741-8213>

Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid. España

[aescudero@fsof.uned.es](mailto:aescudero@fsof.uned.es)

Recibido: 04/10/2023

Aceptado: 15/12/2023

Publicado: 31/12/2023

Citación/como citar este artículo: Escudero, A. (2023). Crisis ecológica y técnica moderna. *Revista Latinoamericana de Humanidades y Desarrollo Educativo*, 2(2), 99-125.

---

<sup>1</sup> Este artículo ha sido redactado en el marco del Proyecto de Investigación «Pensamiento Contemporáneo Posfundacional: Análisis teórico-crítico de las ontologías contemporáneas de la negatividad y la cuestión de la violencia del fundamento» (PID2020-117069GB-100), dirigido por Laura Llevadot.

<sup>2</sup> Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y profesor en la UNED. Dentro de la filosofía contemporánea sus intereses arrancan de la crisis de la modernidad y de la crítica del sujeto y desembocan en el problema de una ontología del acontecimiento (especialmente en los campos del arte y la política). Ha publicado los libros *El tiempo del sujeto* (2010), *Heidegger en el laberinto de la modernidad* (2017), *Hojas de ruta* (Ápeiron, 2018) y *Turbulencias* (Ápeiron, 2019).

## **Resumen**

A través de una respuesta fenomenológica a la pregunta “¿Qué es la técnica?” se pretende explicitar la raíz de la crisis ecológica: la metafísica del sujeto y su antropocentrismo. Se muestra, así, un nexo interno entre el poshumanismo y la problemática ecológica. Únicamente si se rompe con la burbuja antropocéntrica cabe, finalmente, localizar una salida a la crisis ecológica actual entendida como crisis de la civilización moderna.

**Palabras claves:** técnica; ecología; crisis de la modernidad; antropocentrismo; poshumanismo.

## **Abstract**

Through a phenomenological response to the question "What is technique?" It is intended to make explicit the root of the ecological crisis: the metaphysics of the subject and its anthropocentrism. Thus, an internal link between posthumanism and ecological problems is shown. Only if the anthropocentric bubble is broken is it possible, finally, to find a way out of the current ecological crisis understood as the crisis of modern civilization.

**Keywords:** technique; ecology; crisis of modernity; anthropocentrism; posthumanism.

## Introducción

La crisis ecológica en la que estamos inmersos plantea una enmienda a la totalidad al mundo moderno. ¿Por qué? Porque afecta y concierne a la serie de principios sobre los que se erige y sostiene esta singular época del mundo. Es, pues, la señal de algo de enorme calado: una crisis de civilización cuya resolución es incierta.

Así lo indica con lucidez Yayo Herrero cuando afirma:

A comienzos de la década de los setenta el Club de Roma hacía público el *Informe Meadows* sobre los límites al crecimiento. En él se advertía de que, en un planeta con límites físicos, los incrementos permanentes de la extracción de materiales, de la emisión de residuos, de ocupación y degradación del territorio, así como el aumento exponencial de la población humana, no eran viables. El informe alertaba del riesgo que corría la humanidad, si se continuaba con esa tendencia, de llegar a superar los límites del planeta. El *Informe Meadows* supuso un verdadero aterrizaje forzoso en la toma de la conciencia pública de la inviabilidad del crecimiento permanente de la población y sus consumos y puede decirse que es el arranque de un movimiento, el ecologismo social, que superaba las visiones puramente conservacionistas, incidiendo de forma más radical en la incompatibilidad entre la dinámica de los sistemas naturales y un modelo socioeconómico basado en la explotación de territorios y personas, así como en la urgencia en abordar las transiciones hacia otro modelo de organización que permitiese vivir en paz con el planeta. Hoy, cuarenta años después, la crisis ecológica se ha agravado y se encuentra profundamente interconectada con las crisis económica y social. Nos encontramos ante una verdadera crisis civilizatoria que obliga a repensar las relaciones entre las personas entre sí y con la naturaleza. (Herrero, 2016, p. 8)

Estamos, entonces, ante una peculiar *encrucijada* histórica bajo la indecisión, aún, de si estamos en una época de cambios o ante algo de mayor profundidad aún: un cambio de época. Cambio este último a la vez lejano y en ciernes. Y la filosofía –en tanto ontología de la actualidad y teoría crítica del mundo en marcha- tiene que abordar esta compleja situación con sus recursos propios.

La ecología filosófica –esa específica orientación del pensamiento que encara la crisis ecológica- se despliega, al menos, según tres direcciones: una filosofía de la naturaleza, una filosofía de la técnica y una ética y política medioambiental. Aunque estas tres cuestiones están entrelazadas, sin embargo, adoptaremos aquí como *hilo conductor* –como foco o prisma principal- la *filosofía de la técnica*. El motivo nos lo señala Mónica Giardina cuando escribe: “la técnica está en el *centro* de la crisis ecológica” (Vattimo et al., 2016, p. 56).

Por ello, empezaremos con el esbozo de una respuesta a la *pregunta filosófica por la técnica* y, desde allí, interrogaremos, a continuación, por el específico *tipo de técnica* que corresponde al mundo moderno. Y, después, a partir de lo expuesto, indicaremos en qué sentido el *poshumanismo* ofrece una perspectiva ontológica imprescindible para afrontar las cuestiones ecológicas de un modo serio y profundo, es decir, desde una teoría crítica orientada por lo posible del futuro en la *encrucijada* de la actualidad.

## Una filosofía de la técnica

La filosofía de la técnica se ocupa de la *pregunta ontológica* “¿Qué es la técnica?”. Con el fin de esbozar una respuesta partiremos de una fenomenología de lo técnico: es decir, iremos describiendo una serie de fenómenos básicos para, desde ellos, ir explicitando paso a paso cuáles son sus condiciones a priori de posibilidad. Desde luego, como sucede en cualquier otro terreno (el arte, la política, etc.), la filosofía de la técnica es un campo disputado por distintas ópticas analíticas, pero, por nuestra parte, seguiremos la orientación que hemos apuntado: la filosofía entendida como exploración de la dimensión trascendental<sup>3</sup>.

Empezamos siempre allí donde ya estamos, es decir, arrancamos desde el trato cotidiano con el útil: una sartén en la cocina, un destornillador en el taller mecánico, un ordenador en la oficina, un automóvil en la carretera. Todo emerge en el encuentro recurrente y constante entre el utensilio y un comportamiento a él referido: en este acaecer incesante estamos una y otra vez involucrados. Esta conducta, para conseguir emplear un útil –friendo un huevo, extrayendo un tornillo, escribiendo un email, pilotando un avión– está adiestrada y entrenada: sigue una serie de ‘instrucciones de uso’ –una reglas y pautas adquiridas. Tenemos pues, de entrada, lo siguiente: un comportamiento de un existir corpóreo a priori correlacionado con un utensilio que comparece ante él siendo algo determinado (algo con un sentido: estar siendo un martillo, o un smartphone o un automóvil).

Los entes se definen en su ser desde un rasgo central que, después, tiene que ser precisado con más detalle. El ser del útil es su *utilizabilidad*: su servicialidad, su funcionalidad. ¿Qué propiedades concurrentes y convergentes coinciden en algo para que entre dentro de esta categoría de entidades? Vamos a destacar cuatro. Por un lado, cada utensilio tiene o consta de una materialidad (la sartén es de acero inoxidable). Además, el útil tiene una forma (es una sartén redonda, con un mango acoplado). Inherente al útil –en tanto es un medio– es su eficacia: su inserción específica en una trama de causas y efectos (el efecto de la sartén consiste, básicamente, en permitir que se frían los alimentos crudos). Y, por último, en tanto medio instrumental, es propio del útil una finalidad o un conjunto de ellas (pues los utensilios son polivalentes). Hemos desgranado, pues, en esta inicial descripción analítica cuatro propiedades: las dos primeras definen al utensilio hacia dentro, las dos últimas lo definen hacia fuera. Cuando estas propiedades se despliegan conjuntamente el comportamiento tiene que ver con algo que sirve para algo, que es adecuado y apto. Por lo tanto, en esta conjunción se fija la verdad del ente útil, es decir, su sentido en tanto ratificado en su mismo acaecer siendo lo que es: prestando un servicio.

Un útil, hay que destacarlo ahora, nunca está aislado: es una pieza de un plexo o una trama. Cada útil es el útil que es en tanto está remitido a otros utensilios con los que concuerda (la sartén remite al tenedor, a la espumadera, a la cocina, etc.). Aquí se despliega la articulación o el encaje entre una serie de utensilios, cada uno de los cuales aporta algo específico en el llevarse a cabo de una tarea concreta. Ese plexo de utensilios es intrínsecamente espacial y temporal, es decir: está organizado en un espacio y un tiempo de carácter pragmático (un orden más cualitativo que cuantitativo). A su vez el plexo de artefactos delimita un entorno mundano: una situación, una circunstancia hacia la que

---

<sup>3</sup> Un panorama amplio sobre esta temática la encontramos, por ejemplo, en los siguientes libros: Carl Mitcham, *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, ed. Anthropos, 2013; Josep M. Esquirol, *Los filósofos contemporáneos y la técnica*, ed. Gedisa, 2012; Víctor Zorrilla y otros, *Filosofía de la técnica*, Ediciones Trea, 2018.

estamos vertidos. Cotidianamente vivimos rodeados por unas tramas de útiles en los que estamos volcados y a los que dirigimos nuestros comportamientos adiestrados, entrenados para conseguir algo específico.

Los utensilios no llaman la atención sobre sí mismos: se borran en su uso. Por eso contamos con ellos sin reparar en ellos. Salvo, eso sí, cuando el útil falta o falla: si la sartén no está en su sitio en el armario o se ha estropeado entonces nos fijamos en ella con atención. Aunque, también hay que subrayarlo, hay un tipo de útil que sí llama la atención sobre sí mismo: la señal (este tipo de utensilio específico tiene, principalmente, un papel auxiliar: facilitar el empleo adecuado de otros artefactos; en todo caso los utensilios están mezclados con los signos que contribuyen a su uso adecuado).

El plexo de útiles inherente a un entorno mundano –el taller mecánico, la oficina, la cocina– está incardinado en una tarea o en una ocupación, es decir en una actividad organizada (reparar automóviles, cocinar). En toda actividad institucionalizada están implícitos los otros con los que ordinariamente coexistimos: los utensilios, por lo tanto, están intercalados en un conjunto de relaciones sociales y se despliegan a la vez que ellas.

El ocuparse de algo –cocinar, conducir un automóvil– es un ingrediente del *ser* del existir humano. Los seres humanos, originariamente, están embarcados en un proyecto. Cada proyecto vital es una articulación de posibilidades de sí mismo conjuntadas con las potencialidades de su entorno respectivo y con los vínculos con los otros. Si siguiéramos con más profundidad esta pista llegaríamos a mostrar que la existencia humana –en sus capacidades, sus hábitos, sus comportamientos– es intrínsecamente *abierta* –es plástica, permeable, flexible. Los seres humanos, entonces, carecen de una esencia fija o una identidad permanente que, de antemano, cercene o momifique su intrínseco *poder-ser* (uno de cuyos cauces de despliegue requiere del empleo de utensilios en ocupaciones más simples o más complicadas según la forma de vida de la que se trate).

En las ocupaciones cotidianas –los quehaceres ordinarios– se definen carencias, metas y medios de enlazar lo uno con lo otro. Se fija aquí una teleología de las ocupaciones o las tareas y los plexos de utensilios están ahí incardinados: encauzando ese enlace recurrente entre unas carencias y unos fines.

Reuniendo lo anterior hemos desgranado algunos de los elementos que nos permiten ofrecer una primera definición de la técnica, es decir, una respuesta a la pregunta ontológica de la que hemos partido: la técnica es un *ámbito de la comprensión* del mundo en el que está a priori implicado el existir humano. El centro de gravedad de ese ámbito está en el utensilio, el cual, a su vez, se define por su empleabilidad. Es decir: el ámbito abierto y despejado de la técnica está circunscrito sincrónicamente por los elementos que han sido explicitados con anterioridad: un existir humano corpóreo que, comportándose, emplea plexos de utensilios en el seno de ocupaciones, las cuales, desde los medios técnicos, articulan carencias y metas. Resulta clave subrayar que, en rigor, la técnica misma no es un utensilio, ni, por lo tanto, un medio para un fin. Hay una *diferencia originaria* entre lo técnico y la técnica (siendo lo técnico, centralmente, el plexo de utensilios y la técnica el ámbito abierto y despejado dentro del cual comparecen los útiles, se fijan metas y carencias, se concretan comportamientos adiestrados y relaciones sociales, etc.). Es decir: en la técnica ocurre el salir a la luz –desocultación, manifestación– del ente útil en comportamientos descubridores de su utilizabilidad, dentro de la atareada existencia humana (definida, pues,

aquí, en este punto específico, como usuaria de artefactos en circunstancias vitales desplegadas en un entorno mundano y natural).

La técnica, en tanto *ámbito de la comprensión* del mundo y de la naturaleza, sin embargo, no es algo uniforme ni homogéneo: está surcada por una intrínseca *historicidad*. Es decir: de la técnica dimana una serie inacabada de modos de ser de ella misma. Por eso la técnica está regida de antemano por un *a priori material e histórico*: un *paradigma técnico*. Hay, así, estadios de la técnica que surcan y organizan su enrevesada y densa historia. Como hipótesis para una indagación posterior diremos lo siguiente: en Occidente se pueden distinguir tres estadios de la técnica, tres modos de ser técnica de la técnica: tres paradigmas<sup>4</sup>. Estos estados de la técnica se corresponden con las tres etapas de la metafísica del fundamento: una técnica cosmológica (grecolatina), una técnica teológica (en la edad media y el alba de la modernidad), una técnica antropológica (desde la primera revolución industrial hasta la cibernética del siglo XXI). Sea esto así o no –pues habría que introducir aquí muchísimos matices– lo importante es que un paradigma técnico (un *a priori histórico y material*) surge (se origina, emerge, acaece, nace), luego se despliega destilando una serie de utensilios y artefactos (un repertorio transmitido a la posteridad) y, por último, cesa y decae por agotamiento o por abandono. La historia de la técnica es, como la historia de los ámbitos de comprensión del mundo, una historia reticular, en la que hay, a la vez, elementos de continuidad y de discontinuidad. Una historia así está surcada por ciclos y por bifurcaciones. Se trata, entonces, de una historia multiversal (no es una historia lineal, ni puramente acumulativa, ni está marcada de antemano por un progreso unívoco y seguro).

Un punto más –importante, pero en el que no nos podemos detener con detalle ahora mismo–: la comprensión técnica del ente –en tanto ámbito circunscrito por una serie de elementos que gravitan en torno a los utensilios y su uso– está sostenida y atravesada por una comprensión del ser desde la cual se le concede su impronta, su modo de ser, y, por lo tanto, sus intrínsecas posibilidades de desarrollo.

Partiendo de aquí –de esta descripción de las condiciones de posibilidad de la técnica que residen en la comprensión del ser– se pueden extraer una serie de consecuencias relevantes. Por ejemplo:

a) Hay, para el existir humano, un originario *estar en* la técnica (un arrojamiento, un lanzamiento). La hominización es, pues, inseparable de la tecnificación del mundo. Pero este originario estar en la técnica no convierte al hombre en el sujeto de la técnica (su fundamento, su *arché* y su *télos*): el existir humano pertenece al juego de la técnica y participa en él (principalmente como usuario de artefactos).

b) Cada mundo –cada forma de vida– tiene como un factor suyo su propia técnica. Esta técnica está articulada por unas fácticas posibilidades –posibilidades limitadas en tanto se trata de un repertorio finito. Esas posibilidades han sido halladas –cuando ha emergido un paradigma técnico alrededor de unos artefactos– a partir de un envío, de una fuente inagotable de posibilidades. Es así como acaece su intrínseca historicidad como ámbito de la comprensión del mundo.

c) Es inherente a la propia técnica su arraigo en la ‘naturaleza’. La ‘naturaleza’, pues, comparece dentro de ese ámbito de un modo específico en cada caso (así, por ejemplo, en

<sup>4</sup> Respecto a los estadios históricos de la técnica es importante el libro de Félix Duque, *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, editorial Abada, 2019.

la técnica moderna la naturaleza aparece siendo una ‘máquina’, como nos señalan Galileo, Descartes o Newton). En todo caso la tecnoesfera y la biosfera están entrecruzadas, entretejidas, intercaladas (y se definen recíprocamente).

Una conclusión relevante del recorrido anterior es esta: la técnica no puede ser adecuadamente entendida ni desde el antropocentrismo, el instrumentalismo y el neutralismo. El ser humano no es el sujeto de la técnica: no se puede entender qué es la técnica desde el modelo sujeto/objeto. La técnica no es un medio para un fin (aunque, eso sí, dentro de ella se definen y concretan ambos). La técnica, por último, se despliega históricamente según modos de ser suyos incardinados en una específica época del mundo -la cual pende, en última instancia, de un acontecimiento inaugural en el que fueron otorgadas una serie de posibilidades de juego finitas, unas opciones que se van actualizando en medio de la interacción humana con su entorno social y natural.

Recapitulando lo expuesto hasta aquí diremos lo siguiente:

En una ontología de la técnica hay dos niveles de análisis entrelazados: a) el nivel formal y transhistórico (el grado más abstracto de las condiciones a priori de posibilidad); b) el nivel material e histórico (un modo de ser de la técnica sustentado en un paradigma - una concreción de la constelación de factores que circunscriben el ámbito de la comprensión técnica del mundo); a cada mundo histórico le corresponde un específico paradigma de la técnica con una peculiar organización y despliegue de la tecnoesfera (implantada siempre en la biosfera). La historia profunda de la técnica está surcada y atravesada por sus cambios de paradigma (o sea por una mutación en su modo de ser que pende de un acontecimiento -o sea, pende de la llegada y afincamiento de un repertorio de posibilidades de juego en ese ámbito de la comprensión del mundo y la naturaleza); y cada paradigma histórico de la técnica cumple un ciclo: un origen (punto de inflexión en el que emerge y cristaliza), un desarrollo (en el que va desplegando sus posibilidades explicitando plexos instrumentales en contextos de uso) y un declive y ocaso (por agotamiento, estancamiento, abandono, sustitución, etc.).

Después de este esbozo de fenomenología de la técnica desde la que se ha respondido tentativamente a una pregunta ontológica los siguientes pasos serán estos:

a) Aclarar el nexo entre la técnica y modernidad: ¿En qué consiste con precisión ese vínculo? ¿Qué paradigma técnico es el propio del mundo moderno? ¿Dónde estamos, por lo tanto, actualmente, en lo que respecta a la técnica y su despliegue?

b) Mostrar el vínculo entre la técnica moderna y la crisis ecológica. La técnica es parte del problema, aunque también, por eso mismo, parte de la solución. Gracias a indagar en este vínculo específico se puede llegar a la raíz misma de esta crisis: la metafísica del sujeto (el antropocentrismo moderno). Y, como expondremos con más detalle, sólo desmantelándolo a fondo cabe atisbar una posible salida a la crisis ecológica.

## La técnica en la modernidad

¿Cuál es la *figura moderna* de la técnica? Es decir: ¿Cuál es el modo de ser de la técnica que corresponde a ese mundo histórico denominado “modernidad”? Nos fijaremos brevemente en una serie de autores que nos ayudarán a esbozar una respuesta a esta complicada cuestión.

### Marx: del trabajo al modo de producción

Marx ayuda a ubicar con precisión a la técnica en el conjunto del mundo moderno. Inicialmente, en sus primeros textos, Marx equipara la técnica con el trabajo, o, dicho con más exactitud, el trabajo incluye como aspecto suyo a la técnica. Su recurso principal para tematizar el fenómeno del trabajo fue el idealismo hegeliano, es decir, el modelo sujeto/objeto en su versión dialéctica. La tesis central es que el trabajo es la esencia del hombre (en vez de serlo la autoconciencia de un sujeto abstracto e incorpóreo, flotante en el vacío). En el trabajo el hombre se auto-objetiva objetivando el mundo y la naturaleza: sale de sí mismo, se exterioriza. Es así como –en el trabajo, en la técnica– produce artefactos y se apropia de la naturaleza adaptándola a sí mismo con el propósito de obtener todo lo requerido para su subsistencia, para satisfacer sus necesidades básicas. Ahora bien, en el trance de su exteriorización el hombre se pierde a sí mismo: se enajena, se aliena, hasta el punto de que llega a creer que él depende de lo exterior, de lo externo, olvidando su inicial y radical independencia. Por lo tanto, el hombre tiene la tarea de volver hacia sí mismo y recuperarse en su esencia e identidad: es el momento clave de la reflexión, de la autoconciencia. Pero aquí, precisamente, se topa con un impedimento: la propiedad privada de los medios de producción obstaculiza este proceso de regreso a sí mismo en la medida en la que le sustrae los productos de su trabajo. Es por ello que, en la sociedad moderna –articulada en torno al capitalismo, la economía de libre mercado–, el trabajo es un trabajo alienado, enajenado, es decir, en vez de facilitar la realización de la esencia humana la imposibilita (razón por la cual reclama ser internamente superada la figura moderna de lo económico).

Sin embargo, en el Marx maduro encontramos algo más que esta metafísica del trabajo sostenida desde un idealismo dialéctico (que pivota sobre algo tan abstracto como la ‘esencia humana’). Marx ensayó una consideración “estructural” desarrollada bajo el concepto rector de “modo de producción”. Un modo de producción es una estructura compleja que articula dentro de sí otras dos estructuras: las relaciones de producción y las fuerzas productivas. Las relaciones de producción se concretan en el marco jurídico asegurado por el Estado en el que se fijan los modos autorizados de la propiedad y, también, las normas del mercado laboral en el que se encauza contractualmente la manera en la que el trabajo se compra y se vende. Las fuerzas productivas, por su parte, incluyen, por un lado, un trabajador adiestrado –capaz de usar con pericia una serie de utensilios–, unas materias primas y unas fuentes de energía, y, además, una técnica que está aliada con la ciencia (es la técnica de la máquina, la propia de las revoluciones industriales que han marcado el mundo moderno y definido su economía). Sobre la cuestión de la técnica en Marx afirma Marta Harnecker:

Es evidente que el progreso de la ciencia, especialmente de la ciencia de la naturaleza, ha ejercido una influencia importante sobre el desarrollo de las fuerzas productivas y en particular sobre el desarrollo de la técnica. La gran industria contemporánea sería imposible

sin los descubrimientos científicos modernos en el campo de la mecánica, de la física, de la química. (1974, p. 45)

A lo que añade significativamente:

Las leyes de la competencia capitalista representan un gran estímulo para el desarrollo de la técnica y, como consecuencia de ello, de la ciencia. Se necesitan constantemente nuevas máquinas, capaces de mayor rendimiento, para poder producir a costes más bajos, y poder ganarse, de este modo, el mercado. (1974, p. 47)<sup>5</sup>

Las indagaciones de Marx, además de lo que acabamos de exponer sobre el modo de producción moderno, tienen uno de sus puntos centrales en una tesis ontológica: en el mundo moderno los entes son, en su esencia, “mercancías”. Es decir: su propiedad principal es su valor de cambio, un valor cuantificable, traducible sin resto en dinero; es decir: el valor de uso -la satisfacción de necesidades y metas de la vida mundana- es algo secundario y subordinado<sup>6</sup>. Las consecuencias de que en su esencia, en el mundo moderno en tanto organizado desde un específico modo de producción de entraña tecnocientífica, los entes sean mercancías son enormes, como bien se muestran en el texto siguiente:

Esta sociedad no produce, en verdad, nada que no sea a priori beneficio capitalista y, toda vez que la economía es de carácter privado, todo lo que se produce entraña espontáneamente este beneficio. Y también a la inversa: todo lo que entrañe este beneficio merece ser producido. Es por lo que, de paso, es decir, tangencialmente (a modo de efecto secundario), se producen también coches, neveras, misiles, desodorantes y por lo que incluso, a menudo, conviene que sean utilizados. Pero decir que esta sociedad fabrica tales objetos sería tan absurdo como pretender que lo que fabrica un zapatero no son zapatos sino cuero-cosido y goma-prensada o que lo que fabrica la casa SEAT es hierro-forjado y aluminio-prensado. Del mismo modo que un zapatero fabrica zapatos aunque para ello tenga que coser cuero y prensar goma, esta sociedad fabrica beneficio capitalista aunque para ello tenga que fabricar panes, coches o misiles. Por idéntico motivo y no por ningún otro, es por lo que conviene que esas cosas sean consumidas. Podría pensarse que conviene consumir porque si se ha fabricado pan es para comerlo y si se ha fabricado un coche es para utilizarlo. Pero no es en absoluto así. Acaba de verse cómo en realidad nadie ha fabricado ni pan ni coches ni desodorantes. De ahí que esta sociedad fabrique muchas cosas que nadie utilizará jamás, como ocurre con la mayoría de nuestras armas atómicas. Si, a veces, conviene que las cosas sean consumidas no es para saciar el hambre o calmar la sed del consumidor, como tampoco es cierto que las bombas estallen con la intención de matar a nadie. La bomba no era bomba ni el pan era pan: en puridad, ambas cosas eran, ante todo, beneficio del capitalista. Lo que ocurre es que el sistema productivo de la economía privada tiene la peculiaridad de que el beneficio capitalista no aparece milagrosamente transformado en dinero, de tal modo que las empresas puedan inmediatamente invertirlo o gastarlo. El obrero ha dejado esa diferencia entre cantidades de trabajo en forma de mercancías que sólo sirven al capitalista si éste logra transformarlas de nuevo en dinero mediante su venta en el mercado. Pero da igual: no sólo los productos beneficiosos se venden; también se venden los perjudiciales y éstos quizá de forma más fácil y rápida. El comprador puede optar por comprar o no pasta de dientes, pero no tendrá más remedio que comprar una metralleta si estalla una guerra que le obligue a ello. Desde su punto de vista estará “comprando una metralleta”; en realidad, sólo está permitiendo que un determinado beneficio se transforme en dinero bajo la forma de metralleta; en realidad,

<sup>5</sup> Un interesante libro actualizado sobre el tema es *La técnica del capital* de Andrea Torres Gaxiola, en la editorial UNAM, 2021. Además del libro clásico de Kostas Axelos, *Marx, pensador de la técnica*, editorial Fontanella, 1969.

<sup>6</sup> Sobre esta cuestión son excelentes los ensayos de Felipe Martínez Marzoa, *La Filosofía de El Capital*, ed. Abada, 2018 (edición original de 1983 en la editorial Taurus) y Paloma Martínez Matías, “Producto y mercancía”, *Revista Logos*, número 47, 2014.

ha consumido un producto que antes de ser bomba, nevera o misil, es —como todos— el beneficio de una empresa privada. Con esa metralleta condena sin duda a sus semejantes a una muerte cierta. Pero no importa: al mismo tiempo salva la economía privada, lo cual es desde luego mucho más importante y, además, lo único que se impone por necesidad en esta sociedad. En resumen: mientras siga pudiendo operarse esta resta entre el trabajo total de los asalariados y el trabajo que pueden éstos pagar con su salario, es una estupidez lamentarse de que se produzcan ciertas cosas o alegrarse de que se produzcan otras. En todos los casos se habrá fabricado un solo producto: el beneficio necesario para la empresa. La prueba es que la existencia de este beneficio se impone sobre todos los argumentos humanos por la paz y provoca la producción de misiles y granadas. La prueba es que, aun si en determinados casos nos alegramos de haber producido —por ejemplo— comida, ésta sólo podrá ser consumida (es decir, convertida realmente en “comida”) si el beneficio capitalista lo permite en cada caso. De lo contrario, esa comida es quemada o arrojada al mar sin el menor recato, como año tras año ocurre con los stocks de la agricultura. Esto puede parecer una barbaridad a los cientos de millones de seres humanos que pasan hambre, pero veámoslo desde otro punto de vista: eso es una solución para una economía privada que, si procediese de otro modo, sólo lograría incrementar su crisis. ¿Acaso esos tomates, esos plátanos, ese pan, fueron “comida” alguna vez? Antes que nada, eran vehículos de un beneficio y si ese beneficio no puede transformarse en dinero a causa de una saturación del mercado, es razón suficiente para que los tomates ya no sean tomates ni los panes panes: serán reducidos a cenizas, destruidos. (Fernández & Alba, 1986, pp. 16-19)

Tenemos aquí la entraña nihilista del mundo moderno en el que “todo lo sólido se disuelve en el aire”.

La teoría crítica del mundo moderno planteada por Marx indica que es preciso emprender una ‘superación del capitalismo’ porque bajo esta organización de la esfera económica (la cual incluye como aspecto suyo la tecnociencia) los ideales sociopolíticos de libertad, igualdad y fraternidad se incumplen sistemáticamente<sup>7</sup>. Pero esta ‘superación’ es algo enormemente difícil precisamente porque requiere un cambio estructural. Marx realizó una impresionante disección de la estructura económica vigente en la modernidad, pero, a la vez, dejó sin aclarar una serie de cuestiones decisivas: ¿cómo están mutuamente articuladas las relaciones de producción y las fuerzas productivas? ¿cómo se articula la estructura económica con el resto de estructuras que componen el mundo moderno? Sea como sea, lo que orienta la indagación de Marx es la problemática de una ‘revolución’ —un acontecimiento— que desbarate el sistema capitalista y permita la llegada de otras estructuras articuladas en un mundo aún desconocido. Y para ello un primer paso imprescindible es des-esencializar el modo de producción, es decir: mostrar que no es algo que se pueda deducir de una hipotética ‘esencia humana’ (la del sujeto libre que, por eso, se dota a sí mismo de un ‘libre mercado’ en el que intercambia todo tipo de mercancías para satisfacer sus necesidades). Un modo de producción es algo intrínsecamente histórico: ha surgido, ha brotado, ha cristalizado y cuajado, pero, por eso mismo, puede hundirse y permitir que emerja en su lugar otra estructura, otra ordenación de lo económico (y, con ello, de la propia técnica y la forma de vida asociada a ella). Sobre cómo se puede concretar esa revolución Marx oscila entre asignarla al desarrollo de las fuerzas productivas o a la lucha de clases. Tenemos aquí la ambigüedad entre la inclinación hacia un determinismo mecanicista (visible en Kautsky y la II Internacional) o un idealismo de la voluntad (es la “Historia y conciencia de clase” de Lukács, en el que la autoconciencia del partido de

<sup>7</sup> Respecto a este asunto clave en un diagnóstico de la modernidad incide en varios libros Carlos Fernández Liria. Véase, también, en esta línea de análisis, el libro *Legitimidad*, de L. Alegre y C. Serrano, en la editorial Akal, 2020.

vanguardia es el depositario único del saber absoluto). El problema, pues, no sólo no quedó ‘resuelto’: tal vez, se puede añadir, no quedó ni siquiera bien planteado (pues ninguna de estas dos opciones es coherente o consistente en tanto arrastra supuestos que requieren un examen crítico del que difícilmente saldrán airosos). Además de esta vacilación cabe indicar dos ambigüedades más, enormemente significativas: se insinúa en Marx un cierto productivismo o industrialismo (bajo la hipótesis de un crecimiento ilimitado o una expansión infinita de lo económico) y, también, un neutralismo tecnocientífico. Indicamos aquí, nada más, algunos de los temas que han sido largamente debatidos por los herederos de Marx (temas que, aún, están por pensar y que merecen ser abordados con rigor y profundidad pues apuntan hacia asuntos clave en una teoría crítica de la modernidad, la cual dio pasos decisivos gracias a las indagaciones de Marx).

Antes de concluir este breve apunte sobre Marx hay que mencionar una serie de lecturas recientes de sus textos que merecen atención: las lecturas ecológicas. Estudiosos de Marx como John Bellamy Foster, Paul Burnett y Kohei Saito se mueven en esta interesante dirección. La idea básica es la siguiente: cuando se estudian las fuerzas productivas se pone de relieve que la producción de mercancías requiere del consumo –facilitado por la técnica– de materias primas y energía. La estructura económica incluye, pues, un ‘metabolismo’ en tanto está incardinada y anclada en la biosfera de la Tierra: anteriormente ya mencionamos el arraigo de la tecnoesfera en la biosfera (son dos estructuras internamente entrelazadas). Ahora bien, en el modo de producción capitalista acaece una peculiar “fractura metabólica”: la expansión lineal y ascendente de los procesos productivos (‘ilimitados’) choca con los límites de la biosfera y sus procesos cíclicos, recursivos. Y Marx, especialmente en sus cuadernos de trabajo, se había ya percatado –inicialmente en relación con la agricultura industrial– de ese grave problema. Partiendo de aquí estos autores pretenden poner en cuestión las concepciones ciegamente productivistas o industrialistas que se suelen atribuir a Marx. Tenemos en este punto, pues, una interesante línea de indagación que tiene que articularse con las investigaciones en bioeconomía<sup>8</sup> que parten de Nicholas Georgescu-Roegen, Herman Daly, Joan Martínez Alier, José Manuel Naredo, Óscar Carpintero, etc.

Resumiendo lo expuesto diremos que gracias a Marx se ubica la tecnociencia moderna –como figura epocal de la técnica– dentro del modo de producción capitalista, señalándola como uno de los componentes de las fuerzas productivas. A su vez, Marx ha mostrado que los modos de producción son intrínsecamente históricos, es decir, contingentes en su necesidad. Son, pues, susceptibles de un cambio estructural. Este cambio radical pende de un acontecimiento –algo que tematiza bajo la figura moderna de la ‘revolución’, con toda la mitología que ésta trae consigo. Ahora bien, a partir de aquí, apuntado esto, con toda la enorme relevancia que tiene en tanto pone freno tanto al idealismo dialéctico como al esencialismo, surgen los genuinos problemas sobre los que hay que seguir pensando. Un cambio en el régimen de la propiedad de los medios de producción y en la articulación del trabajo asalariado sería, sin duda, muy significativo. Pero algo así, aisladamente, no cambiaría las instituciones de la vida social o la realidad política, y, tampoco, volviendo al asunto central de la ‘ecología de Marx’, tampoco repararía sin más la dramática fractura metabólica<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Véase, por ejemplo: Luis Arenas (editor), *Bioeconomía para el siglo XXI*, editorial Catarata, 2022.

<sup>9</sup> El discípulo de Manuel Sacristán –un pionero en estas cuestiones– Joaquim Sempere ha escrito sobre este tema un interesante artículo titulado “Revolucionar y ecologizar las fuerzas productivas”, en la *Revista de Economía crítica*, número 30, 2020.

En todo caso, lo que aquí pretendíamos destacar era principalmente lo siguiente: la crítica de la “economía política” –es decir, la vía por la que Marx orientó el desarrollo de una teoría crítica del mundo moderno en sus estructuras constitutivas- incluye una meditación relevante sobre el nexo entre ‘técnica y modernidad’. Marx, por lo tanto, bajo unas precisas coordenadas, ofreció claves decisivas respecto al asunto que estamos abordando aquí.

## La Ilustración y su dialéctica

Atenderemos brevemente a un importante texto de Horkheimer y Adorno, titulado *Diáléctica de la Ilustración*. No hay en él propiamente una filosofía de la técnica, pero sí encontramos algunas averiguaciones que arrojan lo que estamos exponiendo aquí y que proporcionan algunas claves significativas para lograr un desarrollo cabal del escurridizo tema al que nos enfrentamos.

El libro fue publicado en 1947, recién concluida la II Guerra Mundial, es decir, bajo una densa atmósfera de desolación, espanto y conmoción. Su propósito explícito es trazar un balance de la modernidad: exponer sus logros, pero, también, ahora, especialmente, sus fracasos. Esto implicaba asomarse al abismo y asumir sin paños calientes ni medias tintas el desconcierto y la desorientación sobre el tortuoso curso del mundo moderno. Se retomaba así el legado de Nietzsche, Marx y Freud y su complejo diagnóstico del nihilismo como entraña de la racionalidad moderna. Con ello en modo alguno se renuncia a los logros de la modernidad ilustrada, pero sí se emprendía la tarea –a la vez arriesgada e insoslayable- de revisarlos a fondo, señalando las sombras que acompañan a la luz y que también hay que tomar en consideración para evitar una pueril ingenuidad sobre los ideales modernos y su peculiar trayectoria histórica y mundana.

Un hilo conductor del texto de Horkheimer y Adorno está en poner en tela de juicio las distintas versiones de la tesis del Progreso de la Historia, es decir, del recurso más constante, en el mundo moderno, de la legitimación de sus distintos procesos constitutivos. Si lo moderno es, per se, el Progreso –es decir, lo que roza el Fin último de la Historia Universal- resulta por ello inmediatamente respaldado como racional y definitivo. Por cierto, y merece ser destacado aquí, en el imaginario moderno del Progreso la tecnología ha sido siempre uno de sus emblemas más sólidos; basta atender al lenguaje con el que se presenta la circulación social de determinados artefactos: se los llama, sin más, ‘avances técnicos’. Con ello se los inmuniza ante cualquier atisbo de crítica: ¿Desde dónde se puede cuestionar de un modo sensato y racional aquello que de entrada comparece como un ‘avance’? ¿Cabe dudar de algo así? Hay, pues, pocos mecanismos más anestésicos que la proclama del “progreso”<sup>10</sup>.

El libro arranca así:

La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores (*Herren*). Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. (Horkheimer & Adorno, 2016, p. 59)

---

<sup>10</sup> Es importante, sobre esta cuestión difícil, el libro de Antonio Campillo *Adiós al progreso (una meditación sobre la historia)*, editorial Anagrama, 1985.

La idea inicial es, por lo tanto, esta: el hombre como fundamento del mundo y de la naturaleza es su 'señor', su 'dueño'. Así, por ejemplo, si él es el único fin para sí mismo todo será un instrumento para él. El señorío se sustenta, pues, en su ser el Sujeto de la Razón, la cual se realiza en la Historia Universal del Progreso –siendo el fin de la historia el momento de plenitud en la que lo real sea ya enteramente racional. Por este motivo aquello que tiene que ser revisado –cuando se han atisbado las profundas sombras en el corazón de las Luces- es el triángulo que dibujan los tres puntales de la modernidad: sujeto, razón, historia. El punto decisivo aquí –el más radical, el más difícil de digerir- es el siguiente: el proyecto de liberación y emancipación es, a la vez, al menos si se sigue el curso de la historia acontecida, un proyecto de dominación. Una dominación ejercida en dos direcciones: un control de la 'naturaleza externa' –lo físico- y un control de la 'naturaleza interna' –lo psíquico, lo social. Y en este programa de control la técnica ha tenido y tiene un papel protagonista. En todo caso, el destino del 'señor' es dominar desde su razón todo aquello que sea irracional. Ahora bien, y esto es motivo de desolación, de sorpresa, de conmoción: resulta que el dominio desde la 'razón' de algo previamente declarado 'irracional' implica también su destrucción, no su 'ordenación' bajo un ideal que suponga su perfección o su mejora. Por lo tanto, hay que insistir en esto, los fracasos de la modernidad –en sus distintos campos, sea el económico, el político, el tecnológico, el social, el artístico, etc.-, exigen revisar a fondo en qué consistan la razón, la historia y su progreso, y, también, el punto central en que todo eso se reúne y articula: el sujeto humano como fundamento del mundo y la naturaleza.

La tarea que se dibuja a partir de este diagnóstico es nítida: se trata de prolongar lo mejor de la herencia ilustrada sin sucumbir a sus profundos elementos mitológicos y metafísicos. Esos factores que, al concretarse, convierten 'dialécticamente' la liberación en su contrario: la emancipación en una confirmación y reforzamiento de las cadenas –la "jaula de hierro" de la que habló Max Weber. Se trata pues de averiguar cómo cortar el vínculo profundo entre 'razón' y 'dominio' (y de repensar el nexo entre lo racional y lo irracional, o de aclarar cuál es la sede y el asiento de la razón, etc.). Y un primer paso es el siguiente: redefinir la 'razón crítica' –como núcleo de la teoría filosófica- fuera del marco de la metafísica del idealismo (con su concepción del Sujeto como fundamento y su idea de un Progreso de la Historia Universal). Algo tan crucial como difícil de conseguir. Si los pasos que Horkheimer y Adorno dieron en esta dirección han sido fructíferos o estériles es algo que aquí no podemos evaluar, más allá de indicar que vieron con lucidez la magnitud del problema y la dificultad de la tarea.

### **Marcuse: el a priori tecnológico como a priori político**

Nos fijaremos en el libro *El hombre unidimensional* publicado en 1964 en medio del auge del *American Dream* o la *American Way of Life*. Pese a que no lo parezca, y todo discurra plácidamente en las grandes ciudades de la opulencia y el brillo de la clase media, hay problemas en el paraíso de la sociedad avanzada articulada por una democracia formal bipartidista y un mercado capitalista expandido bajo la figura entonces emergente del consumismo a gran escala (una abundancia hábilmente promovida desde la fábrica de sueños de la publicidad y sus imágenes idílicamente hipnóticas). En el contexto de la guerra fría posterior a la II Guerra Mundial hay una dificultad específica que tiene que ser afrontada por una teoría crítica del mundo en marcha: ni el desarrollo de las fuerzas productivas ni la lucha de clases del proletariado llevarán a un cambio radical

revolucionario. Este diagnóstico específico ya atormentaba a la Escuela de Frankfurt desde la década de los años treinta. La ‘sociedad avanzada’ es, afirma Marcuse, pese a las apariencias en sentido contrario, una sociedad cerrada, estancada, oscura en su trasfondo, y esto a pesar de que se presenta obstinadamente como ya plenamente racional y, por eso, sin alternativas que puedan suponer una mejora. *Everythings is going well*.

En este contexto propone Marcuse lo siguiente: la tecnología –además de motor de la economía- se ha convertido también en una poderosa *ideología* de legitimación del *statu quo*: lo blinda y lo apuntala, lo reviste de necesidad, lo afianza y asegura. Desde aquí Marcuse plantea su tesis central: la tecnología no es algo flotante ni puro. Está incardinada en la sociedad, en la economía, en la política. Y tiene consecuencias específicas sobre cómo se desarrollan todas ellas. Escribe Marcuse: “El a priori tecnológico es un a priori político en la medida en que la transformación de la naturaleza implica la del hombre; así, las creaciones del hombre, salen del conjunto social y vuelven a entrar en él” (1993, p.153). A lo que añade:

Nuestro propósito es demostrar el carácter internamente instrumentalista de la racionalidad científica moderna, gracias a la cual tiene a priori una entraña técnica, pero no de cualquiera sino de una específica: la tecnología como forma de control social y de dominación de la naturaleza. (1993, p. 156)

La tecnología, es decir, la figura moderna de la técnica, consigue, pues, esto: “una dominación cada vez más efectiva del hombre por el hombre a través de la dominación de la naturaleza” (Marcuse, 1993, p. 157).

Por lo tanto, la tecnología no es neutral. Cuando se declara su neutralidad se encubre su realidad concreta y se borra su entraña axiológica: “Hoy, la dominación se perpetúa y se difunde no sólo por medio de la tecnología sino como tecnología, y así esta provee la legitimación al poder político en expansión, que absorbe todas las esferas de la cultura” (Marcuse, 1993, p. 157).

Bajo el mantra del progreso técnico –el cual, se supone, es siempre positivo y nunca negativo- se induce una y otra vez un conformismo generalizado, como sucede en la sociedad de consumo en la que los artefactos son adorados como fetiches y portados como amuletos. Ahí tiene su caldo de cultivo el hombre unidimensional, uno de cuyos rasgos es estar sometido a los aparatos técnicos obnubilado por su brillo:

La incesante dinámica del progreso técnico ha llegado a estar impregnada de contenido político, y el lógos de las técnicas ha sido convertido en un lógos de continua servidumbre. La fuerza liberadora de la tecnología –la instrumentalización de las cosas- se convierte en un encadenamiento de la liberación: la instrumentalización del hombre. (Marcuse, 1993, pp. 157-158)

A partir de aquí Marcuse señala que la utopía de la emancipación sobre la que se sostiene su versión de la teoría crítica requiere la implementación de otra técnica distinta en la que ésta se desligue del proyecto de dominio y control. Marcuse en *La sociedad industrial y el marxismo* afirma al respecto:

He hablado de la técnica como sistema de dominio; lo cual significa que el progreso técnico y la tecnología están organizados de una manera específica y que precisamente este modo de organización de la técnica garantiza en gran parte la cohesión del sistema existente. Soy el último en negar que la técnica pueda ser utilizada sobre otra base organizativa, al contrario, precisamente yo creo que esto va a ser tarea decisiva del socialismo. El socialismo

no se limita a aprovechar la tecnología capitalista, sino que crea su propia tecnología en el sentido más concreto. (Marcuse, 1969, p. 100)

Apunta Marcuse aquí hacia la necesidad de otro paradigma de la técnica distinto al que se despliega dentro del capitalismo. Sin embargo, la carencia en este autor de una nítida y elaborada ontología de la técnica deja esta propuesta, relevante e interesante, sin sustento, más como un buen deseo que otra cosa de mayor calado.

### Heidegger: la técnica del Gestell

Heidegger, además de formular elementos básicos para una ontología de la técnica, puso el foco en la técnica como fenómeno moderno, es decir, la puso de relieve como una estructura de esa singular figura del mundo (desplegada según sus procesos propios y desde el elenco de sus posibilidades de partida). Así, en el escrito “La época de la imagen del mundo” identifica cinco estructuras subyacentes (con sus procesos emergentes) en cuyo entrecruzamiento resulta definida la modernidad. En este contexto afirma:

Uno de los fenómenos esenciales de la Edad Moderna es su ciencia. La técnica mecanizada es otro fenómeno de idéntica importancia y rango. Pero no se debe caer en el error de considerar que esta última es una mera aplicación, en la práctica, de la moderna ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada es, por sí misma, una transformación autónoma de la práctica, hasta el punto de que es ésta la que exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada sigue siendo hasta ahora el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es idéntica a la esencia de la metafísica moderna. (Heidegger, 2010, p. 63)

La técnica moderna, destaca Heidegger, no es la simple aplicación técnica de una ciencia pura. Es otra cosa distinta y más originaria: se trata de un desarrollo de la técnica que a priori está orientado científicamente. Se marca así una tendencia propia y peculiar del mundo moderno -nunca consumada del todo, pero anhelada y perseguida constantemente-: reducir toda ciencia a tecnología, la científicidad a la tecnicidad. La innovación científica se define, así, con un dar con aparatos que sean patentables -bajo un régimen preciso de “propiedad intelectual”- y por eso logren un alto rendimiento económico. Esta tendencia hoy en plena expansión está llena de consecuencias. En todo caso, esto aclara y justifica que a la “técnica moderna” se la denomine con las expresiones hoy usuales de “tecnociencia” o, más simplemente, “tecnología” (ya Ortega en su análisis de los distintos estadios de la técnica diferenciaba entre la técnica de los artesanos de la moderna técnica de los ingenieros, la técnica con entraña científica).

Partiendo de aquí, Heidegger intenta esclarecer cuál es la *figura rectora* de la técnica moderna. Para concentrar el asunto en un solo término -lleno de ramificaciones- acude a la palabra “*Gestell*”. El *Gestell* -en tanto a priori material e histórico de la técnica moderna- es un armazón impositivo, un dispositivo de emplazamiento. Se expande por todos lados, atrapándolo en su espesa red y metiéndolo en su laberinto. Irradia su poder sobre todo: la economía, la política, la sociedad, la ciencia, la cultura artística. Con esa expansión ubicua algo sólo obtiene una plena legitimación por la eficacia y la eficiencia (por ejemplo, con la cuantificación del rendimiento económico, o con una organización burocratizada).

El *Gestell* se expande en dos direcciones principales:

a) La Técnica articulada internamente como provocación (asedio, hostigación, atosigamiento, acoso, forzamiento –se acude aquí al término alemán “*herausforderung*”).

b) Lo ente comparece así como *Bestand* (ente en stock, lo puramente disponible). La naturaleza y sociedad comparecen, pues, aquí, como una ‘estación de servicio’ de la que se puede extraer todo sin medida.

El existir humano, en tanto definido dentro del *Gestell*, está impelido a activarlo ciegamente (y al hacerlo sus conductas son calificadas como ‘racionales’). Ese es su lugar y su papel, y en general, lo cumple a rajatabla.

Estamos aquí en el universo de una técnica absolutizada y omnipresente: lo atraviesa y lo sostiene todo. Es el poderoso imperio del *Gestell* como cauce principal de una emergente hipermodernidad nihilista entregada a la espiral ilimitada del consumo.

Heidegger señala aquí lo que considera un profundo “peligro” (un riesgo, una amenaza): el propio de una *clausura* total del hombre y del mundo bajo una naturaleza esquilmada. Esta clausura pasa por el esencializarse de lo contingente desde un fundamento admitido como necesario. Por eso ordinariamente se sostiene –actuando conforme a ello– que la técnica moderna es la cima y culminación de la técnica en general: porque es la más eficaz y eficiente, la que mayor rendimiento ha alcanzado. La técnica en su figura moderna preside una Historia en Progreso en tanto encarna a la perfección al sujeto racional realizado, ese que, con su predominio, ha logrado que lo real sea enteramente racional.

Frente a esta errónea absolutización de la moderna figura de la técnica resulta clave el propósito siguiente (apenas atisbado aún): dar con *otro modo de ser* de la técnica. Y aquí está *una* pieza de la solución global de la crisis ecológica. Heidegger lo expone en los siguientes términos: en medio mismo del *Gestell* –en el corazón del peligro por clausura o cerrazón del mundo y el hombre en medio de una naturaleza exprimida– hay un destello de un *Ereignis*. La crisis en tanto marca una encrucijada, dibuja una oportunidad positiva que asoma invisible en las brechas y desajustes del ‘sistema’. Salvar el peligro consistirá, entonces, en afrontarlo y atravesarlo en pos de lo posible del futuro apuntado a contraluz en las líneas de fuga del *statu quo*.

Para concluir esta breve exposición subrayaremos dos pistas:

a) La técnica moderna considerada desde la metafísica remite al idealismo del sujeto de la razón; así, desde el hombre entendido como arché y télos –fundamento, centro– esta figura resulta esencializada, absolutizada.

b) La técnica considerada desde la ontología remite a los paradigmas técnicos, es decir, señala hacia un acontecer desde el que se destaca su contingencia; por ello el modo moderno de ser de la técnica es revocable desde dentro, jugando a su juego hasta el final e indagando en sus grietas y desajustes propios.

## Balance

Es el momento de examinar críticamente una serie de tesis sobre la técnica que operan como un trasfondo evidente entreverado con el propio acaecer de la técnica en el mundo moderno: un sentido común hegemónico. Se trata de la trama siguiente:

El hombre produce la técnica desde sí mismo. De modo accidental, debido a factores externos, la técnica por él creada se le escapa de las manos. Entonces –expulsado del Paraíso- la técnica se vuelve contra su hacedor. Se descontrola. Deja de obedecer a su libre voluntad. Por ello el hombre padece y sufre una serie de consecuencias adversas en tanto su creación se ha independizado, se ha vuelto respecto a él algo extraño y ajeno. Pero el hombre –dramáticamente deshumanizado por algo que originariamente era suyo- puede reponerse de esta fatalidad casual y provisional y recuperar enteramente el control sobre la técnica. Así lograría que ésta vuelva a ser dócil a sus designios. Esta es la utopía básica del humanismo tecnológico. En él, desde él, se fija una dualidad tajante entre una tecnología alienante y una tecnología emancipadora. En la primera el hombre es un objeto sometido a un fin ajeno a él mismo. En la segunda el hombre es su propio fin y, por eso, hace un buen uso de la técnica. El dilema elemental sería este: *o* somos esclavos de la técnica *o* somos sus dueños. Sólo cuando el sujeto coincide consigo mismo –con su esencia fija y única- la tecnología estará al servicio de la humanidad: bajo el pleno control de su libre voluntad (aquí, por fin, el hombre sería un sujeto independiente y autosuficiente, completo, íntegro, dueño de sí mismo y señor de la técnica).

Jorge Enrique Linares resume este marco habitual a la hora de abordar la cuestión que estamos tratando aquí cuando escribe:

La concepción antropológico-instrumental contiene la certeza inmediata con que representamos la técnica. Si la técnica es *sólo* un medio de actividad [humana], el problema *sólo* consistiría en encontrar el mejor medio para nuestros fines vitales. Lo que queremos, como se suele decir, es *tener la técnica en nuestras manos*. Queremos dominarla, lo que se hace tanto más urgente cuanto mayor es la amenaza de la técnica de escapar al dominio del hombre. (Linares, 2008, pp. 76-77)

Ahora bien, este diagnóstico –y su correspondiente terapia- depende de un amplio conjunto de supuestos que no pueden ser acreditados fenomenológicamente. Depende, en primer lugar, de una aplicación del modelo sujeto/objeto y, además, del supuesto de que el fundamento es el sujeto. Es decir: depende de la metafísica del idealismo. El caso es que ni Marx ni, tampoco, Horkheimer y Adorno o el mismo Marcuse –a pesar de sus importantes aportaciones de cara a precisar el modo de ser de la técnica en la modernidad- nunca terminaron de desprenderse de modo satisfactorio de este lastre: de algún modo, con sus matices, aceptaban el marco que hemos dibujado anteriormente, es decir, el trasfondo propio del humanismo tecnológico. Este marco lo atrapa todo en un falso dilema: *o* el hombre se erige en el sujeto (racional) de la técnica y la domina desde su libre voluntad *o* la técnica lo domina a él convirtiéndolo en mero objeto (enajenado, alienado, desposeído de su esencia universal). Pero el ser humano –es lo que nos enseña una fenomenología de la técnica que ha roto con el hechizo del idealismo moderno- tiene otro lugar y otro papel. Porque está a priori inmerso en el ámbito de la comprensión técnica del mundo y la naturaleza no es ni puede aspirar a ser su sujeto, su fundamento, su único *arché* y su único *télos*. La utopía del humanismo tecnológico le asigna un poder absoluto del que carece y que, al final, cuando se empeña en algo absurdo le lleva, lógicamente, a la desesperación y a la añoranza de algo que jamás va a ocurrir: adueñase de la técnica en

razón de que él es el único fin para sí mismo (un fin indeterminado, vacío, hueco, ausencia de finalidad –nihilismo, en definitiva).

Por eso, lo primero aquí, para desoír los cantos de sirena del humanismo tecnológico, es insistir en desplegar la pregunta por la técnica como pregunta ontológica. Entonces ocurre lo que expone con lucidez Sergio Villalobos Ruminott:

Por otro lado, al desplazar la pregunta por la técnica desde el horizonte antropológico o instrumental, se rompe también con el presupuesto antropomórfico que explica la técnica ya siempre desde el punto de vista de su supuesta utilidad para el hombre, es decir, rompe con la lógica del sentido que coloca al hombre como fuente y medida final de todo lo que hay. En otras palabras, el desplazamiento desde la pregunta por lo técnico a la pregunta por el ser de la técnica nos permite evitar la discusión sobre la técnica ya alojada al interior de los presupuestos antropomórficos, antropológicos e instrumentales de la metafísica occidental. Nos permite pensar la *techné* más allá de su reducción a la cuestión de los fines y los medios, de las causas y de su funcionalidad, desde donde la técnica no solo se piensa ya siempre desde el punto de vista de su utilidad, sino que se la piensa ya siempre desde el punto de vista tecnológico. Por lo tanto, al desplazar la imagen moderna de la técnica se hace evidente no solo la limitación de la versión tecnológica de la técnica, sino también la limitación de los presupuestos antropológicos con los que se insiste en pensar la técnica y la tecnología. Sin embargo, el problema se hace aún más complejo cuando entendemos que la determinación tecnológica de la técnica es consistente con el subjetivismo y con el humanismo desde donde se la piensa, cuestión que revela la profunda copertenencia entre la “tecnificación” del mundo y las críticas humanistas a dicha tecnificación, pues ambas habitan el horizonte de la subjetividad y de la subjetivación. Para decirlo de forma alternativa: toda concepción abocada a la superación de la enajenación técnica o tecnológica, leída como restitución de la propiedad y de la prioridad del sujeto, no hace sino confirmar los mismos presupuestos metafísicos que, del lado del objeto, parecen amenazar la prioridad del sujeto (y del subjetivismo). (Villalobos, 2022, p. 105)

Por lo tanto hay que fijar bien las tesis que hemos contrapuesto al humanismo tecnológico: a) aunque en la técnica –dentro de su ámbito- hay medios y fines, la propia técnica no es un medio para un fin (por ejemplo, la emancipación del hombre como sujeto independiente y autosuficiente); b) Existir humanamente significa estar-ya-en-la-técnica (en la que se entrecruzan mundo y naturaleza); c) El existir humano pertenece a la técnica –un ámbito de la comprensión- y participa en él, contribuyendo a su acaecer (pero sin poder erigirse nunca unilateralmente en su ‘sujeto’)<sup>11</sup>.

Cuando se parte de un diagnóstico equivocado, insistimos, la terapia es también inapropiada, con lo cual se desorienta a la acción misma (lo errores ‘teóricos’, pues, jamás son inocuos). Sólo desde una ontología que descentre al ser humano –destituyéndolo como sujeto o fundamento y como sede de la razón- se puede abordar cabalmente el problema de la técnica y, en concreto, la cuestión de la figura de la técnica que rige e impera en la era moderna del mundo. Hay que empezar por situar a los seres humanos en su lugar propio y en su papel específico, sin esencialismos substancialistas y sin ensoñaciones idealistas en las que fácilmente se pasa del optimismo revolucionario al pesimismo reaccionario. El problema ante el que nos sitúa la técnica moderna es grave: la amenaza de la devastación de la naturaleza y el riesgo de empobrecimiento de la socialidad de la vida humana. Pero sólo si se afrontan en serio las aporías del idealismo moderno, de la metafísica del sujeto,

---

<sup>11</sup> Sergio Villalobos Ruminott escribe al respecto con lucidez: “La pregunta por el *ser* es la hebra que el pensar sigue para ir elaborando el desmantelamiento de la metafísica occidental; la pregunta por la técnica es la hebra que hay que perseguir para hacer aparecer la determinación metafísica moderna de la *techné* como subjetivación productiva” (Villalobos, 2022, p. 105).

se podrá atisbar alguna salida a esta crisis profunda. Es por eso que una teoría crítica tiene que desarrollarse como una ontología de la actualidad que haya desarticulado el idealismo del sujeto.

Una teoría crítica de la figura moderna de la técnica depende de cómo se concrete en qué consiste una teoría crítica en general. La teoría crítica se distingue de las formas tradicionales de la teoría filosófica. Pero la distinción entre una teoría tradicional y una teoría crítica tiene que ser precisada adecuadamente. Aquí se puede reconocer un conflicto incesante entre la metafísica del fundamento y una ontología histórica. La metafísica pretende localizar un fundamento: un absoluto fijo y definitivo, es decir, un dispositivo de clausura aplicado a la vida humana, al mundo y a su comprensión en distintos ámbitos (ciencia o arte, por ejemplo). En cambio, una ontología histórica es una ontología de la actualidad en la que se ejerce la razón crítica según tres ejes: a) desde la diferencia del ser se desmantela una y otra vez todo presunto fundamento, cualquier absoluto; b) desde el límite del ser se busca un ideal de perfección concreto desde el que orientar la crítica de lo meramente vigente; c) desde lo posible del ser se atisban los mundos posibles a partir de las líneas de fuga (desajustes, grietas) inherentes al mundo en marcha. Así se afronta una encrucijada: la propia de un mundo en crisis. La razón crítica, de este modo, se encamina hacia un acontecimiento en el que emergería un mundo distinto y, tal vez, mejor.

Partiendo de aquí, de estos elementos mínimos, una ontología de la técnica como teoría crítica del mundo actual puede seguir a la vez varias líneas para su concreción y desarrollo:

a) Des-esencializar la técnica moderna; es decir, reconocer y asumir la historicidad de su paradigma; la moderna figura de la técnica no es la cima del progreso ni nada parecido: es un modo de ser de la técnica con aspectos positivos y negativos según su organización interna y su encaje con otras estructuras del mundo y otros sistemas de la naturaleza.

b) Decir, en la acción misma, en la propia actividad cotidiana, sí y no a lo técnico; se trata, aquí, de alentar un uso prudente de los artefactos (pues cada uno de ellos, por su polivalencia, tiene una cara luminosa y un reverso tenebroso; necesitamos, pues, una concreta fenomenología del uso de los artefactos hoy en circulación –en su uso se modulan nuestros hábitos y, por ello, nosotros mismos resultamos cincelados)<sup>12</sup>.

c) El reto último, de todos modos, está aquí: en buscar otro paradigma para la técnica (otro modo de ser, aún por llegar, aún por acontecer y cuajar; hoy hay atisbos de ellas en las denominadas técnicas intermedias o entrañables, pero estamos ante un campo apenas explorado).

## Poshumanismo y ecología

Una cuestión poliédrica como la crisis ecológica –en tanto crisis civilizatoria, en tanto encrucijada profunda– se puede abordar desde múltiples ángulos. Aquí hemos adoptado como hilo conductor la problemática de la técnica en tanto suscita una pregunta

<sup>12</sup> Algunas consecuencias perniciosas del uso de los aparatos propios de la era digital resultan explicitadas en los ensayos de Byung-Chul Han (*En el enjambre*, ed. Herder, 2014), Nicholas Carr (*Atrapados*, ed. Taurus, 2014) o Éric Sadin (*La inteligencia artificial o el desafío del siglo*, ed. Caja Negra, 2020). También hay que mencionar la proliferación de las Fake news que envenena la comunicación social y destroza la esfera pública (Julian Baggini, *Breve historia de la verdad*, ed. Atico de los Libros, 2018).

de carácter ontológico. Hemos intentado aportar para ella una respuesta fenomenológica que conduce al despliegue de una teoría crítica de este ámbito de la comprensión y esta forma de la racionalidad. Resumiendo, los motivos de esta elección se pueden concentrar en dos:

Hay un nexo entre el despliegue mismo de la técnica moderna y la crisis ecológica.

Cuando se precisa en qué consiste esta figura de la técnica se atisba el trasfondo de esta crisis.

Siguiendo estas dos líneas complementarias podemos seguir indagando en esta compleja cuestión.

En la crisis ecológica están enlazadas una serie de *causas* y de *raíces*: ambas están entreveradas y se alimentan entre sí, impulsándose mutuamente. Las causas se pueden aislar empíricamente y, por eso, son el campo preferente de indagaciones científicas. Las raíces, por su parte, se investigan filosóficamente. Nos corresponde aquí explicitar las raíces metafísicas y ontológicas de este fenómeno complejo. Sólo así, una vez sacadas a la luz de su ubicación subterránea, cabe intentar, de algún modo, cortarlas. Para revertir y atravesar esta crisis -su peligro, riesgo y amenaza- hay que suprimir las causas y, a la vez, cortar unas raíces que se han revelado dañinas a la vista de los procesos destructivos que, en su conjunción, han desencadenado y que hoy nos afectan por todas partes, en todos los rincones del planeta.

De las raíces de la crisis ecológica vamos a destacar *una* de ellas. Se trata de lo que atinadamente Marta Tafalla -en su libro *Filosofía ante la crisis ecológica*- ha llamado la “burbuja antropocéntrica”, es decir, el humanismo, el idealismo moderno. El antropocentrismo y la metafísica del sujeto son exactamente lo mismo. Y el origen de un problema no puede ser sin más la solución de ese problema. Tienen, pues, que afrontarse en serio las *aporías* de la metafísica del sujeto<sup>13</sup>. Tenemos, pues, en el punto de partida lo siguiente: lo que *enlaza* la cuestión de la técnica -abordada desde una ontología de la actualidad- con la crisis ecológica -un aspecto de la crisis de la modernidad- es la *crítica del sujeto*.

Resulta sorprendente, por cierto, que se suela acusar a la técnica de ser “deshumanizadora”. Pero este enfoque de la cuestión de la técnica no es más que un síntoma de un profundo desconcierto, pues no sólo no es cierto que la técnica moderna se oponga al humanismo sino que lo que sucede es lo contrario, no hay nada más emblemático para la soberbia humanista que el endiosamiento del hombre como señor de la naturaleza a través de uso de la técnica: el sueño del humanismo es que el hombre sea el sujeto de la técnica -la tenga en sus manos, bajo su control- para, así, con ella, utilizándola, poder controlar y dominar la naturaleza (doblegándola a sus ‘fines’). Es el sueño moderno que podemos rastrear en los textos de Bacon, Descartes, Kant, Hegel o Comte.

La ecología filosófica tiene que enfocarse, pues, en una dirección *poshumanista*: orientada a cortar la raíz del antropocentrismo. Así nos lo recuerdan tanto Asier Arias como Marta Tafalla:

---

<sup>13</sup> Un libro pionero en explicitar de modo deslumbrante el conjunto de *aporías* de la metafísica del sujeto es *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault, publicado en 1966; un libro luminoso al que hay que volver una y otra vez para aprender de él y extraer consecuencias filosóficas y líneas de indagación.

El ecologismo (el ecologismo consecuente, no el ambientalismo banal) cuestiona los supuestos básicos de la sociedad en que nos encontramos: el antropocentrismo, el extractivismo, el consumismo, el productivismo, la tecnolotría, la financiarización, la *hybris* humana (...) se trata, pues, del más contracultural de los movimientos sociales realmente existentes, pero sólo cuando es consecuente. (Arias, 2020, p. 17)

“El entramado de fantasías en el que está encerrada nuestra civilización es el antropocentrismo” (Tafalla, 2022, p. 51). “No resulta fácil salir de la burbuja antropocéntrica porque los humanos llevamos escondidos ahí dentro desde hace mucho tiempo. A veces tratamos de salir y no sabemos cómo” (Tafalla, 2022, p. 61). “El antropocentrismo enturbia la comprensión de la realidad” (Tafalla, 2022, p. 80).

El gran reto, por lo tanto, se concentra en este punto preciso: “salir para siempre de la burbuja antropocéntrica” (Tafalla, 2022, p. 57).

La cosmovisión antropocéntrica, a su vez, irradia una trama *dualista* que la refuerza y retroalimenta. En estas coordenadas dualistas se separan tajantemente dos términos y se declara que uno es el principal o el fundamental y el otro se considera derivado y secundario. Se traza una escisión y se fija una rígida jerarquía entre los dos términos así establecidos. Esta urdimbre dualista pretende sepultar la complejidad, intenta anular la diversidad y, para ello, impulsa constantemente una simplificación violenta, un reduccionismo unilateral. Es decir: el dualismo se propone tachar y destruir una *pluralidad originaria enlazada de modo dinámico*. Ante esto un pensar posmetafísico, una teoría crítica, tiene como tarea inicial señalar cuál es la secuencia de dualismos que surgen a partir del antropocentrismo y se asocian con él, para, posteriormente, emprender -con paciencia, pues no es algo sencillo- su desmantelamiento (de tal manera que aflore la pluralidad sepultada y se pueda desplegar según sus propios dinamismos).

¿Cuál es esa *trama* de dualismos a la que estamos aludiendo? Marta Tafalla nos ayuda a identificarla en el texto siguiente:

Cuando algunos seres humanos iniciaron su proyecto de dominio de la biosfera, hace mucho tiempo, comenzaron a invisibilizar la diversidad. Por ello elaboraron una *cosmovisión dualista*, según la cual toda la realidad puede ordenarse en una serie de pares opuestos, uno de los cuales es siempre jerárquicamente superior al otro. Así en vez de afirmar que existen millones de especies animales, afirmaron que existe el ser humano y los animales. La ingente diversidad de las especies animales quedó reducida a una única entidad, ‘los animales’, en directa oposición al ser humano, que empezó a autodefinirse como superior a ellos. Poco a poco, siglo tras siglo, esta cosmovisión se fue desarrollando e imponiendo. Hoy en día, nuestra civilización concibe la realidad en su conjunto a través de la siguiente lista de pares opuestos y ordenados jerárquicamente: Ser humano/animal; Espíritu/materia; Cultura/naturaleza; Hombre/mujer; Alma/cuerpo; Razón/emociones; Sentidos superiores (vista, oído)/sentidos inferiores; Blanco/no-blanco; Civilizado/incivilizado; Trabajo Intelectual/trabajo físico; Trabajo productivo/trabajo reproductivo; Espacio público/ espacio doméstico. En primer lugar, están enumerados los elementos considerados superiores, que estarían legitimados para dominar a los elementos posteriores y, se supone, inferiores. (Tafalla, 2022, pp. 170-171)

Dicho lo cual continua con perspicacia:

Estas ideas se nos han impuesto de forma tan sistemática y articulan de tal modo a la civilización en la que vivimos, que no es nada fácil pensar fuera de ellas. Aprender a contemplar la realidad sin estructurarla en relaciones jerárquicas dualistas exige un doble

proceso: por un lado, comprender lo que todas las jerarquías tienen en común y cómo influyen en nuestra manera de pensar, sentir y vivir; por otro lado, entender que cada presunta dualidad requiere reflexiones concretas y particulares (...) Pero en todos los casos se trata de descubrir y valorar la diversidad y dejar de subsumirla bajo relaciones de dominación. Deberíamos tirar a la basura el dualismo y la concepción jerárquica de la realidad que él induce indebidamente. (Tafalla, 2022, pp. 172-173)

Desmantelar los dualismos dibuja una ardua y complicada tarea, aunque sea, sin duda, necesaria. Por otro lado, y este es un punto que requeriría una exposición mucho más amplia y detallada, la estrategia simple de invertir el dualismo –poniendo ahora en primer lugar lo que en la escisión metafísica se presentaba como secundario y subordinado– no es ningún tipo de solución: significa, únicamente, reproducir el problema. Como ya hemos dicho lo que sepulta el dualismo es una *pluralidad originaria* y es esta diversidad irreductible la que hay que entender bien y mostrándola en su realidad dinámica<sup>14</sup>.

Un modo de afrontar en primer lugar esta tarea es el siguiente:

Una forma de ayudar a entender los pares duales jerarquizados anteriormente señalados es visualizarlos como piezas de un puzle que pretende representar la realidad. El ecofeminismo, por ejemplo, ha denunciado que ese puzle está mal hecho porque no muestra la realidad tal y como es, sino que la distorsiona para legitimar relaciones de opresión. Los seres humanos no son superiores a los animales ni tampoco los varones a las mujeres; las piezas del puzle están colocadas de ese modo con la intención de justificar un sistema de domino. Así pues, la tarea que debemos abordar es desmontar el puzle y hacerlo de nuevo. Si se mira el listado anterior de dualismos jerárquicos como piezas de un puzle mal hecho queda la tarea de reordenarlas para que sea correcto; en esto consiste la búsqueda de una mejor comprensión de la realidad. Y no se trata tan solo de reordenar las piezas: quizás haya piezas que sobre y otras que falten. También hay que percatarse de que hay varias soluciones posibles para rehacer el puzle. Es decir, si buscamos una cosmovisión alternativa a la dominante, no existe tan solo una única posible, sino que hay una pluralidad de cosmovisiones diversas que pueden surgir. (Tafalla, 2022, p. 173)

Por lo tanto y como colofón de la secuencia anterior hay que insistir en lo siguiente: “necesitamos *romper con la ideología dualista* para pensar de otro modo” (Tafalla, 2022, p. 176). Y, en efecto, un emergente pensar ecológico tiene que orientarse por la complejidad, la pluralidad, la relacionalidad y la procesualidad.

Después de mostrar cuáles son los principales dualismos asociados a la moderna metafísica del sujeto –la matriz del antropocentrismo– toca señalar cómo ésta incluye una doble operación relevante respecto a la cuestión del nexo entre la moderna figura de la técnica y la crisis ecológica:

En primer lugar, induce una drástica *separación* del hombre respecto al mundo y la naturaleza. Esto lo encontramos, por ejemplo, en la distinción entre res cogitans y res extensa trazada en Descartes o en el modelo sujeto/objeto presente en Kant, Hegel o Husserl. Se distingue, aquí, por ejemplo, entre la interioridad temporal de la mente o la conciencia y la exterioridad espacial del cuerpo. Con lo cual se forja una imagen del hombre como una entidad independiente y autosuficiente (algo que enlaza con la afirmación del

---

<sup>14</sup> “Si nuestra civilización idealiza la cultura, la razón, lo masculino, mientras somete a la naturaleza, las emociones y lo femenino, podría parecer intuitivamente que hay una solución sencilla: invertir la jerarquía y pasar a idealizar la naturaleza, las emociones y lo femenino. Pero por este camino sólo lograremos perpetuar el mismo dualismo. La tarea necesaria es desmontar la concepción dualista de la realidad, y para ello debemos entender cómo se ha construido históricamente y cómo ha logrado que nos entendamos a nosotros mismos en estos términos” (Tafalla, 2022, p. 197).

‘sujeto autónomo’ y con la meta de la emancipación como fin último del progreso de la historia).

En segundo lugar, se *ubica* al hombre en el *centro*: se le declara el punto arquimédico del mundo y la naturaleza. Marta Tafalla lo explica así: “El ser humano se instaura en el Centro como la identidad fundamental y define todo aquello que no es él mismo por oposición, relegándolo a un nivel subordinado” (Tafalla, 2022, p. 171).

Esta doble operación de *separación* y *centramiento* converge en el punto siguiente: el hombre, en tanto “sujeto” (literalmente, ‘lo que subyace’) es el fundamento. Es –según su esencia ‘racional’– un absoluto, algo incondicionado. Una entidad anterior y superior a todas las demás: es el *arché* y el *télos*; el origen primero y el fin último.

Sin embargo, la encrucijada actual en la que nos sitúa la profunda crisis ecológica indica que aquí, en todo lo que hemos retratado, hay algo que no es lo que parece: algo cuyas consecuencias negativas resultan acentuadas cuando se las afronta llevándolas a su raíz. Esta crisis civilizatoria indica que es preciso un *cambio de rumbo*. Y un aspecto de este cambio necesario consiste, como hemos dicho, en intentar *salir de la burbuja del antropocentrismo*<sup>15</sup>.

En el terreno filosófico la salida de esta burbuja tiene un nombre claro: ontología, teoría crítica de la actualidad. En filosofía la crítica de la metafísica del sujeto –para la cual la única pregunta radical es “¿Qué es el Hombre?”– desde la ontología consiste en subrayar que la *pregunta por el ser* es ‘prioritaria’ respecto a la pregunta por el hombre. La pregunta por el *ser* incluye a la pregunta por el hombre, pero la desborda y excede. Así, el hombre deja de ocupar el papel del ‘centro’, de ser un absoluto, lo incondicionado. ¿Cuál es entonces el centro según la ontología? El centro es el “ser”, es decir: no hay centro, pues ‘ser’ es el verbo que nombra un acontecer, nunca un ente supremo, un fundamento, un absoluto (sea cosmológico, teológico o antropológico). Una ontología es, por lo tanto, un modo del pensar posfundacional.

Cuando se aborda desde la ecología filosófica la salida de la burbuja antropocéntrica se repara en lo siguiente: el existir humano es, a la vez, *interdependiente* y *ecodependiente*. Se rechaza así la doble operación del idealismo –separar al hombre y ubicarlo en el centro– porque carece de acreditación fenoménica. Estamos aquí ante una pura apariencia –con consecuencias graves, sin embargo.

Dos textos, uno amplio de Yayo Herrero, y otro breve y conciso de Joaquim Sempere, nos ayudan a abordar este aspecto de la cuestión que estamos planteando:

Los seres humanos somos una especie de las muchas que habitan este planeta y, como todas ellas, obtenemos lo que necesitamos para estar vivos de la naturaleza: alimento, agua, cobijo, energía, minerales (...) Por ello, decimos que somos seres radicalmente *ecodependientes*. En realidad, somos naturaleza. Sin embargo, las sociedades occidentales son prácticamente las únicas que establecen una ruptura radical entre naturaleza y cultura; son las únicas que elevan una pared entre las personas y el resto del mundo vivo. Concebir lo humano como opuesto y superior a la naturaleza impide comprender las relaciones de dependencia y aboca a destruir o alterar de forma significativa la dinámica que regula y

<sup>15</sup> Un ejemplo significativo del fenómeno al que estamos apuntando aquí: la fractura metabólica del sistema productivo moderno está *coordinada* con la tesis de un sujeto (humano) separado (aislado del mundo y de la naturaleza). Esa fractura metabólica revela un mal encaje en la biosfera de la tecnosfera. Con lo que se dibuja aquí la meta siguiente: alcanzar un buen encaje entre la tecnosfera y la ecosfera, es decir, un encaje armonioso, virtuoso, resonante.

regenera lo vivo, en una tendencia absolutamente suicida. La denuncia de esta visión antropocéntrica es uno de los elementos constituyentes del movimiento ecologista. El imaginario colectivo está profundamente penetrado por la lógica de la dominación sobre la naturaleza. Sumida en un preocupante analfabetismo ecológico, una buena parte de la sociedad y muchas de sus instituciones continúan ignorando la complejidad y autoorganización de los sistemas vivos. La mayor parte de la ciudadanía no se siente ecodependiente y considera que la ciencia y la técnica serán capaces de resolver todos los deterioros que ellas mismas crean. De forma mayoritaria se profesa un optimismo tecnológico que hace creer, acriticamente, que algo se inventará para sustituir los materiales y recursos energéticos que son velozmente degradados en el metabolismo económico, o para reestablecer la biocapacidad del planeta, actualmente ya superada. Pero, además, somos seres profundamente *interdependientes*. Desde el nacimiento hasta la muerte, las personas dependemos física y emocionalmente del tiempo que otras personas nos dan. Somos seres encarnados en cuerpos que enferman y envejecen. Durante toda la vida, pero sobre todo en algunos momentos del ciclo vital, las personas no podríamos sobrevivir si no fuese porque otras —mayoritariamente mujeres debido a la división sexual del trabajo que impone el patriarcado— dedican tiempo y energía a cuidar de nuestros cuerpos. La invisibilidad de la interdependencia, la desvalorización de la centralidad antropológica de los vínculos y las relaciones entre las personas y la subordinación de las emociones a la razón son rasgos esenciales de las sociedades patriarcales. (Herrero, 2016, pp. 16-17)

Y continúa:

El pensamiento patriarcal [y antropocéntrico] estructura el mundo en una serie de dualismos o pares de opuestos que separan y dividen la realidad. Cada par de opuestos, en los que la relación es jerárquica y el término normativo encarna la universalidad, se denomina dicotomía. Cultura o naturaleza, mente o cuerpo, razón o emoción, conocimiento científico o saber tradicional, independencia o dependencia, hombre o mujer. Entendidos como pares de contrarios de desigual valor, organizan nuestra forma de entender el mundo. Estas díadas se asocian unas con otras en “encabalgamientos”. Un encabalgamiento particularmente trascendente es el que forman los pares cultura/naturaleza y masculino/femenino. La comprensión de la cultura como superación de la naturaleza justifica ideológicamente su dominio y explotación. La consideración de la primacía de lo masculino (asociado a la razón, la independencia o la mente) legitima que el dominio sobre el mundo físico lo protagonicen los hombres, y las mujeres queden relegadas al cuerpo, al mundo inestable de las emociones y a la naturaleza. (Herrero, 2022, pp. 47-48)

“No existe el ser humano flotando en el vacío: somos interdependientes y ecodependientes” (Sempere, 2018, p. 181).

La condición humana —un existir corpóreo finito— es interdependiente y ecodependiente. Y la pregunta filosófica aquí es: ¿sobre qué se *sustentan* esos dos fenómenos? Sobre dos elementos de las condiciones a priori de posibilidad explicitadas desde una ontología: el originario *ser-en-el-mundo* y *estar-en-la-naturaleza*. Desde ellos se cortocircuita el modelo metafísico del idealismo moderno: el modelo sujeto/objeto<sup>16</sup>.

Desde una ontología en la que se afirma el radical *ser-en-el-mundo* y el *estar-en-la-naturaleza* de la existencia humana se subraya, por un lado, la unidad del ser humano con

---

<sup>16</sup> Josep M. Esquirol refiriéndose a la trayectoria de la ontología contemporánea: “Después de un largo camino e incluso de un giro en el pensar, ya no es la existencia humana la que determina el ente; el existir ha cedido su centralidad al *ser*, y es la misma existencia quien se halla requerida por el *ser* a través del mundo y la naturaleza” (Esquirol, 2012, p. 69). Hay, pues, un nexo entre ontología y posthumanismo en tanto ambos coinciden en un des-centramiento del ‘sujeto’ (o sea, en la destitución del hombre como el fundamento, el absoluto, en favor del recurrente acontecer del ser y la pluralidad compleja de lo real).

el mundo y la naturaleza. Hay una originaria pertenencia que tiene que ser reconocida y asumida. Por otro lado, se descentra al existir humano, el cual resulta destituido de su pretendida soberanía sobre todas las cosas (y sobre sí mismo). Con lucidez nos lo recuerda Marta Tafalla:

No deberíamos empeñarnos en ocupar el Centro, porque no solo no es nuestro lugar, sino que la mera idea de centro carece de sentido para la red de la vida. Retirarnos humildemente a los márgenes no sería ningún fracaso, sino la solución de nuestros peores problemas. (2022, pp. 217-218)

El gran reto que tenemos por delante se concentra, por lo tanto, y resumiendo lo dicho hasta ahora, en pasar de la soberbia del humanismo a la humildad del poshumanismo. La existencia humana se define, en su condición básica, desde la *finitud* y, por ello, desde la *vulnerabilidad*. Es el difícil paso del dominio del sujeto a un doble arraigo –el indicado por el ser-en-el-mundo y el estar-en-la-naturaleza– del que se destilan dos encomiendas paralelas: el *cuidar* y el *habitar*.

Jorge E. Linares lo expone así con lucidez:

En un mundo donde todo puede ser convertido en artefacto, el hombre parece que sólo se encuentra consigo mismo en tanto *sujeto* dominador del mundo natural. Sin embargo, la verdad es que hoy el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su *ser*. No obstante, la alternativa propuesta no es el retorno a una vida natural pretecnológica, sino una actitud de *búsqueda* de un modo auténtico de *habitar* en la Tierra. (2008, p. 103)

Y Asier Arias remacha: “se nos olvidó la cuestión esencial: cómo *habitar la Tierra*” (Arias, 2020, p. 13)<sup>17</sup>.

Esta convergencia entre el cuidar y el habitar, como encomiendas de un existir humano pleno y elevado, nos remite, por lo tanto, de nuevo, al grave problema de la crisis ecológica: “Si conseguimos liberarnos de nuestro orgullo y sacudirnos de encima la pernicioso ideología de la supremacía humana quizás todavía estemos a tiempo de evitar lo peor de la catástrofe ecológica” (Tafalla, 2022, p. 219).

Desmantelar el antropocentrismo, salir de su burbuja, cortocircuitar el modelo sujeto/objeto es, en definitiva, algo que, si se lo considera desde el nivel originario de la ontología, consiste en reconocer y asumir en rigor que, respecto a la existencia humana, le es inherente una doble pertenencia y un doble arraigo: su *ser-en-el-mundo* y su *estar-en-la-naturaleza*. Desde aquí, entonces, tiene sentido pleno la tarea doble de *cuidar* y *habitar*, algo que requiere de nosotros un profundo aprendizaje pues aún ignoramos cómo llevar esto a cabo de un modo suficiente y atinado.

## Conclusión

Una teoría crítica se despliega, cuando se la entiende desde sus mejores opciones, como ontología de la actualidad. El mundo hoy en marcha está marcado en profundidad por una crisis ecológica. Aquí nos hemos concentrado en la cuestión de la técnica en la medida en que ella misma siendo parte del problema, tiene que ser también parte de su

<sup>17</sup> Una interesante elaboración del tema la encontramos en el libro de Félix Duque titulado así: *Habitar la tierra (medio ambiente, humanismo, ciudad)*, editorial Abada, 2008.

solución. El desafío específico aquí es este: orientarse hacia ese punto de inflexión en el que brote otro paradigma de la técnica –otro modo histórico de ser y organizarse la tecnosfera- que encaje de un modo armonioso, resonante y mutuamente potenciador con la naturaleza y la vida social en su conjunto.

En todo caso, como hemos reiterado, estamos aquí ante un grave desafío pues salir de un atolladero tan hondo requiere un profundo y completo cambio civilizatorio. La técnica es una pieza de este puzle, nada más y nada menos.

Uno de los investigadores que con más acierto y rigor ha abordado la problemática ecológica, Antonio Campillo, nos proporciona una valiosa pista:

Hay tres grandes desajustes –entre explosión demográfica y limitación de recursos, entre crecimiento económico y deterioro ecológico, entre invención tecnológica y evolución biológica- que han puesto al descubierto los límites del mito demiúrgico de la modernidad, el mito de un progresivo dominio tecnológico del hombre sobre la naturaleza, que nos permitiría recrearla por completo a nuestro antojo. La “crisis ecológica global” pone de manifiesto el carácter ilusorio de este mito, al mostrar que los seres humanos formamos parte de la biosfera terrestre, que dependemos de ella para sobrevivir y que no podemos alterarla a nuestro antojo sin poner en peligro nuestra propia continuidad sobre la Tierra. (Campillo, 2001, p. 156)

Resumiendo el conjunto de lo expuesto: la crisis ecológica impulsa a salir de la perniciosa burbuja antropológica, un espejismo alentado por una distorsión de fenómenos originarios, es decir, articulado a partir de una serie de errores y falsedades tan persistentes como llenas de consecuencias. Cuando desde la filosofía se emprende la ardua tarea de pinchar esta burbuja se plantan ante ella una serie de cuestiones y tareas que reclaman su esfuerzo meditativo y crítico:

a) En tanto la condición humana es interdependiente y ecoddependiente (dos fenómenos que se sustentan en el ser-en-el-mundo y el estar-en-la-naturaleza como elementos a priori del existir corpóreo y finito) hay que cortar de raíz con la imagen del hombre como un ser autosuficiente e independiente, como una entidad substancial separada cuyo sentido sea esencialmente auto-referencial (la autoconciencia).

b) Tiene que ser pacientemente dismantelada la trama de dualismos y oposiciones jerárquicas tradicionales como Cultura/naturaleza, Varón/mujer, Razón/emoción, Hombre/animal, Mente/cuerpo, etc.

Por eso mismo, frente a la metafísica del sujeto y la ideología humanista (antropocéntrica) estamos en medio de la tarea de articular con seriedad y rigor –y desde una orientación ontológica de la filosofía- un poshumanismo. Atajar la soberbia y arrogancia del hombre moderno –el mismo que antaño imaginó depender de un absurdo y ficticio Dios omnisciente y omnipotente. Esto brindará, tal vez, una oportunidad para lograr remontar la crisis ecológica y alcanzar, así, un mundo mejor. En las grietas del mundo actual –en su encrucijada, en sus líneas de fuga- asoman otros mundos posibles: es lo que nos enseña una ontología del acontecimiento, de las estructuras, de los procesos. Y es específica tarea de una teoría crítica que pivota sobre una ontología del acontecer la de preparar y precipitar un acontecimiento en el que desde el futuro –colándose por las grietas y los desajustes del *statu quo*, infiltrándose por sus líneas de fuga- lleguen y cuajen, por fin, un repertorio de posibilidades inéditas incardinadas en el juego del mundo e implementadas por las interacciones humanas.

En el epílogo al libro *Colapso*, Carlos Taibo apunta con perspicacia dos ideas que, de todos modos, para no cantar victoria prematuramente, tienen que guiar futuras averiguaciones: “seguimos sin hacernos las preguntas importantes” (Taibo, 2019, p. 229); “muchos de los conceptos que ahora empleamos (...) van a dejar de servirnos en un escenario que reclamará esfuerzos de comprensión para los que a duras penas estamos preparados” (Taibo, 2019, pp. 229-230).

### **Contribución de autoría**

Alejandro Escudero Pérez fue el único autor.

### **Fuente de financiamiento**

Autofinanciado.

### **Potenciales conflictos de interés**

Ninguno.

### **Referencias**

- Arias, A. (2020). *La batalla por las ideas tras la pandemia*. Catarata.
- Campillo, A. (2001). *El gran experimento*. Catarata.
- Esquirol, J. M. (2012). *Los filósofos contemporáneos y la técnica*. Gedisa.
- Fernández, C., & Alba, S. (1986). *Dejar de pensar*. Akal.
- Harnecker, M. (1974). *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. Siglo XXI.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos de bosque*. Alianza.
- Herrero, Y. (2016). *Una mirada para cambiar la película (ecología, ecofeminismo y sostenibilidad)*. Dyskolo.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2016). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
- Linares, J. E. (2008). *Ética y mundo tecnológico*. FCE.
- Marcuse, H. (1969). *La sociedad industrial y el marxismo*. Quintarúa.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*. Ariel.
- Sempere, J. (2018). *Las cenizas de Prometo*. Pasado y Presente.
- Tafalla, M. (2022). *Filosofía ante la crisis ecológica*. Plaza y Valdés.
- Taibo, C. 2019. *Colapso*. Catarata.
- Vattimo, G., Giardina, M., & Pobierzym, R. P. (2016). *Heidegger y la cuestión ecológica*. Prometeo.
- Villalobos, S. (2022). La pregunta por la técnica y la tecnificación de la política. *Revista de ciencias sociales*, (44).