

Mundo desencantado, actitud prometeica y muerte de la naturaleza. Diagnóstico y reflexión sobre alternativas posibles

Disenchanted world, promethean attitude and death of nature. Diagnosis and reflection about possible alternatives

Pablo Ezequiel Sachis
FFyH-UNC

Resumen

En el presente artículo se analiza el modo en que se conjugaron en la era moderna la visión desencantada del mundo, el mecanicismo y la preponderancia de una actitud prometeica de dominio y explotación de la naturaleza. Esto conduciría, en términos de Carolyn Merchant (1990), a la "muerte de la naturaleza" (metafórica y fáctica). Puesto que la literatura disponible que aborda estas problemáticas es sumamente vasta, nos remitiremos a una serie de autores contemporáneos que, más allá de algunas diferencias de método y de abordaje, coinciden en lo central del diagnóstico. Este análisis del problema incluye estudios históricos (historia de la ciencia, en particular), filosóficos y sociológicos, ubicando en el centro la lectura exegética de Pierre Hadot (2015), la perspectiva ecofeminista desarrollada por Carolyn Merchant (1990) y la ética de la responsabilidad postulada por Hans Jonas (1995). El objetivo es soslayar una lectura simplista y unívoca de estos complejos procesos, como también superar las divisiones binarias y las disputas tradicionales. Esta reflexión teórica, con horizonte en la práctica, propone una moderada actitud prometeica en vinculación con la ética de la responsabilidad, como también el fomento de la contemplación estética de la naturaleza junto con perspectivas y acciones de cuidado ecológico.

Palabras clave: naturaleza; mecanicismo; ética; responsabilidad; ecología

Abstract

This article analyzes the way in which the disenchanted vision of the world, mechanistic science and the prevalence of a Promethean attitude of domination were combined in the modern era. In terms of Carolyn Merchant (1990), these processes led to the "death of Nature" (metaphorical and factual). The available literature that reports these problems is extremely vast. Thus, the study refers to a series of contemporary authors who agree on essential points of the diagnosis. The statement of the problem includes historical studies (particularly, history of science), philosophical and sociological analysis. The inquiry invokes the exegetical reading of Pierre Hadot (2015), the ecofeminist perspective developed by Carolyn Merchant (1990) and the ethics of responsibility postulated by Hans Jonas (1995). The objective is to avoid a simplistic and unambiguous reading of these complex processes, as well as to overcome binary divisions and traditional disputes. This theoretical reflection, with a practical horizon, proposes a moderate Promethean attitude in connection with the ethics of responsibility, and the promotion of the aesthetic contemplation of nature linked with perspectives and actions of ecological care.

Keywords: nature; mechanism; ethics; responsibility; ecology

[...] la naturaleza detesta mostrarse a la vista y desnuda, y tal como ella sustrajo a la percepción humana ordinaria la intelección de ella misma cubriendo y ocultando de diversas maneras las realidades, del mismo modo quiso que sus secretos fueran tratados por los sabios a través de elementos de ficción.

Macrobio, *Comentario al «sueño de Escipión»*

Introducción

La lectura de lo que se designa como experiencia moderna trae aparejada innumerables dificultades. Temas y problemas tales como los inicios de la Modernidad, las continuidades y rupturas que pueden encontrarse, las delimitaciones espacio-temporales, los acontecimientos originales que la marcaron, han ocupado un lugar común en las acaloradas discusiones historiográficas (Toulmin, 2001; Latour, 2007; Blumenberg, 2008; Beriain, 2005). En el presente trabajo se efectúa una indagación sobre una serie de procesos, ideas y concepciones que se constituyeron como dominantes en el horizonte moderno, especialmente en torno a la noción de Naturaleza.¹ En definitiva, las problemáticas que envuelven a la Modernidad, con sus características singulares, sus límites y sus efectos, implican dificultades heterogéneas. Lo que no puede negarse es que sus producciones y artificios (teóricos, conceptuales, como también prácticos, materiales, estructurales) continúan impactando y operando en la actualidad.

Ahora bien, a partir de lo que se entiende como era moderna surgen un conjunto de discursos y prácticas que con el tiempo se tornaron hegemónicos, algunos fundamentales y canónicos, otros secundarios o periféricos, pero no por ello menos potentes y determinantes. En este entramado, que contiene a Bacon, Galileo, Descartes, Hobbes, Boyle, Leibniz y Newton entre sus máximos exponentes, la Naturaleza es comprendida como una gran máquina pasible de explicación y análisis; a su vez, es concebida como un objeto que hay que dominar para progreso y beneficio del género humano. Esta concepción mecánica, junto con otros avances

¹ Podrá observarse que la palabra «naturaleza» se escribe unas veces con mayúscula al inicio, otras con minúscula. Seguiremos el principio adoptado por Pierre Hadot (2015, p. 24), según el cual se apunta con mayúscula cuando así aparece en los textos originales citados o cuando designe con evidencia una entidad personificada o de carácter trascendente. A estos criterios le agregaremos la idea de Naturaleza como artificio explicativo, es decir, como objeto de conocimiento analizado en términos mecánicos por parte de la ciencia moderna. En cambio, se escribirá con minúscula cuando se haga referencia a la naturaleza entendida convencionalmente en el “sentido común”, lo que incluye la visión fáctica o cotidiana de la que es parte el ser humano, la naturaleza como fuente de la que se extraen los recursos para la supervivencia (materia prima, extractivismo) y que es también objeto de contemplación estética, entre otras acepciones (medioambiente, entorno de experiencias, suma o composición de todo lo existente).

científicos y tecnológicos de la época, posibilitaron a los hombres el dominio sobre la naturaleza y la extracción ilimitada, y cada vez más sofisticada, de recursos limitados.

Pretendemos analizar el modo en que se conjugaron la visión desencantada del mundo, el mecanicismo moderno y la preponderancia de una actitud prometeica de dominio y explotación que conduciría a la muerte de la Naturaleza (metafórica y fáctica). Esta visión desencantada y mecánica, que concibe al ser humano como un elemento ínfimo del mecanismo complejo del Universo, ha obturado gran parte de los debates ético-morales.² De hecho, durante el siglo XVII y en gran parte del XVIII, la filosofía moral y la ética, salvo escasas excepciones (Kraye, 1998), fueron desplazadas a un terreno secundario y poco explorado. Las reflexiones sobre ética y moral adoptaron un rol accesorio y completamente separado respecto de la teoría del conocimiento y, en algunos casos, se consideró como un asunto insignificante o sin respuestas posibles.

Puesto que la literatura disponible que aborda estas problemáticas es sumamente vasta, nos remitiremos a una serie de autores contemporáneos (en sentido laxo) que, más allá de algunas diferencias de método y de abordaje, coinciden en lo central del diagnóstico. De este modo, desde un enfoque múltiple y variado se llevará a cabo un análisis de los procesos de desencantamiento del mundo y mecanización de la Naturaleza acontecidos en lo que comúnmente se conoce como Modernidad occidental. Este análisis del problema incluye estudios históricos (historia de la ciencia, en particular), filosóficos y sociológicos, colocando en el centro de la discusión la lectura exegética desarrollada por Pierre Hadot (2015), algunos aportes de la metaforología de Blumenberg (2003), la perspectiva ecofeminista desarrollada por Carolyn Merchant (1990) y la ética de la responsabilidad elaborada por Hans Jonas (1995). Se tendrá como objetivo soslayar, en la medida de lo posible, una lectura simplista y unívoca de estos complejos procesos, como también superar las divisiones binarias y las disputas tradicionales. Se eludirán las etiquetas tales como “posmoderno” o “antimoderno”, la simplificación de visiones del mundo en tecnófobas o tecnófilas como si fueran diametralmente opuestas, sin matices; asimismo, tendremos recaudos respecto de las separaciones categóricas entre naturaleza y artificio, es decir, entre el mundo *puramente* natural, por un lado, y la cultura, la civilización, la tecnología, por el otro. Además, se discutirá el determinismo

² Resulta notable cómo las preocupaciones y las problemáticas éticas y morales, centrales a lo largo de toda la tradición filosófica occidental desde la Antigüedad hasta los inicios de la Modernidad, comienzan a ser relegadas, puestas en un plano secundario, ignoradas o, cuanto menos, se les resta la importancia fundamental que se les adjudicaba anteriormente. No es que la filosofía moral haya sido anulada, sino más bien perdió terreno en comparación a los problemas del conocimiento y de la estructura del mundo. La reflexión ética y los planteamientos morales se convierten en subsidiarios o accesorios dentro de los debates teológicos, científicos y filosóficos.

esencialista y las concepciones teleológicas de la historia y la naturaleza. En consecuencia, cuestionamos la representación de las etapas históricas como si fueran rígidas y determinadas por un único principio rector o un conjunto de fenómenos esenciales (Heidegger, 1960), como también lo que concierne a la reificación de las metáforas, en este caso, la deriva de la noción de *naturaleza*.

De este modo, no concebimos a la Modernidad sustancialmente como la “era de la Razón”, como un proyecto inconcluso, ni como un tiempo histórico estrictamente definido, fijo y con límites indiscutibles; tampoco como el momento primigenio, el recinto patógeno en el que se encuentran los males y los desastres del siglo XX y de la actualidad (genocidio sistemático, bomba atómica, despliegue de armamento nuclear, extractivismo sin control, migraciones masivas impulsadas por guerras, persecuciones y hambrunas, contaminación ambiental sin precedentes, una pandemia, quizás esperable, pero inédita). No obstante, es necesario reconocer que ciertas ideas, prácticas y dinámicas materiales han sido condiciones de posibilidad de las mencionadas catástrofes.³ En este caso puntual, Modernidad será el nombre que se le asigna a un período histórico determinado que, a grandes rasgos, recorre desde la Revolución científica del siglo XVII hasta la época del auge de la industrialización en el siglo XIX, pero cuyos resabios –considerando continuidades, rupturas, desplazamientos y transformaciones– llegan hasta la actualidad. A su vez, se trata de un conjunto de procesos estructurales, políticos y sociales, ideales, epistémicos, simbólicos y materiales, teóricos y prácticos, en los que se enlazan concepciones y visiones del mundo que se tornaron dominantes. Estos discursos hegemónicos y ciertas prácticas de dominación han influenciado y condicionado las dinámicas humanas y los modos de relacionarse con la naturaleza.

En primer lugar, haremos un breve rodeo por la noción de naturaleza, su deriva y sus modificaciones, específicamente en Occidente. Luego, en segundo término, describiremos dos tipos de actitudes contrapuestas o, cuanto menos, radicalmente diferentes, que han mantenido los seres humanos en relación con la naturaleza. En tercer lugar, explicitaremos el modo en que se anudan el diagnóstico del desencantamiento del mundo, la visión mecánica del Universo, la

³ La lectura patógena de la Modernidad puede remontarse al siglo XIX, a la *décadence* francesa y, de manera intensa, en el movimiento denominado *Kulturpessimismus* en Alemania. Esta tradición de pensamiento heterogénea se asienta en la reacción romántica y atraviesa desde Nietzsche y Schopenhauer, pasando por algunos aportes de Freud, de Spengler y de Benjamin, hasta la Escuela de Frankfurt ya en pleno siglo XX. En medio de los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial, y más aún luego de su finalización y sus correspondientes consecuencias (materiales, económicas, sociales, psíquicas, vitales), este diagnóstico sería retomado, verificado y profundizado por diversos pensadores. Por citar solo algunos ejemplos: Horkheimer y Adorno (1998), Heidegger (1960; 1997), Hannah Arendt (2009), Eric Voegelin (2006), Leo Strauss (2000), Herbert Marcuse (1983), y el significativo estudio de Reinhart Koselleck (2007) publicado en 1959: *Crítica y crisis: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*.

actitud prometeica y la “muerte de la Naturaleza”. Por último, se pretende reflexionar sobre algunas alternativas posibles, más aun considerando las urgencias del presente. Cabe señalar que son un conjunto de alternativas potenciales entre tantas otras, pero que intentan trazar una respuesta a la problemática relación del ser humano con la naturaleza objetivada. Asimismo, estará en el horizonte de pensamiento las amenazas de la aplicación tecnológica irreflexiva y la preservación de las condiciones de vida que sean adecuadas para las generaciones futuras. De este modo, siguiendo a Carolyn Merchant (1990) se planteará una visión ecológica –no esencialista– del vínculo entre los humanos y la naturaleza, el fomento de una actitud órfica tal como la desarrolla Pierre Hadot (2015) y la ética de la responsabilidad postulada por Hans Jonas (1995). No tenemos la pretensión de conjugar eclécticamente estos autores, lo cual podría resultar forzado y anacrónico, sino bosquejar un nudo problemático y su potencial dilucidación, lo cual ha sido abordado desde diversas ópticas y métodos de análisis, coincidiendo en múltiples aspectos. Es decir, tanto en el diagnóstico como en la sección propositiva se hará un uso fundamentado de este conjunto de pensadores que se relacionan entre sí por compartir algunos rasgos principales de la problemática y por estar situados en una red conceptual común. Es una lectura, un análisis y una exégesis del problema y el planteamiento de soluciones o alternativas posibles, entre tantos otros; una interpretación fundada, una línea oblicua de pensamiento basada en lugares comunes y afinidades electivas, entre otras posibles.

Por último, resulta preciso esclarecer que no se trata de postular un regreso a los relatos animistas premodernos, ni el retorno hacia una época dorada, lo que implicaría una especie de romanticismo ingenuo y contrafáctico. Lejos de bosquejar el anhelo nostálgico por la recuperación de un tiempo perdido, se trata más bien de pensar cosmovisiones –o mejor, cosmovivencias, prácticas vitales– que, articuladas con una contemplación estética de la naturaleza, una ética de la responsabilidad, como así también con reflexiones y acciones ecológicas, sean acordes a los tiempos actuales, considerando los peligros futuros y las urgencias del presente.

Naturaleza: una noción variable y compleja

Resulta prácticamente incuestionable la afirmación de que las concepciones, imágenes y experiencias de la naturaleza han ido variando a lo largo de la historia y según los contextos. Por motivos de limitación y por razones explicativas nos circunscribimos solo a ciertos hitos de la tradición del pensamiento occidental. Lo que pretendemos es poner de manifiesto las concepciones que se convirtieron en dominantes y, como tales, determinantes en la objetivación y el trato violento de la naturaleza. Se analizarán ciertas metáforas que se han

utilizado para referirse a la Naturaleza, considerando como centrales el velo de Isis, la gran maquinaria del Universo, las figuras de Prometeo y de Orfeo. No haremos una exégesis exhaustiva de las metáforas que rodean a la noción de Naturaleza, pero consideramos fructífera una aproximación desde la metaforología propuesta por Hans Blumenberg (2003). Además, es la tarea que lleva a cabo Pierre Hadot (2015) en su libro *El velo de Isis*, donde se propone analizar, a la manera del pensador alemán citado, la historia de las metáforas que envuelven a la idea de naturaleza. Esto expresa el historiador francés refiriéndose a la metodología de Blumenberg:

la historia de algunas metáforas, muchas de las cuales no pueden traducirse adecuadamente en proposiciones y conceptos –por ejemplo, la desnudez de la verdad, la naturaleza como escritura y como libro, el mundo como reloj–, permite descubrir la evolución a través de las épocas, de las actitudes espirituales y de las visiones del mundo. (Hadot, 2015, p. 23)

Hemos de añadir, además de las actitudes espirituales y visiones del mundo citadas, las dinámicas socio-estructurales y las condiciones materiales de existencia que posibilitaron que determinadas imágenes o concepciones del mundo se conviertan en hegemónicas. De este modo, a este análisis de la “metafórica de fondo” (Blumenberg, 2003) y de la exégesis de la noción de naturaleza, pueden agregarse de manera complementaria los estudios tradicionales de historia de las ideas (Collingwood, 2006), particularmente de historia de las ciencias (Koyré, 1994; Shapin, 2000; Mayr, 2012), y la perspectiva ecofeminista de Carolyn Merchant (1990), sobre lo que profundizaremos más adelante. En síntesis, hemos de entender la noción de Naturaleza en su complejidad, cargada de diversos sentidos, envuelta en un conjunto de artilugios metafóricos y variable a lo largo de la historia.

A continuación, nos centraremos de manera un tanto sintética y esquemática en la exégesis de la noción de Naturaleza llevada a cabo por Pierre Hadot (2015) en su libro *El velo de Isis*, publicado originalmente en francés en el año 2004 (*Le voile d'Isis*). Se trata de un estudio que, de modo histórico y conceptual, considera, comprende y sintetiza múltiples aproximaciones respecto de la naturaleza, desde la Antigüedad hasta el siglo XX. Hadot comienza su escrito con el conocido aforismo 123 atribuido a Heráclito, el cual manifiesta: *physis kryptestai philei* (más adelante en la historia interpretado como “la naturaleza ama esconderse”). En el transcurso de la obra, el historiador francés intenta analizar dicha frase que se revela oscura, enigmática y misteriosa, a través de tres hilos entrelazados. Estos son: el devenir, las transformaciones y la fortuna del aforismo a través del tiempo; la noción de un secreto oculto en la naturaleza; y, por último, la imagen velada y enmascarada de la *physis*

[Φύσις] representada como Isis en la cultura egipcia,⁴ Artemisa en la griega y Diana en la romana. No nos adentraremos completamente en el interesante y meticuloso estudio que realiza Hadot sobre la evolución, las recepciones y las modificaciones del aforismo de Heráclito. Pero lo asumiremos como marco analítico conceptual en referencia a las imágenes generadas sobre la naturaleza y las actitudes que han adoptado los seres humanos frente –o en relación– a esta.

Según lo que plantea Hadot (2015), en sus orígenes la palabra *physis* tenía un significado diferente del común y tradicionalmente establecido tal como llega a nuestros días, a saber, como el principio o la totalidad de los fenómenos existentes, naturaleza como un complejo de entidades relacionadas (Whitehead, 1968, p. 24). En la época de Heráclito, expone Hadot (2015), la palabra *physis* “tiene principalmente dos sentidos. Puede significar, por una parte, la constitución, la naturaleza propia de cada cosa, y, por otra parte, el proceso de realización, de generación, de aparición, de crecimiento de una cosa” (p. 29). Podría decirse, siguiendo a Hadot, que *physis* no era en ese entonces un concepto completa y claramente definido, sino más bien una imagen, una metáfora para aludir a diversos fenómenos que se consideraban constitutivos y esenciales, como también a los complejos procesos de generación. En términos generales, aunque no de manera simple y unívoca, *physis* podría significar naturaleza constitutiva, nacimiento, aparición, generación; mientras que *kryptestai* alude a muerte, desaparición, sepultar (en relación al verbo *kaluptein*), ocultamiento o, de modo más complejo, el velo oscuro detrás de la muerte. En este sentido, situándonos en la época clásica de los griegos, el aforismo *physis kryptestai philei* significa “lo que nace tiende a desaparecer”; pero, a su vez, el proverbio plantea que la naturaleza de las cosas es difícil –o imposible– de develar. La considerable evolución de la palabra *physis* ha modificado la interpretación del aforismo, el cual, pasado el tiempo, sería entendido como “la naturaleza ama esconderse”.

Más allá de ciertas distinciones sutiles y útiles que nos proporciona Hadot (2015), –por ejemplo, la cuestión del empleo relativo y absoluto del término (pp. 40-44)–, hemos de entender que hubo una compleja evolución de la noción de naturaleza. Esta se asienta en la *physis* griega y la *natura* de la cultura latina, hasta llegar al gran artificio elaborado por la ciencia moderna. De modo simultáneo, aunque en otros registros, la Naturaleza ha sido objeto de personificación. Partiendo de la exégesis del aforismo de Heráclito y de su devenir, la naturaleza no se muestra, no se manifiesta en su esencia, sino que se oculta y resulta prácticamente imposible de develar. Incluso ha sido personificada como una diosa (Isis-

⁴ Isis es el nombre griego para referirse a la diosa egipcia Ast, hermana y esposa de Osiris, que representa la madre, la reina y la diosa de todos los dioses. Además, ha sido representada, de manera discursiva, simbólica, icónica y artística, como la diosa de la fertilidad y del cultivo.

Artemisa) envuelta en vestiduras que, al menos en principio, no pueden ser despojadas. Los humanos se han aproximado y relacionado con la naturaleza según el modo en que se la concebía y representaba. Aunque en realidad, podría decirse que en determinados momentos históricos y entornos culturales no existía –y todavía hoy no existe– una separación total entre la visión de la naturaleza y su correspondiente relación sino más bien una actitud, una experiencia integral.

Dos actitudes humanas en relación con la Naturaleza: Prometeo y Orfeo

En la aspiración de develar los secretos de la naturaleza, o de resignarse a vivir sin descubrirlos, el ser humano ha adoptado, según Hadot (2015), dos actitudes contrapuestas: la prometeica y la órfica. La primera involucra diversas formas de violencia arremetidas contra la naturaleza para arrancarle sus secretos, para dominarla y extraer beneficios. Si el hombre experimenta una relación hostil respecto a la naturaleza, concibiéndola como opuesta, enemiga o tan solo un objeto separado de sí mismo, intentará mediante el arte humano, la técnica, afirmar su poder y dominio. Por el contrario, como expone Hadot, si el ser humano se considera parte inmanente de la naturaleza, utilizará el arte humano en su finalidad estética y reconocerá que hay misterios ocultos que no pueden develarse.

Cuando el hombre se sitúa en una oposición hostil frente a la naturaleza, el modelo de develamiento es el procedimiento judicial. La analogía presentada por Hadot (2015) refiere a la manera en que un juez se las ingenia para que el acusado confiese su delito, arrancando por la fuerza y la artimaña la verdad que se encuentra en los enunciados de los testigos y del acusado. Este método previsto por la ley en su modalidad extrema ha sido la tortura. Se encuentran vestigios de esta relación de investigación y dominación de la naturaleza en la Antigüedad. El tratado hipocrático, tal como expresa Hadot (2015), “declaraba que hay que violentar la naturaleza para que revele lo que nos oculta” (p. 123). Desde Hipócrates hasta Bacon, y de ahí en adelante cada vez con mayor agudeza, se forjó una tradición que sondeaba a la naturaleza con cierta violencia para que de vele sus secretos. Las formas de indagación precursoras de la ciencia moderna han sido la experimentación, la mecánica y la magia natural.

En efecto, Hadot (2015) manifiesta que en la época de Bacon y en los inicios de la Revolución científica “la violencia se convierte en astucia” (p. 125). Una forma de entender y de dominar la naturaleza consiste en la experimentación, con una extensa tradición que recorre desde la Antigüedad hasta la actualidad, pero que en los inicios de la Modernidad es sistematizada y se le asignan métodos y funciones especializadas. Otra manera de explicar e intervenir la naturaleza es la mecánica. La palabra griega *mechané* [μηχανή] designa la astucia, la artimaña, el engaño para producir movimientos aparentemente contrarios a la naturaleza.

La mecánica actúa contra la naturaleza puesto que utiliza la fuerza –más que el movimiento natural– para obligarla, con la utilización de instrumentos artificiales, a operar como no puede por sí misma.⁵ Y, por último, la magia es entendida, en el marco de la actitud prometeica, “como una técnica de coacción que se ejerce sobre las potencias invisibles, dioses o demonios, que presiden los fenómenos de la naturaleza” (p. 125). Experimentación, mecánica y magia natural serán fuentes –racionalizadas, atravesadas por la teoría, la técnica y métodos rigurosos– de la ciencia moderna.

De este modo, la primera actitud evoca a Prometeo, titán que robó el fuego secreto de los dioses con el objetivo de mejorar la vida humana “y que, según Esquilo y Platón, aportó a la humanidad los beneficios de la técnica y la civilización” (Hadot, 2015, p. 127). El hombre prometeico afirma su derecho de dominación sobre la naturaleza, conocimiento y poderío que son fundamentados y agudizados en la época de la Revolución científica. El otro modo de aproximarse a la naturaleza consiste en lo que Hadot ha denominado como actitud órfica, la cual tiene como referente a Orfeo, representante de la música en la cultura griega. El vínculo de este personaje mitológico con la naturaleza no se efectúa a través de la violencia, sino que accede a sus secretos con la melodía, el ritmo y la armonía.

En consecuencia, según lo que plantea Hadot (2015), encontramos una primera actitud llamada prometeica puesto que es eminentemente activa y violenta en sus pretensiones de develar los secretos de la naturaleza. Intenta desentrañar a la fuerza sus secretos y utilizarlos supuestamente para beneficio de la humanidad, procurando el progreso técnico y de la civilización. La segunda actitud, la órfica, consiste más bien en una experiencia o percepción estética. No es una actitud meramente pasiva ante los misterios de la naturaleza –o de la existencia–, sino una convivencia armónica con la naturaleza. Esta aproximación es estética y contemplativa. Consiste en un acercamiento al fenómeno como si fuese visto por primera vez, generando sorpresa, deleite y asombro en los sentidos y en el pensamiento; el arte, concebido no en el sentido de *techné* [τέχνη], sino de *poiesis* [ποίησις], es una forma pacífica, más no completamente pasiva, de llevar a cabo la interpretación de la naturaleza. Como manifiesta Goethe, y bien destaca Hadot (2015), “el arte es el mejor exégeta de la naturaleza” (p. 285).

Es menester señalar que estas dos actitudes contrapuestas no responden a una esencia de los humanos, no son categorías conceptuales rígidas y globales, sino que son dos modos metafóricos de entender las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza. No son dos

⁵ En estos pasajes expuestos por Hadot se puede evidenciar una concepción antropomórfica de la Naturaleza. Sin embargo, lejos de ser inconsciente o desconocida, parece la utilización intencional de un recurso retórico para demarcar la diferencia entre la “naturaleza viva”, orgánica o personificada y la naturaleza objetivada, puramente material, producto de la Revolución científica del siglo XVII.

actitudes puras y esenciales, y mucho menos encajan perfectamente en cada individuo – científico o artista, por ejemplo–. Estamos en presencia de categorías analíticas a disposición para pensar problemas históricos; son modelos conceptuales que ilustran los modos de ver y de actuar, especialmente la relación, violenta o armoniosa, con la naturaleza. Por supuesto que los problemas y los acontecimientos son más complejos y, en la gran mayoría de las ocasiones, exceden a estas categorías de análisis. Pero en este caso son útiles para reflexionar sobre las diversas actitudes –acompañadas de modos de pensar y de ver el mundo–, unas veces más cercanas al modelo prometeico, otras más próximas de una actitud contemplativa. Prometeo y Orfeo no son algo así como arquetipos estructurales de la tradición occidental, sino artificios conceptuales, un prisma –entre otros posibles– a través del cual se puede observar y estudiar la historia de la relación entre lo humano y la naturaleza.

Uno de los temas significativos que plantea Hadot (2015), aunque sin profundizar demasiado, es la concatenación, que se agudiza en la época de la Revolución científica del siglo XVII, entre los fenómenos de la mecanización de la imagen del mundo, la muerte de la naturaleza y la visión desencantada. La mecanización del mundo se encarna en la física moderna, en la cual se aplican los principios matemáticos al conocimiento de los fenómenos naturales. El mecanicismo moderno influye en el proceso de desencantamiento de la naturaleza, quitándole a esta última tanto los atributos mágicos y divinos como también las cualidades animistas y orgánicas. La Naturaleza se convierte en un mecanismo que hay que analizar (esto es, desarticular y descomponer en sus partes) y replicar a través de procedimientos geométricos, aplicando la matemática a la física y utilizando instrumentos técnicos y la experimentación para arrancar sus secretos.

Desencantamiento del mundo, concepción mecánica y muerte de la Naturaleza

En el presente apartado pretendemos esclarecer la relación existente entre lo que se ha diagnosticado una y otra vez, comenzando por Max Weber, como desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*), la paulatina y extensiva desacralización de las visiones de la Naturaleza y el auge del mecanicismo en el siglo XVII.

Max Weber fue el primero en acuñar, cuanto menos en el contexto de las ciencias sociales y de la incipiente sociología comprensiva, la expresión ‘desencantamiento del mundo’. Lejos de tratarse de una locución valorativa, podríamos sostener que alude a un diagnóstico sobre el devenir de los procesos histórico-sociales propios de Occidente. Tal como enuncia el jurista y sociólogo en “La ciencia como vocación”, distinguida conferencia pronunciada en la Universidad de Múnich hacia 1917:

La intelectualización y racionalización crecientes no significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se quiera se puede llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo. (Weber, 1969, pp. 199-200)

De este modo, el desencantamiento del mundo conlleva una desmitificación de lo mágico, una repulsión de los poderes del hechicero y del profeta, y una exaltación, que se vislumbra especialmente en la ciencia y en la técnica, de la explicación de los fenómenos mediante el cálculo preciso, la conjetura y la verificación. Este desencantamiento, que se produce en el interior mismo de las religiones monoteístas y que se extiende hacia todas las esferas de la vida, se ve particularmente agudizado en la época de la Revolución científica.

Para los objetivos del presente trabajo tendremos en cuenta esencialmente dos aspectos resultantes de la riqueza conceptual surgida en el siglo XVII. En primer lugar, la idea de que el conocimiento puede proporcionar un dominio sobre la naturaleza y, simultáneamente, una mejora de las condiciones humanas. En segundo lugar, destacaremos la concepción del Universo como máquina compleja pasible de explicación y su imbricación con el concepto de “muerte de la Naturaleza”.

La concepción mecánica del mundo se convirtió, en teoría, en un instrumento (explicativo y aplicativo) para que el género humano progrese y domine la naturaleza que lo desbordaba. Hay que destacar que asumieron ese rol explicativo las artes mecánicas, despreciadas hasta ese entonces, conjugadas con la especulación y la teoría (Rossi, 1970; Schuhl, 1971). Además, el conocimiento experimental pasó a ser preponderante y se comenzó a concebir la Naturaleza como una máquina. Observamos la formación de un nuevo saber que buscaba conocer la naturaleza y sus leyes, conocimiento que paralelamente proporcionaba un dominio sobre ella. El lema utópico de Bacon *scientia propter potentiam* se convertiría en una realidad efectiva. Este conocimiento y poder sobre la naturaleza posibilitaría, teórica y programáticamente, una mejora en las condiciones de vida humana.

Los filósofos y científicos del siglo XVII discutieron y se opusieron a la concepción aristotélica de la naturaleza, a ese cosmos geocéntrico ordenado de manera jerárquica, como también al pensamiento animista. El pasaje de la concepción geocéntrica y animista del cosmos a la explicación mecanicista del Universo, aunque comúnmente se la presente como una ruptura radical, fue en efecto gradual y paulatina. Durante el Renacimiento todavía se concebía al cosmos como un gran organismo. Según Alexandre Koyré (1979), reconocido historiador de la ciencia, la geometrización del espacio y la expansión infinita del Universo son las bases

fundamentales de la Revolución científica. Y fue Galileo quien produjo la ruptura entre el mundo que se puede percibir con los sentidos y el ‘mundo real’, es decir, el mundo de la ciencia; genera un quiebre significativo respecto del Renacimiento puesto que es eminentemente antimágico, se basa en la física matemática y aplica la geometría en la explicación del Universo. En palabras de Koyré (1977, pp. 48-50), Galileo fue el primero en creer seriamente, con una convicción racional, que las formas matemáticas se realizaban en el mundo y, a la vez, el primero que construyó –o más bien perfeccionó– un instrumento científico-técnico: el telescopio. Este instrumento tecnológico demuestra la encarnación de la teoría en la materia, que responde a las necesidades puramente teóricas de “alcanzar *lo que no cae bajo nuestros sentidos*” (Koyré, 1994, p. 133).⁶ Para Galileo, según la lectura que efectúa Koyré, la utilidad práctica de los aparatos técnicos de precisión no es más que un subproducto de la necesidad teórica.

Más allá de los detalles, de las controversias y de las diferencias entre concepciones que a la postre serían dominantes, pretendemos destacar la explicación del mundo y de la Naturaleza bajo el modelo de la máquina. Contra el cosmos aristotélico y ptolemaico al que se le adjudicaban caracteres vitales o espirituales, los filósofos del siglo XVII erigieron la explicación mecánica como la más inteligible y racional. El historiador de la ciencia Steven Shapin (2000), en su libro *La revolución científica*, sostiene que “el marco teórico que los filósofos naturales modernos preferían a la teleología aristotélica era uno que hacía de las características de la *máquina* el modelo explícito de la naturaleza” (p. 51). Conviene aclarar que, focalizando detalles y matices, las numerosas concepciones mecanicistas variaban mucho entre sí y que, además, había otras teorías y corrientes alternativas. Pero la *máquina* era postulada y reivindicada como metáfora dominante para explicar la naturaleza. Contra la concepción animista y teleológica de la naturaleza, el mecanicismo concebía “que se podía probar que todos los efectos genuinos en la naturaleza eran explicables en términos de causas ordinarias, comprensibles, mecánicas y materiales” (Shapin, 2000, p. 67). Puede percibirse aquí una racionalización de los fenómenos naturales, los cuales, cada vez que se quiera, pueden ser explicados en términos mecánicos. Como diría Otto Mayr (2012), rechazando las esencias, las formas substanciales y las fuerzas ocultas, en el siglo XVII “lo que distinguía a la nueva filosofía era su reivindicación de analizar los fenómenos de la naturaleza como si fueran operaciones de una maquinaria” (p. 90). Esto significa, como sostienen los diversos estudios citados, que había una efectividad heurística en la analogía del mundo material como máquina.

⁶ Las itálicas pertenecen al original.

Haciendo eco de sus pretensiones mecánicas en *Los principios de la filosofía*, Descartes (1995) intentaba describir “esta Tierra y en general todo el mundo visible (...) como si solamente fuese una máquina en la que nada hubiese que considerar sino las figuras y los movimientos en sus partes” (p. 396). Además, en *El tratado del mundo* sostenía: “no entiendo por naturaleza ninguna diosa (o cualquier otro tipo de poder imaginario), sino que me sirvo de esta palabra para significar la misma materia” (Descartes, 1989, p. 109). Esto es retomado por Hadot (2015, pp. 174-175) en lo que respecta a la desdivinización de la naturaleza producida por Descartes y, en general, por el mecanicismo moderno. Este movimiento intelectual, enraizado en vertientes religiosas (cristianas, deístas), le asignaba a Dios el papel de Creador, Gran Arquitecto, Relojero, Diseñador o Artífice de un mundo cuyos atributos materiales, con sus leyes naturales inteligibles, eran inmutables.

La Naturaleza ya no estaba dotada de un espíritu, de alma, sino que era un gran mecanismo pasible de explicación científica (física-matemática). Y no se concebía tan solo como una gran máquina acerca de la cual podía explicarse su estructura y funcionamiento, sino que podía y debía ser dominada y explotada para provecho humano.

Podemos completar esta visión historiográfica ya tradicional con los estudios llevados a cabo por Carolyn Merchant (1990), en su libro *The Death of Nature*, publicado originalmente en 1980. Desde una perspectiva ecofeminista –novedosa para la época–, realiza un análisis exhaustivo del proceso histórico, social y conceptual que condujo a la “muerte de la Naturaleza”. Se trata de un estudio sobre las transformaciones acontecidas en el plano social y científico en el período que recorre desde Copérnico a Newton, desde la magia natural del Renacimiento hasta el auge de las cosmovisiones mecanicistas, de la decadencia del feudalismo al nacimiento del capitalismo y del Estado-nación. El objetivo de la autora es entender las condiciones históricas, sociales y epistémicas que posibilitaron el dominio y la explotación de la naturaleza (considerada como femenina) por parte del hombre occidental (lo culto y civilizado). Ante tanto maltrato de la naturaleza por parte del hombre (masculino y patriarcal), Merchant pretende postular y defender la restauración de un horizonte ecológico impulsado por las mujeres. Si bien estamos en presencia de una problemática de sumo interés y de una perspectiva novedosa para la época, lo que pretendemos destacar es la noción de “muerte de la Naturaleza” y sus vínculos con la Revolución científica, la visión desencantada del mundo y la actitud prometeica del hombre frente a la naturaleza.

De este modo, la muerte de la naturaleza a la que alude Merchant no es tan solo un problema conceptual, que se despliega en el plano teórico de la filosofía y la ciencia, sino que es un acontecimiento concreto, efectivo y material. Es decir, la visión desencantada del mundo y la Revolución científica que, respondiendo a una crisis sociopolítica y epistémica forjaba una

explicación inteligible del Universo como máquina, se asentó de manera simultánea en una determinada estructura material, económica y social, generando ineludiblemente consecuencias prácticas. Veamos una extensa cita en la que Carolyn Merchant (2005) sintetiza lo que venimos planteando:

¿La Tierra está muerta o viva? Las antiguas culturas de Oriente y Occidente y los pueblos originarios de América percibieron la Tierra como una madre, viva, activa y sensible a la acción humana. Los griegos y los europeos del Renacimiento conceptualizaron el cosmos como un organismo vivo, con un cuerpo, alma y espíritu, y a la tierra como madre nutritiva, con sistemas respiratorio, circulatorio, reproductivo y excretor. (...) Sin embargo, durante los últimos trescientos años, la ciencia mecanicista occidental y el capitalismo han concebido a la Tierra como algo muerto e inerte, manipulable desde el exterior y explotable para obtener beneficios [ganancias]. La muerte de la naturaleza legitimó su dominio. Las extracciones coloniales de recursos combinados con la contaminación industrial y su agotamiento empujaron hoy a toda la Tierra al borde de la destrucción ecológica. (p. 60)⁷

Así, lejos de tratarse de un problema puramente conceptual o metafórico, competente solo al ámbito epistémico e intelectual, se trató más bien de un gran problema teórico-práctico que impactó en las visiones del mundo filosóficas, científicas, teológicas y del sentido común, modificando a su vez la relación del ser humano con la naturaleza. Como señala Merchant (1990), y en otro registro Toni Negri (2008), en la época de la Revolución científica existe una articulación entre la visión que se tornaría hegemónica sobre la Naturaleza, que necesita orden, control y dominio, y la conformación tanto de las estructuras políticas y sociales como de la naciente economía de mercado. Encontramos una relación simbiótica entre las ideas dominantes de una época, los modos de producción y las estructuras sociopolíticas. En este caso, el nuevo mundo social, político, comercial, productivo, junto con el paulatino ascenso de la burguesía, necesitaba la construcción e imposición artificial de jerarquías, control y estructuras ordenadas.

Por último, resulta interesante observar que por fuera de la concepción mecanicista sobrevivieron versiones sacralizadas y personalizaciones de la Naturaleza. Estas podían hallarse en diversas obras de arte de la época, en la literatura, en la pintura, en algunos rituales

⁷ La traducción es de propia autoría. Para confrontar, exponemos a continuación el texto original, extraído de Merchant, C. (2005, p. 60), titulado *The Radical Ecology: The Search for a Livable World: "Is the earth dead or alive? The ancient cultures of the East and West and the native peoples of America saw the earth as a mother, alive, active, and responsive to human action. Greeks and Renaissance Europeans conceptualized the cosmos as a living organism, with a body, soul, and spirit, and the earth as a nurturing mother with respiratory, circulatory, reproductive, and elimination systems. (...) Yet for the past three hundred years, Western mechanistic science and capitalism have viewed the earth as dead and inert, manipulable from outside, and exploitable for profits. The death of nature legitimated its domination. Colonial extractions of resources combined with industrial pollution and depletion have today pushed the whole earth to the brink of ecological destruction"*.

místicos y religiosos y en filosofías subterráneas o consideradas “menores”. Incluso en los frontispicios de manuales científicos aparecía bajo la forma de Isis (Hadot, 2015, pp. 200-206), lo que encarnaba una mixtura entre la personificación icónica y la explicación mecánica; imagen de la Naturaleza que aparece en el punto de intersección de los registros científicos, míticos, religiosos y artísticos. Como si hubiera una faceta, una cara oculta de la Naturaleza que excedía o estaba más allá de las explicaciones racionales, puramente materialistas y mecánicas.

Ética de la responsabilidad, actitud órfica y cuidado ecológico

Definitivamente desencadenado, Prometeo, al que la ciencia proporciona fuerzas nunca antes conocidas y la economía un infatigable impulso, está pidiendo una ética que evite mediante frenos voluntarios que su poder lleve a los hombres al desastre.

Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*

Ante semejante diagnóstico desalentador y panorama desolador, cuyos efectos podemos observar y experimentar en nuestros días, surge la necesidad de plantear alternativas posibles y factibles, que contengan un pensamiento profundamente teórico, analítico y crítico, acompañado de prácticas materiales y concretas. La ética de la responsabilidad postulada por Hans Jonas (1995), el fomento de una actitud órfica tal como la planteó Hadot (2015) y la perspectiva ecológica basada en criterios de igualdad que sostiene Merchant (1990), surgen como líneas de pensamiento compatibles para frenar y moderar los avances irreflexivos de la tecnología. Resulta imperioso pensar y desarrollar una conciencia ecológica coherente y consistente, una renovada actitud órfica y una ética de la responsabilidad que fomente el cuidado de la naturaleza y del mundo que habitamos. A continuación, desarrollaremos de manera sucinta los planteamientos propositivos fundamentales de estos autores.

El filósofo alemán Hans Jonas, hacia fines de la década de 1970 publicó su libro *El principio de responsabilidad*, cuyo subtítulo reza “Ensayo de una ética para la civilización tecnológica”. Este pensador comienza con el diagnóstico, compartido por muchos de sus coetáneos, según el cual “la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza” (Jonas, 1995, p. 15). Simultáneamente, hay una superación que no podía siquiera imaginarse en relación con las expectativas y los resultados de los avances tecnológicos. En resumidas cuentas, lo que podemos hacer supera y excede aquello que podemos pensar e imaginar.⁸ Esta

⁸ Günther Anders (2011), en su libro *La obsolescencia del hombre*, publicado en dos volúmenes en la segunda mitad del siglo XX, había llamado la atención, con una retórica reconocida e intencionalmente

amenaza, según Jonas, no concierne solo a la posibilidad de desaparición física, sino a la pérdida de la esencia humana.

Como hemos advertido anteriormente, no pretendemos sostener una concepción metafísica del ser humano ni de la naturaleza. Sin embargo, la reflexión ética y moral emprendida por Jonas (1995) apunta a resguardar a los humanos y a la naturaleza de las amenazas y los peligros inherentes al estado de descontrol en el que se encuentra la implementación técnica. En este sentido, el autor apuesta a una “heurística del temor”, en el marco de la cual se debe especular racionalmente, teorizando y basándose en datos y estadísticas, acerca de los potenciales peligros del uso tecnológico. Así, se postula una exaltación del miedo cuyo propósito radica en que no se lleven a cabo aquellas acciones cuyas consecuencias puedan ser nocivas e irreversibles para la biósfera y la vida humana. Y en caso de desconocimiento, cuando la técnica se halla implicada, resulta más prudente retroceder o no hacer, antes que efectuar una operación que pueda desencadenar un desastre, ya sea para la integridad de los contemporáneos como respecto a las condiciones vitales de las generaciones futuras. Vale la pena destacar que no se trata solo de actos individuales, aunque la ética rige para individuos y grupos, sino de aquellas acciones que despliegan las corporaciones y las industrias, las instituciones científicas, tecnológicas, económicas y los Estados, cuyos efectos son de gran escala y en ocasiones incalculables.

Tal como hemos sostenido, no compartimos la “heurística del temor”, puesto que implicaría situarse en una corriente tecnofóbica o, cuanto menos, pesimista respecto de los avances tecnológicos. Lo que Hans Jonas pretende anticipar, frenar o aplacar es un apocalipsis lento y gradual causado por la implementación tecnológica irreflexiva, que se aplica desconociendo o pasando por alto los potenciales peligros para la vida del planeta. Empero, aunque la generación del temor no se asiente en supuestos pesimistas ni en pronósticos catastróficos o apocalípticos, no resulta suficiente y no basta con postular cláusulas prohibitivas y negativas para el cuidado del planeta y de los humanos. Sí mantenemos una

exagerada, acerca de los peligros y las paradojas que encarnan los acelerados e irreflexivos avances tecnológicos. Nombré “desnivel prometeico” a la a-sincronía entre la proliferación acelerada de nuestros productos y los modos de vida humanos, que no se ajustan a los aparatos. Desniveles entre hacer y representar, actuar y sentir, entre el aparato producido y el cuerpo humano. En síntesis, podemos hacer más de lo que podemos tolerar. A su vez, denominaba “vergüenza prometeica” al hecho según el cual el ser humano se siente sometido a sus propios productos y aparatos, respecto de los cuales se cree inferior, pues aquellos pueden ser mejores, incluso perfectos e indestructibles, mientras que el humano es frágil, mortal, prescindible; el humano no está a la altura de sus propios artefactos y, si bien goza de plasticidad en sus capacidades, no puede adaptarse con facilidad a los ritmos acelerados de producción. Por último, el aparato por antonomasia que signa nuestro tiempo es la bomba atómica, señala Anders, en la que los sueños y las ilusiones de aniquilación total se convierten en un peligro efectivo, real y eminente.

actitud crítica respecto de la implementación tecnológica irreflexiva basada solo y fundamentalmente en la utilidad y la maximización económicas. Además, en la actualidad, con la variedad de estudios virtuales y digitales que tenemos a nuestra disposición, desde diversas áreas del conocimiento pueden sopesarse las potenciales consecuencias, benéficas o nocivas, neutrales, mínimas o catastróficas, de determinadas acciones. Por lo tanto, no es necesario acudir a una pasión negativa como el miedo para encauzar la conducta y tomar decisiones, sino más bien a la precaución, la moderación y la prudencia, asentadas en estudios heterogéneos y transdisciplinarios. Estos deben provenir de los ámbitos formales y especializados del conocimiento, de análisis científicos detallados que proporcionen datos y estadísticas, acompañados de protocolos éticos y políticas de acción. Pero, además, se deben concebir e incluir otros modos de conocimiento de la naturaleza y de la realidad más allá de los puramente formalizados y académicos; otras maneras de habitar el mundo, siempre y cuando no atenten contra la integridad humana y del planeta. Y como diría Jonas (1994) en una reflexión acerca del rol de la filosofía hacia fines del siglo XX, esta disciplina debe recuperar la relevancia otorgada al pensar teórico, pero situado en el presente tecnológico y considerando los peligros que podemos legar a las generaciones futuras. Este pensamiento filosófico, crítico y reflexivo, ha de sentar las bases racionales de un imperativo de responsabilidad que pueda extenderse a todos los humanos y que tenga como marco de referencia la naturaleza, el mundo de lo vivo, incluyendo las futuras y potenciales vidas humanas.

Asimismo, la ética de la responsabilidad postulada y elaborada por Jonas (1995) tiene la particularidad de que se orienta hacia el futuro. En contraste con la mayoría de los sistemas morales que atendían los problemas contemporáneos y las acciones de su presente (éticas de la proximidad), Jonas procura preservar la integridad de la naturaleza y de la especie humana del porvenir. Es decir, cuidar la naturaleza en pos de asegurar condiciones de vida dignas para las generaciones futuras. Así, se torna necesario un pensamiento teórico-crítico y, a la par, actitudes éticas y políticas responsables. El objetivo último ha de consistir en una moderación y, en caso de ser necesario, colocar frenos voluntarios a la implementación tecnológica que, basada solo en criterios de utilidad, de competencia y de optimización económica, ignoran o eluden intencionalmente las posibles consecuencias para la biósfera y la vida humana.

En esta dirección, pero desde otra tradición, resultan interesantes los conceptos de “tecnologías alternativas” y de “justicia intemporal” presentados en el *Diccionario del pensamiento alternativo*, trabajo colectivo dirigido y compilado por Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig (2008). Las tecnologías alternativas proponen soluciones categorialmente diferentes de las que plantea y aplica el paradigma científico dominante:

En términos generales, las tecnologías alternativas tienen como propósito satisfacer las necesidades de la colectividad evitando los perjuicios ecológicos, económicos, sociales, políticos y culturales generados por las prácticas científico-técnicas imperantes en las sociedades industriales. Se trata, en consecuencia, de saberes e instrumentos concebidos o utilizados desde una perspectiva epistemológica y ética contrahegemónica, destinados a fomentar un nuevo orden socioproductivo más sustentable, igualitario, participativo y respetuoso de la diversidad biológica y cultural que el actualmente instaurado, a escala planetaria, por la modernidad capitalista. (Biagini y Roig, 2008, pp. 518-519)

Por otro lado, como se plantea en el *Diccionario*, la “justicia intemporal” (o podríamos denominarla “transtemporal”) postula el establecimiento de obligaciones morales y legales para con las generaciones futuras (pp. 312-313). Precisamente, se trata de una responsabilidad de los sujetos en el marco y en el horizonte de las consecuencias que genera la implementación tecnológica en el ambiente, considerando los problemas ecológicos y la sustentabilidad económica, sopesando beneficios, daños y perjuicios a largo plazo. De esta manera, una primera apreciación: ética de la responsabilidad, justicia para con las generaciones futuras, desarrollo tecnológico alternativo y sustentable, cuidado de la biósfera y del ambiente.

En segundo lugar, podemos pensar en el fomento de una actitud órfica sofisticada, no ingenua, que sea acorde a cada comunidad y las experiencias locales. No se trata de un retorno a una edad de oro, a un primitivismo donde el humano no había corrompido la naturaleza. Si bien hay en la naturaleza mucho que podemos conocer y una infinidad desconocida (Whitehead, 1968), ante este problema, más que aplicar técnicas violentas que pueden ser perjudiciales a largo plazo, hemos de contemplar maravillados lo que nos desborda. Más allá de que se admita o no la postulación de “una verdad estética que procura un auténtico conocimiento de la naturaleza” (Hadot, 2015, p. 397), lo interesante es reivindicar una experiencia diferente a la hegemónica, racional, objetivada y mecánica. Esta última concibe a la naturaleza como un conjunto de objetos pasibles de control, explotación y dominio. Hemos constatado que, sobre todo a partir de la Modernidad, la actitud prometeica ha eclipsado la contemplación y la vivencia estética de la naturaleza. Si se continúa ponderando esta actitud de dominio (subordinada en gran parte a la utilidad y rentabilidad económicas), llegará un punto –si es que no lo hemos atravesado aún– en que la situación se tornará irreversible. Si bien es inevitable y necesaria una cierta relación instrumental con la naturaleza, por lo cual no puede anularse completamente la intervención tecnológica, resulta imperioso pensar frenos racionales, éticos y estéticos. Ahora bien, aunque parezca una ingenuidad, relación instrumental no implica necesariamente destrucción y devastación del medioambiente, sino proveerse de lo vital y necesario.

Quizás no sea posible una experiencia estética de la naturaleza prístina, ni un retorno a la adoración de Isis; pero puede fomentarse una renovada actitud órfica, un conocimiento desinteresado de la naturaleza, una aproximación estética en la que se la contemple con maravilla y sorpresa. Liberando a la naturaleza de las múltiples vestiduras utilitarias, se trata de ver las cosas como por primera vez. Es la tradición que recorre, como bien expresa Hadot (2015), desde Hesíodo a Rousseau, Goethe y Nietzsche; desde Sócrates, que fomenta la investigación desinteresada, a Roger Caillois y su estética generalizada, incluyendo en el medio al helenismo tardío, Virgilio, Séneca, Ovidio, Lucrecio, el romanticismo alemán, Schopenhauer, Rilke, Bergson, entre tantos otros. Justamente, Henri Bergson expresaba, por ejemplo, que además del mundo de la percepción usual y cotidiana (sentido común) y del conocimiento científico (mecánico, utilitario), existe también el mundo de la percepción estética. “Contemplar el universo con ojos de artista” (Hadot, p. 275) implica poner en suspenso la percepción desde un punto de vista utilitario y puramente objetivado, para mirar las cosas como por vez primera, azorados quizás, activando los sentidos y el placer, sin procurar beneficio. Son, además, las representaciones y vivencias artísticas, místicas y religiosas, icónicas y simbólicas, de la experiencia de lo indecible, del éxtasis cósmico. Pero se trata también de toda una tradición subterránea, silenciada o ignorada por los poderes y discursos hegemónicos (Merchant, 1990). En diversas culturas existe todavía, sino una armonía total, cuanto menos, una relación menos violenta, más amigable con el entorno natural. No es cuestión de retornar a estas experiencias “arcaicas” o planteos clásicos, ni de replicar modelos establecidos, sino de reinventar, constituir, elaborar modos de aproximación estética que sean acordes a los tiempos actuales.

Por último, necesitamos una conciencia ecológica igualitaria, que contemple y respete la diversidad y que, superando los binarismos simplistas, se plasme en prácticas concretas. No se trata únicamente de generar conciencia, mentalidad, idiosincrasia con bases ecológicas (aunque es una condición necesaria), sino también fomentar acciones de conservación del medioambiente. Y no meramente prácticas de conservación y cuidado de lo existente, sino políticas efectivas, campañas propositivas, para recuperar, en la medida de lo posible, lo devastado y depredado. Gestiones de conservación y acciones afirmativas que deben ser articuladas entre las más diversas organizaciones políticas, no gubernamentales, transnacionales, movimientos ecológicos, sociales, grupos empresariales (que no prioricen solo las ganancias y el rédito económico) y, por supuesto, las comunidades locales. Muchos de estos planteamientos, de estas perspectivas y prácticas, no forman parte de un futuro mundo utópico, irrealizable, sino que ya existen en nuestro contexto desde hace tiempo (Leff, 2001; Leff, 2002). Empero, necesitan del impulso y el añadido de grupos y sectores que extrañamente

prioricen lo ecológico y sustentable sobre lo económico y rentable (acumulación racional capitalista, optimización, uso eficiente de recursos, utilidad).

Hemos de ser conscientes y reconocer que hay una vasta literatura disponible que discute las formas de pensamiento hegemónicas en relación con la intervención violenta de la naturaleza, la imposición y la reproducción de modelos productivos, los modos de opresión patriarcales, el extractivismo, la generación de injusticias y la vulneración de derechos fundamentales. Los ecofeminismos en su diversidad,⁹ primordialmente en cuanto colectivos de investigación y de acción, los estudios decoloniales (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007) y el pensamiento crítico latinoamericano (Ramaglia, 2021), contienen elementos sumamente valiosos para repensar los modos de habitar que tienen los grupos humanos en el mundo actual. Sin embargo, una exploración y presentación detallada de estas problemáticas excede los límites del presente escrito, razón por la cual permanece abierta la posibilidad para múltiples debates y futuras investigaciones.

Consideraciones finales

En el presente escrito se analizó la manera en que la concepción mecanicista de la Naturaleza, con sus continuidades, rupturas y desplazamientos, se convirtió en hegemónica y dominante, impactando en el imaginario social de la época y en las prácticas tecnológicas y económicas actuales. La visión desencantada del mundo, la mecanización del Universo, la preeminencia de una actitud prometeica y la muerte de la naturaleza, son todos fenómenos interrelacionados que condicionaron simultáneamente las experiencias del sentido común y las estructuras políticas, sociales y económicas. No fueron acontecimientos propios tan solo del campo de las ideas o del conocimiento –filosofía y ciencia–, sino que atravesaron las dinámicas sociales, estructurales y los modos de producción. Ante las dificultades y desafíos que todavía nos plantea la Modernidad y frente a la apariencia de un laberinto sin salida, consideramos un conjunto de alternativas posibles que se anudan entre sí: la reivindicación de una especulación teórico-crítica asentada en los datos de la experiencia y estudios interdisciplinarios heterogéneos y complejos (ámbito del conocimiento); esto vinculado a una actitud prometeica

⁹ En cuanto a la gran variedad de corrientes y perspectivas ecofeministas podemos citar: la escritora Françoise d'Eaubonne que, según lo que se ha registrado, fue la primera en acuñar el término hacia 1974; el ecofeminismo de las historiadoras de la ciencia Evelyn Keller Fox y la ya citada Carolyn Merchant; las importantes investigaciones y el activismo de Vandana Shiva y Maria Mies; Val Plumwood, Mary Daly, Bina Agarwal y Donna J. Haraway que representan una perspectiva constructivista; en Latinoamérica el movimiento surgido hacia inicios de la década de 1990, a saber, la teología ecofeminista y los estudios de la revista *Con-Spirando*, con Ivone Gebara a la cabeza; y podemos nombrar pensadoras tales como Mary Mellor (2000) y su interesante visión materialista, como así también Karen Warren, Mary Judith Rens, Alicia H. Puleo, entre otras.

reflexiva (aplicación tecnológica), que sea moderada al mismo tiempo por el fomento de una experiencia órfica de la naturaleza (estética), una ética de la responsabilidad y una conciencia, decisiones y acciones ecológicas (terreno ético, político, social y ambiental).

Resumiendo, ante los peligros potenciales que nos plantean ciertos excesos de la implementación tecnológica irreflexiva, postulamos colocar el énfasis en el conocimiento desinteresado, y menos en la aplicación técnica utilitaria (siempre y cuando no sea necesaria para las condiciones vitales). Hemos de impulsar y elevar la teoría crítica, histórica y reflexiva y, a la par, desmontar la reproducción de sistemas de pensamiento violentos –patriarcales y autoritarios–. Simultáneamente, es necesario procurar y estimular la contemplación y las vivencias estéticas y contrarrestar la violencia, la explotación humana y la extracción ilimitada de recursos. De manera fundamental, resulta urgente promover una mayor conciencia ambiental y, en consonancia con acciones ecológicas positivas, apaciguar la búsqueda de rédito económico a toda costa. Por último, no se trata de generar artificialmente temor, sino de profesar y practicar la prudencia, el cuidado y la responsabilidad.

Para finalizar, en lugar de colocar a la Naturaleza como un objeto externo a los humanos, pasible de explotación y dominio; en lugar de concebir a la naturaleza tan solo como una fuente de recursos para nuestro propio interés y beneficio, hemos de entender que formamos parte integral de la misma. De este modo, más que pregonar una determinada cosmovisión de la naturaleza (artificial y objetivada), se trata de pensar cosmovivencias integrales, prácticas vitales que sean ética, social y políticamente responsables, activas en lo ecológico-ambiental y con apertura estética. Como corolario, se ha tornado necesario y urgente la reactivación y consecuente actualización de experiencias eco-poéticas, pues los humanos, más allá de nuestros artificios (técnicos, materiales, simbólicos, culturales), somos partícipes inmanentes de lo que denominamos naturaleza.

Bibliografía


- Anders, G. (2011). *La obsolescencia del hombre. Vol. 1. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Valencia: Pre-Textos.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Beriain, J. (2005). *Modernidades en disputa*. Barcelona: Anthropos.
- Biagini, H. E., Roig, A. A. (Comp.). (2008). *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires: Biblos.
- Blumenberg, H. (2003). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.

- Castro-Gómez, S., Grosfoguel, R. (comp.) (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Casullo, N. (2004). *El debate modernidad-posmodernidad*. Buenos Aires: Retórica.
- Collingwood, R. G. (2006). *Historia de la idea de naturaleza*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Descartes, R. (1989). *El mundo. Tratado de luz*. (Introducción, notas y traducción de Turró, S., Edición bilingüe). Barcelona: Anthropos.
- Descartes, R. (1995). *Los principios de la filosofía*. Madrid: Alianza.
- Freud, S. (1970). *El malestar en la cultura y otros textos*. Madrid: Alianza.
- Hadot, P. (2015). *El velo de Isis. Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza*. Barcelona: Alpha Decay.
- Heidegger, M. (1960). La época de la imagen del mundo. *Sendas perdidas* (pp. 67-98). Buenos Aires: Losada.
- Heidegger, M. (1997). La pregunta por la técnica. *Filosofía, ciencia y técnica* (pp. 111-148). Santiago de Chile: Universitaria.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M., y Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.
- Jonas, H. (1994). Philosophy at the End of the Century. A Survey of Its Past and Future. *Social Research*. Vol. 61, N°4, pp. 813-832.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Koselleck, R. (2007). *Crítica y crisis: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta.
- Koyré, A. (1977). La aportación científica del Renacimiento. *Estudios de historia del pensamiento científico* (pp. 41-50). Madrid: Siglo XXI.
- Koyré, A. (1979). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid: Siglo XXI.
- Koyré, A. (1994). *Pensar la ciencia*. Barcelona: Paidós.
- Kraye, J. (1998). Conceptions of Moral Philosophy. Garber, D., Ayers, M. (Eds.). *The Cambridge History of the Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1279-1316.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires Siglo: XXI Editores.
- Leff, E. (Coord.). (2001). *Justicia ambiental: construcción y defensa de los nuevos derechos ambientales culturales y colectivos en América Latina*. México: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente.

- Leff, E. (Coord.). (2002). *Ética, vida, sustentabilidad*. México: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente.
- Marcuse, H. (1983). *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe.
- Mayr, O. (2012). *Autoridad, libertad y maquinaria automática en la primera modernidad europea*. Barcelona: Acantilado.
- Mellor, M. (2000). *Feminismo y ecología*. México: Siglo XXI.
- Merchant, C. (1990). *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper & Row Publishers.
- Merchant, C. (2005). *The Radical Ecology: The Search for a Livable World*. New York: Routledge.
- Negri, A. (2008). *Descartes político o de la razonable ideología*. Madrid: Akal.
- Ramaglia, D. (Comp.). (2021). *Recorridos alternativos de la modernidad: derivaciones de la crítica en el pensamiento contemporáneo*. Buenos Aires: Teseopress.
<https://www.editorialteseo.com/archivos/19846/recorridos-alternativos-de-la-modernidad/>
- Rossi, P. (1970). *Los filósofos y las máquinas. 1400-1700*. Barcelona: Labor.
- Schuhl, P.-M. (1971). *Maquinismo y filosofía*. Buenos Aires: Galatea Nueva Visión.
- Shapin, S. (2000). *La revolución científica*. Barcelona: Paidós.
- Spengler, O., (1966). *La Decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia Universal*. Madrid: Espasa - Calpe S. A.
- Strauss, L. (2000). *Derecho natural e historia*. Madrid: Círculo de Lectores.
- Toulmin, S. (2001). *Cosmópolis: El trasfondo de la Modernidad*. Barcelona: Ediciones Península.
- Voegelin, E. (2006). *La nueva ciencia de la política*. Buenos Aires: Katz
- Weber, M. (1969). La ciencia como vocación. *El político y el científico* (pp. 180-231). Madrid: Alianza Editorial.
- Weber, M. (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Prometeo.
- Whitehead, A. N. (1968). *El concepto de naturaleza*. Madrid: Gredos.

Fecha de recepción: 10 de octubre de 2021

Fecha de aceptación: 2 de mayo de 2022

 Licencia **Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa)**: No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

