

Convertir la noche en día y el día en una carrera sin fin: Por una ética ecológica radical

*Paulina Rivero Weber**
Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional Autónoma de México

Palabras clave: sentido, existencia, finalidad, técnica, sagrado

Por siglos, filosofía, ciencia y religión han intentado elaborar diversas respuestas al sentido de la existencia humana; han luchado por saber algo acerca del ser que somos y de cuál es nuestro lugar en el mundo. Sin embargo, en algunas ocasiones la filosofía ha llegado a la conclusión de que la vida no tiene sentido.¹ Somos un azar de combinaciones sin sentido, animales inteligentes que, en un apartado rincón del Universo, hemos inventado el conocimiento; en un suspiro más de este Universo, nuestro astro se helará y el cosmos continuará su devenir: nada habrá ocurrido. Pero, ¿nada en verdad? Si bien nos puede resultar factible aceptar que la vida no tiene sentido en sí misma, todos podemos aceptar que, de hecho, la vida nuestra tiene un cierto sentido. Y no me refiero al que le han pretendido dar respuestas científicas, filosóficas o religiosas. Me refiero al sentido de

* paulinarw@hotmail.com

¹ Es en la filosofía de Friedrich Nietzsche en donde más se evidencia el sinsentido de la existencia. Cuando, a raíz de la muerte de Dios, Nietzsche enfrenta la ausencia de sentido, se pregunta: ¿qué nuevas fiestas expiatorias tendremos que inventar? Esto es: el que la vida no tenga un sentido claro y delimitado nos permite —y nos obliga— a donarle un sentido, a dárselo. *Cfr.* Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, Madrid, Akal, 1988, § 125.

nuestra vida, aquí y ahora. Tal vez resulta absurdo pretender encontrar el sentido de la existencia en general, pero podemos buscar el sentido de la existencia nuestra: por eso hemos de preguntarnos por el ser que somos, pues en ello va implicada la pregunta expuesta. En este ensayo intento formular esa interrogante.

Parto, pues, de la aceptación de que el ser que somos no tiene un lugar predeterminado en el mundo y que la vida misma no tiene un sentido único.² Y, sin embargo, es claro que actuamos a diario como si lo tuviera: le damos cotidianamente un cierto sentido a nuestras vidas, aun si vivimos en la más absoluta ignorancia de ello. En la vida diaria no nos preguntamos por el sentido de ella, nos dejamos absorber por las innumerables faenas cotidianas en que nos hundimos hasta hacernos olvidar por completo las cuestiones más importantes de la existencia: ¿quiénes somos?, ¿hacia dónde vamos?, ¿qué sentido tiene esa cotidianidad nunca cuestionada? Quiero preguntar, pues, por el ser que somos y por el sentido de nuestra vida hoy. Habitualmente, cuando hablamos de lo que las cosas son, las definimos de acuerdo con su sentido, encontrado en su uso o finalidad. Un vaso es un recipiente *para* algo, una silla es un mueble *para* algo.³ El sentido o finalidad de las cosas al darnos el *para qué* de las mismas, al decirnos para qué sirven o para qué son útiles, nos habla de lo que son: en el sentido —en el para qué— asoma lo que la cosa es.

Y, sin embargo, al buscar el sentido y el para qué de nuestras vidas, comprendemos que somos seres que no tienen una finalidad y un sentido específicos, porque podemos ser para más de un fin. Podemos ser para crear o destruir, para gozar o sufrir, para crecer o decrecer, en fin: podemos ser y estar para muchas posibilidades y, por lo mismo, somos un conjunto de posibilidades,⁴

² Aquí no pregunto por el sentido de la vida *en sí*, sino —como se verá un poco más adelante— por el sentido que ha llegado a tener la vida citadina en nuestra sociedad.

³ Martin Heidegger ha expuesto, en *Ser y tiempo*, la importancia del ser útil de las cosas cuando se pretende llegar a lo que la cosa es. Véase, al respecto Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, traducción de José Gaos México, Fondo de Cultura Económica, 1988, § 22. Se puede consultar, también, la nueva traducción de Jorge Eduardo Rivera para Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997. La edición alemana consultada es *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1993.

⁴ Ya Pico de la Mirándola, en su *Discurso sobre la dignidad humana*, se admiraba ante la amplia gama de posibilidades de ser que tiene el humano: ¿*Quién no admirará a este camaleón nuestro?* Como es evidente, retomo esta idea, conjuntamente con la idea de ser humano como ser posible que se encuentra en el pensamiento heideggeriano, para plantear el tema que aquí me interesa. Si bien es una propuesta que atraviesa toda la obra heideggeriana, es tratada específicamente en la tercera parte de la segunda sección de *Ser y tiempo*, *op. cit.*, pp. 395 y 396.

más que una realidad completa, acabada y determinada. Es en ese sentido que Nietzsche ha interpretado la conocida frase de Píndaro: “Llega a ser quien eres”,⁵ esto es: actualiza aquellas posibilidades que te habitan como tales y que te hacen ser quien eres; llévalas de ser meras posibilidades a ser acciones. Y por eso, para saber quiénes somos, suele ser una gran ayuda la mera descripción de las posibilidades que hoy por hoy hemos elegido realizar. Claro que de antemano sabemos que toda descripción parte de un cierto horizonte que implica una perspectiva y, en ese sentido, toda descripción es ya una interpretación que conlleva un marco referencial o, dicho con palabras más técnicas, toda fenomenología es hermenéutica. Voy a tratar, pues, de seguir de manera muy general los lineamientos de una fenomenología hermenéutica,⁶ y como botón de muestra intentaré describir, lo más fielmente posible, un día común y corriente. El marco espacio-temporal para esta descripción, el aquí y el ahora, nos remite a la forma en que hoy vive la vida el habitante de una gran ciudad.

Cotidianamente, para el común de los mortales que habitan en una gran ciudad, el día comienza con una orden: no es la luz del sol la que nos despierta ni el bullicio de los animales que comienzan a vivir su día. No es la naturaleza misma la que nos llama a emprender la faena del día e incorporarnos a ella. Es la orden proveniente de una máquina que hemos programado para ello y le llamamos por lo mismo *despertador*. Esto implica un cálculo previo: el sonido ha sido calculado con anterioridad para que nos eche a andar a una cierta hora, para lograr que *funcionemos*, que el día *rinda*, que dé de sí. Hemos de vivir el día para cumplir con una agenda también previamente establecida por las necesidades cotidianas.

⁵ Esta multicitada frase pindárica aparece por lo regular mal referida, ya que el propio Nietzsche lo hacía de memoria y muchos se han limitado a repetir la cita sin corroborarla. Me permito agradecer al maestro José David Becerra Islas su ayuda para ubicar y comprender mejor este texto. La cita correcta es la siguiente: Píndaro, *Píticas* II, épodo 3–70. Cfr. Píndaro, *Pythiques*, vol. II, traducción de Aimé Puech, París, Les Belles Lettres, 1961, p. 45.

⁶ Cfr. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, §§ 7, 31, 32 y 33. Cfr. Martin Heidegger, *De camino al habla. De un diálogo acerca del habla, entre un japonés y un inquiridor*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987, pp. 77-140. Desde los inicios del camino de su pensar, Heidegger habló de la hermenéutica. Es verdad que, sin embargo, abandonó mas adelante este término, pero las razones para ello han sido expuestas con claridad en el citado diálogo con Tezuka Tomio: de lo que se trataba era de mantener libre de títulos y etiquetas el camino del pensar y, por ello, decide simplemente filosofar más allá de títulos generales. De hecho la última fase de su pensamiento puede ser interpretada como una *puesta en escena* de la propuesta hermenéutica de *Ser y tiempo*, como un intento de interpretar y expresar el mensaje latente en un poema o en una obra de arte en general.

El día se inicia, pues, cuando obedecemos el mandato irreverente para con nuestro sueño, inoportuno siempre. Comenzamos el día no porque el cuerpo y la mente hayan logrado un verdadero descanso, sino porque hay que empezar a *funcionar* en el mundo en que vivimos.

Al comenzar nuestro día, no nos incorporamos a él como antaño aquel ser tan parecido a nosotros —y tan diferente a la vez— lo hacía. No cobijamos el sentimiento de haber sobrevivido a esa especie de breve muerte que es el sueño ni percibimos con nitidez lo que tiene de sagrado la oportunidad de vivir un día más. No nos sentimos agradecidos por ser capaces de volver a escuchar las voces amadas o por sentir el placer del propio cuerpo desperezándose y no sentimos ese agradecimiento, tal vez, porque en nuestro mundo no existe nadie ni nada a quien darle las gracias. En efecto, los dioses de antes han huido⁷ de nuestro mundo, pues para ellos ya no hay lugar. Nos ha tocado vivir en una sociedad donde no hay lugar para lo sagrado, pues las sacralidades menores de hoy son seculares y cotidianas.⁸ Nada hay en ellas —a diferencia de lo sagrado— que quite la homogeneidad al tiempo o al espacio: las sacralidades menores no son sublimes ni invitan a la reflexión espiritual. A estas deidades se les alaba por igual con canciones de *rock* o dinero y se les mantiene tranquilas con incipientes rituales llevados a cabo de manera mecánica. En el fondo, lo que sucede es que interpretamos lo sagrado de la misma manera que comprendemos a la naturaleza que nos rodea y a nuestra propia vida: como la maquinaria de un reloj, que obedece servilmente leyes impuestas con finalidades predeterminadas y ajenas a sí misma.

Podemos pensar en dos posibles explicaciones para ello. Tal vez hemos sido tan racionales que no dejamos lugar alguno para el tipo de experiencias que rebasan el ámbito de la razón.⁹ Pero, a la vez, quizá esa razón que ha acaparado nuestro mundo ha tenido por finalidad dominar y no comprender, explotar y no cuidar,

⁷ La idea de la huida de los dioses (*Entgötterung*), si bien es de cuño heideggeriano, remite a la filosofía de Nietzsche. Debe recordarse el ya citado § 125 de *La gaya ciencia*, en donde Nietzsche pone en la boca de un hombre loco el anuncio de la muerte de Dios, ocupándose, por lo demás, de dejar en claro que una cosa es ser ateo y otra muy diferente es saber de la muerte de Dios. Los ateos se ríen del hombre loco: éste, ha enloquecido a raíz de la muerte de Dios y se pregunta: ¿qué nuevas fiestas expiatorias tendremos que inventar? Tal vez, la filosofía de Heidegger pueda ofrecer una posible respuesta a esa pregunta.

⁸ Al respecto es fundamental el análisis que lleva a cabo Mircea Eliade en *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998.

⁹ Esta hipótesis es propuesta por Luis Villoro en *La mezquita azul*. Se trata de un magnífico texto cuyo único defecto es la brevedad, en donde se analiza una experiencia religiosa. Cfr. Luis Villoro, *La mezquita azul. Una experiencia de lo otro*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1996.

almacenar, consumir y desechar, más que vivir en armonía con la naturaleza; en fin: tener, en lugar de ser y dejar ser.¹⁰ Dificilmente una sociedad con estos ideales de vida puede interesarse en experiencias que —hablando de manera pragmática— no son útiles. De esa manera se tiene en poca estima cualquier actividad que no sea *productiva*: el ocio, tan valorado en otros tiempos, la poesía y la filosofía. Y se tiene en poca estima, por supuesto, el pensamiento acerca de lo sagrado y las experiencias al respecto.

A falta de un lugar para lo sagrado, creemos llenar el vacío del finito y carente ser que somos con la prisa cotidiana: de hecho ésta es una de nuestras nuevas deidades menores que nunca nos abandona, ni siquiera cuando no hace falta su presencia. Pareciera que somos más mientras más hacemos, que crecemos más mientras más actividades somos capaces de abarcar. No acompasamos nuestro cuerpo al ritmo de su propia naturaleza; lo alteramos acelerándolo al máximo, para estar al ritmo de la gran ciudad. Y para ello es necesario alejarnos de la naturaleza de la cual somos parte y reanudar la carrera sin fin que quedó truncada la noche anterior. Y así tiene que ser; no hay remedio, pues afuera la ciudad es inclemente para el que no se incorpora a su ritmo. Ir de un lado a otro en una ciudad no es caminar escuchando el ruido de las hojas al soplar el viento, ni andar el sendero reflexionando en las tareas por llevar a cabo; ir de un lado a otro es más bien luchar por un espacio para moverse, por un lugar en el transporte público, por un espacio en la calle, para que el que pasa a un lado nuestro no nos quite el espacio en la larga fila de autos que esperan no llegar nunca tarde a donde sea, aunque jamás quede claro el sentido último de todos los *por qué y para qué* que le condujeron hasta ahí. Esa necesidad de ser funcionales nos lleva a vivir nuestros días planificando el tiempo; agendamos nuestra vida para rendir más y, de esa manera, creemos tener todo bajo control. Para ello hay que cuidarnos, por ejemplo, de que el de junto no estropee nuestra planificación irrumpiendo con su automóvil en el nuestro, con sus proyectos en los nuestros, con su egoísmo en el nuestro.

Más o menos en ese mismo tenor compartimos, cuando podemos, los *profanos alimentos*, pues en las sociedades en donde no existe un lugar para lo sagrado no pueden existir, tampoco, los *sagrados alimentos*. Y lo que más tienen de profanos estos alimentos es la pérdida absoluta del contacto con su origen. Nuestros alimentos salen de una bolsa de plástico, de una caja de cartón o de una lata metálica. Por ello, el alimentarnos nunca nos lleva a pensar lo que implica optar por la propia

¹⁰ Cfr. Gabriel Marcel, *Ser y tener*, traducción de Ana María Sánchez, Madrid, Caparrós, 1996.

vida frente a la vida de otro ser; al ingerir los alimentos no optamos, simplemente satisfacemos el hambre o el deseo. No tenemos conciencia del milagro que implica el que otro ser vivo pase a formar parte de nuestro propio cuerpo, ni nos detenemos jamás ante el misterio que se esconde detrás del hecho de que una fruta o un pedazo de pan, al ser parte de nosotros, se transformen en pensamientos, preguntas, emociones. Pero si somos algo más que palancas, tuercas y tornillos, tendría que existir algo más que la explicación del proceso digestivo y el almacenamiento de nutrientes en las células. ¿Qué implica que el alimento se transforme en pensamientos? ¿Qué implica que la materia se transforme en *logos*? Las explicaciones mecánicas de la biología y los procesos de nutrición no dan cuenta del ser que somos, porque somos *psique* encarnada y no meras máquinas.¹¹ Al igual que sucede con los alimentos, nuestra forma de vida en general, al alejarse de su origen, nos deja de hablar del lugar que ocupamos en el mundo que habitamos.

Esa pérdida del contacto nos ha llevado, también, a olvidar qué significa cuidar la tierra para que ella nos regale sus frutos para nuestra sobrevivencia. Y en ese perder el contacto con la tierra, con la naturaleza, se fundamenta, a mi modo de ver, la pérdida del sentido de lo sagrado y de la vida en general. Hemos terminado por observar a la naturaleza y nosotros mismos como algo que controlamos para nuestros fines y explotamos para nuestro beneficio. Toda la técnica se dirige hacia esos fines: controlar, predecir, explotar, almacenar, consumir y desechar. Y ello nos salva de muchos males. Podemos controlar enfermedades y hasta epidemias, incluso podemos predecirlas y prevenirlas. Solo que en ese camino hemos terminado por observar al mundo y a nosotros mismos como una especie de maquinaria que debe funcionar:¹² nos hemos deshumanizado al vernos con la misma mirada con la que vemos al mundo mecanizado y tecnificado. Nosotros mismos somos o no funcionales, fuerza de trabajo lista para ser explotada, tan predecibles como el perro de Pavlov, y nos tratamos como objetos de consumo unos a los otros. Como si fuéramos palancas y tornillos, y nada más.

Pero terminemos el día del que hablábamos, porque en esa carrera desacralizada sin fin llega la noche. Pero ésta no llega en realidad: después de todo somos

¹¹ Cfr. Martin Heidegger, "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994; y "La época de la imagen del mundo", en *Caminos de Bosque*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Universidad, 1984. Precisamente, el gran peligro ético que Heidegger denuncia, por medio de su concepción de la ciencia tecnificada, es el de terminar viéndonos y tratándonos a nosotros mismos de la misma manera que vemos y tratamos a nuestras máquinas.

¹² Es en ese sentido que también el ya citado Gabriel Marcel se refiere a la extrapolación de la idea de *función* propia del mundo actual.

también aquellos que han sabido convertir la noche en día. Al terminar el día ni siquiera percibimos el aroma de la tierra al anochecer, porque ésta ha sido ocultada con asfalto y contamos con las reservas de energía necesarias para no escuchar su llamado; transformamos la noche en la luminosidad de un día artificial. Cuando todo invita al sueño y al reposo, echamos a andar reservas de energía eléctrica para continuar en actividad y prolongamos el trabajo o la algarabía; seguimos el ritmo de la actividad con la que iniciamos el día. No hay una pausa silenciosa antes de entregar nuestras mentes y cuerpos a la inconsciencia del sueño. No hay un momento de reposo en nuestra propia compañía meditando o, simplemente, sintiendo aquello que el día nos ha dejado. En su lugar todo es actividad, ruido, algarabía, películas, televisión, noticias e instrucciones para saber qué hacer, qué decir y qué pensar en la gran ciudad.

No se puede negar que toda esta actividad también es un logro: los que vivimos en una gran ciudad tenemos maravillosas oportunidades para reestablecer nuestra mermada salud citadina. Y hemos logrado, además, vivir a una velocidad inimaginable para quienes existieron apenas hace unos años. El control y el dominio de la naturaleza por medio de la técnica han avanzado más en el último siglo que en todos los milenios anteriores. Ahorramos con ello mucho tiempo acortando las distancias por medio de las velocidades de un automóvil, un avión, un cohete espacial o hasta de la instantaneidad de la televisión o Internet. Gracias a la televisión, apenas se han lanzado los primeros proyectiles de una guerra, ya podemos ver sus devastadoras consecuencias. Tan pronto algo acontece, contamos no sólo con la información oportuna, sino con una serie de opiniones listas para ser asimiladas y devoradas de manera acrítica por el resto de la opinión pública. También gracias a Internet, ante la más leve o más profunda duda, podemos contar con todo tipo de informaciones y soluciones. Permítaseme parafrasear a Heidegger: *hemos conquistado técnicamente y explotado, en el aspecto económico, casi hasta el último rincón del planeta*, cualquier acontecimiento nos resulta accesible al instante, podemos *asistir* simultáneamente a un atentado contra algún rey europeo y a un concierto sinfónico... Nuestros grandes héroes y representantes son los boxeadores o los futbolistas; elegimos por medio de cifras millonarias —y no por la sabiduría— a nuestros mandatarios conociendo de ellos tan sólo su imagen... Cabría preguntarse si no es tiempo para formular las siguientes preguntas: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué?¹³

¹³ Cfr. Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1993, p. 43.

Lo que hemos perdido con todo este innegable avance tecnológico es el ámbito propicio para la reflexión; en nuestra sociedad hay cada vez menos lugar para ello, pareciera que hemos aprendido a tratarnos a nosotros mismos como tratamos a nuestras máquinas. Ante un problema, más que una reflexión pausada, buscamos soluciones mecánicas: la cosa es sencilla, se debe *remediar* la situación, más que comprenderla, y hay que lograr que todo vuelva a funcionar y a estar en su lugar. En efecto, como lo señalaron Martin Heidegger y Gabriel Marcel, entre otros, la valoración de la función y la funcionalidad se encuentra desorbitada y el ser que somos ha quedado reducido a un conjunto de funciones: vitales, psicológicas y sociales. Y ser ese haz de funciones es lo que, en apariencia, otorga sentido a nuestras vidas: somos obreros, empleados, consumidores, funcionarios, esposas, profesoras, trabajadoras que funcionan. Si algo deja de funcionar en nuestras vidas, hay especialistas para arreglar la maquinaria averiada: consejeros, curas, médicos, ideologías moralizantes, psiquiatras, Internet o, simplemente, la convencional voz del ámbito público. Sin embargo, en ciertos momentos, a pesar del vocerío, como aire helado que se cuele por una ventana semiabierta, nos sentimos tocados por las preguntas fundamentales: ¿y todo esto para qué?, ¿hacia dónde vamos?, ¿cuál es el sentido de todo?, ¿no será que por no llegar nunca tarde, terminamos por llegar tarde a nuestra propia vida, y terminamos por no vivirla? Al interior de toda esta auténtica mecánica de palancas y tornillos, ¿recordamos aún el verdadero significado de las palabras *éxtasis* o *plenitud*? ¿Acaso hemos cambiado el *éxtasis* por el *éxito*? ¿No son ambas experiencias de salida (*exit*) muy diferentes para una vida?

Aquí y así nos tocó vivir a los habitantes modernos de las grandes ciudades: en un mundo mecanizado, tecnificado, que ha terminado por medir todo —hasta a sí mismo— con los mismos parámetros con que mide a los objetos de su técnica y sus máquinas. Pero sí hay una opción: el hecho de formular y tomar en serio estas preguntas, el hecho de reflexionar acerca de ello, es ya una opción que puede abrirnos a nuevas salidas. Porque en efecto somos aquellos que han transformado la noche en día y el día en una carrera sin fin, pero también somos aquellos capaces de meditar acerca de ello. Pensar el mundo tecnificado e instantaneizado en que vivimos es una opción para dirigirlo hacia nuevas metas. Pensar en el por qué y el para qué de la ciencia y de la técnica abre la posibilidad de incidir sobre el sentido de la ciencia y la técnica actuales. Donde está el peligro surge lo que nos salva, diría Heidegger: pensar la mecanización de nuestras vidas es ya dejar de tomar el mundo y la vida como algo que está ahí para ser usado funcionalmente y comenzar

a replantearnos el lugar que en este mundo tan tecnificado pueden tener el pensamiento reflexivo y las experiencias plenas: ese ya es un paso. Tomar conciencia de la vieja diferencia, marcada por Gabriel Marcel entre tener y ser hoy, cobra vigencia absoluta, pues las cosas verdaderamente importantes de la vida no se consumen, ni se desechan ni vienen en *tetra pack*. Darse cuenta de esto puede llevarnos a no dejar pasar la vida sin sentir plenamente, sin reflexionar y sin vivir como solo nosotros, los seres humanos, somos capaces de hacerlo. Tal vez entonces podamos regresar a la vieja idea no únicamente griega, sino propia de muchas otras culturas: todo es uno. El sentido de nuestras vidas se encuentra coligado al sentido de una totalidad que nos trasciende, llámesele como se le quiera llamar. Si logramos comprenderlo, tal vez logremos conducir toda esa técnica hacia la salvación del planeta y, de esa manera, quizá logremos comprender que toda la violencia ejercida contra la naturaleza acaba siempre por volverse hacia la naturaleza interior del ser humano: quien escupe la tierra lo hace a sí mismo.

Y, sin embargo, no se trata de satanizar la técnica o rechazarla,¹⁴ sino de reflexionar acerca de nuestro lugar en el mundo tecnificado y el lugar de la ciencia y la técnica en nuestras vidas. Y, sobre todo, se trata de revalorar la manera en que nosotros, como seres pensantes, sensibles y meditativos somos capaces de albergar la técnica en nuestro mundo sin mecanizarnos a nosotros mismos. Quizá entonces nos acerquemos al pensamiento reflexivo y a la vivencia de la plenitud y logremos, con ello, vislumbrar la soledad que hemos construido a nuestro alrededor en un mundo desacralizado por nosotros mismos. Tal vez, entonces, comprendamos qué significa la ausencia de los dioses y la pobreza espiritual de nuestras vidas, aquello que filosófica y poéticamente se ha llamado “la noche más oscura”.¹⁵ Y posiblemente, entonces, se abra espacio para valorar actividades que hoy, frente a la técnica y la ciencia tecnificada, parecen palidecer, como la poesía, la filosofía y las así llamadas *humanidades*. Porque estas actividades no pragmáticas son, precisamente, las que pueden develar el sentido no sólo de nuestras vidas, sino el sentido de las mismas ciencia y técnica. Hablar del sentido de ambas no compete

¹⁴ Es importante señalar que a lo largo de toda la obra heideggeriana nunca existe la intención de satanizar la técnica: se trata de llevar el problema de la técnica al ámbito de la reflexión y no de una mera satanización.

¹⁵ La más bella representación de este sentido de *la noche más oscura* puede ser la de Friedrich Hölderlin en su elegía “Pan y vino”, la cual, por cierto, es retomada por Heidegger para meditar acerca de la ausencia de lo sagrado y lo divino. Cfr. Friedrich Hölderlin, “Pan y vino”, en *Poesía completa*, Barcelona, Ediciones 29, 1992.

a la ciencia ni a la técnica sino a la filosofía. Por eso he de insistir en que sólo una revalorización de las *humanidades* puede llevarnos a una nueva relación con la técnica y con el mundo actual.

Hay que decirlo con claridad: *todo avance científico es ciego sin la guía de la reflexión humanística y filosófica y corre el riesgo de perderse en un ejercicio sin sentido*. Sobran ejemplos al respecto en el mundo actual. Lo que se invierte en técnicas para nuevos tipos de armamento, en lograr medios de transporte más veloces o en fingir una ridícula conquista del espacio exterior, no tiene sentido alguno ante el dolor, la desigualdad, el hambre y la pobreza en toda región del mundo. Son las humanidades —y particularmente la filosofía como pensamiento reflexivo— quienes han de esclarecer los diferentes sentidos posibles en el camino de la ciencia. Porque si bien es verdad que no podemos evitar sonreír con ironía ante la idea de un sentido único, verdadero y eterno de la vida, sí debemos reconocer que lo que nos hace humanos es esa capacidad de darle un sentido a las cosas, en particular a nuestras vidas. Mientras la ciencia tecnificada continúe su camino ciegamente, sin guía filosófica alguna, seguirá avanzando con pasos de gigante de manera inversamente proporcional al avance del sinsentido y del empobrecimiento espiritual. Sólo el pensamiento reflexivo puede darle un sentido coherente al avance científico y tecnológico; sólo él puede reclamar la presencia de un ser humano integral. Las ciencias pueden y deben seguir ensimismándose en sus objetos de estudio; pero si la ciencia conoce a fondo el árbol o la rama, la filosofía puede y debe tener el panorama general del bosque para marcar el sentido de los pasos que le atraviesen; únicamente desde la filosofía es factible no perder el sentido de nuestro recorrido vital.