



Maestría en Investigaciones Humanísticas y Educativas

Unidad Académica de Docencia Superior

Universidad Autónoma de Zacatecas *Francisco García Salinas*

***La política pública inclusiva en la
diversificación de fuentes primarias de
energía para la reconstrucción del tejido
social en México***

La perspectiva ecosófica

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN
INVESTIGACIONES HUMANÍSTICAS Y EDUCATIVAS
PRESENTA**

Arturo Gutiérrez Luna

Agosto de 2019

Director de tesis: Dra. Rita Vega Baeza

*La política pública inclusiva en la diversificación de fuentes
primarias de energía para la reconstrucción del tejido social en
México*

La perspectiva ecosófica

Arturo Gutiérrez Luna

Agradecimientos:

A ti, en cuya lectura soy.

Objetivo

La presente investigación provisionalmente titulada: La política pública inclusiva en la diversificación de fuentes primarias de energía para la reconstrucción del tejido social en México. La perspectiva ecosófica, se enfoca en analizar la urdimbre existente entre la ecosofía y La Ética global con que se puede alentar una política pública inclusiva En la Diversificación de fuentes primarias de energía Para la Reconstrucción del tejido social

Contenido

Objetivo.....	4
Introducción	7
Capítulo I Energía y Filosofía de la técnica.....	12
1.1 Ciencia, energía y técnica	16
1. 2 Filosofía de la técnica	30
1.3 Absurdismo.....	37
1. 4 Nihilismo	38
1.5 Rebeldía	39
Capítulo II Diversificación de fuentes primarias de energía.....	49
2. 1 Diversificación de fuentes primarias de energía	51
2. 2 Políticas públicas.....	54
2. 3 Política inclusiva	65
Capítulo III Ciudadanía, tejido social y participación responsable.....	69
3. 1 Reconstrucción del tejido social	74
3. 2 Participación ciudadana.....	81
3. 3 Empoderamiento ciudadano	84
Capítulo IV La perspectiva ecosófica	87
4. 1 Ética global.....	87
4. 2 Ética rebergética	95
4. 3 Ecosofía en la mira.....	97
4. 4 Ecosofía para la sustentabilidad energética	101
Capítulo V Prudencia y responsabilidad	106
5. 1 Diagnóstico del presente	108

5.2 La prudencia política.....	112
5.3 Responsabilidad ciudadana y social.....	119
5.4 Acompañamiento y custodia.....	121
Conclusiones	124
Bibliografía	126

Introducción

El estudio *La política pública inclusiva en la diversificación de fuentes primarias de energía para la reconstrucción del tejido social en México. La perspectiva ecosófica*, que se atiende en estas páginas se inserta en la línea de investigación Estudios en Filosofía e Historia de las Ideas, del Programa de Maestría en Investigaciones Humanísticas y Educativas de la Unidad de Docencia Superior impartido en la Universidad Autónoma de Zacatecas.

Esta investigación reconoce una relación vinculante a nivel teórico entre el concepto “ecosofía” de Félix Guattari -introducidas en México por Luis Tamayo- y la noción “ética mundial” de Hans Küng por medio de cuya urdimbre se propicia la equidad de las políticas públicas en torno de alternativas a las fuentes primarias de energía. Adicionalmente, la presente investigación supone la revisión del pensamiento de Jacques Derrida debido a que constituye un fecundo punto de partida para el análisis sobre estos tópicos a partir de su crítica de la modernidad.

La discusión de la técnica, los usos que se dan a la energía en específico aparecen como una cuestión determinante en la modernidad. La modernidad es, por antonomasia, tecnósfera. Son tiempos técnicos. Es así que predomina el pensar técnico. Es en tal sentido que Heidegger hubo postulado que el pensar moderno era un pensar técnico. Pero, asimismo, era más que eso.

No obstante el dominio de la técnica, el pensar de la modernidad no debe ser técnico sino filosófico. De tal suerte que con Camus aprendimos a condicionar a la técnica mediante la rebeldía que avisara de sus debilidades y absurdos. Ello implicaba considerar a la técnica desde la rebeldía.

A partir de Hans Küng, nos inclinamos a pensar las cuestiones energéticas partiendo de la ética global.

Desde semejante perspectiva, son pertinentes las discusiones planteadas por Küng en su Ética global.

Multidisciplinaria

La perspectiva multidisciplinaria, supone la posibilidad de interactuar escuchando al otro.

Transdisciplinaria

Complementariamente, la perspectiva transdisciplinaria implica la interacción de las distintas áreas de conocimiento que aporten a la gestión incluyente. De esta manera, el diálogo aparece como la práctica indispensable que garantice la gestión responsable.

La asistencia en la gestión necesita de los principios componentes que dinamicen su desempeño. Estos principios componentes se caracterizan por:

Responsabilidad

Rendición de cuentas

Equidad

Igualdad

Transparencia

Justicia social

Justificar conversacionalmente un punto de vista supone sumarse a una tradición comprometida con el diálogo político y a una práctica de verdad. Hay una actitud digna de celebrar entre nosotros; la defensa de los puntos de vista mediante la conmemoración del diálogo y la conversacionalidad. De manera que la justificación de esos puntos de vista admite la presentación de los argumentos indispensables para darle carta de presentación pública. Una consecuencia necesaria de dicha cultura de la conversacionalidad también implica el fomento de la cultura política del respeto de los derechos humanos, la libertad individual cuya mínima expresión es la ausencia de abuso y coerción.

En ese sentido, resulta útil para la presente investigación recordar el matiz que introduce Kant en el concepto aristotélico de “prudencia”, añadiendo que se trata de una astucia prudente que posibilita la convivencia y el intercambio de puntos de vista. Esta astucia se encarga de regular en provecho propio la interacción con los otros.

El pensamiento kantiano provee así la posibilidad de realizar el deber ser mediante el ser político. Los sujetos morales se caracterizan por asumirse ciudadanos racionales y razonables, interesados en perseguir sus fines propios y, al mismo tiempo, respetuosos e incluso cooperativos con los fines de los demás. Desde un punto de vista ético, todos los seres humanos tienen igual valor, o tienen un valor intrínseco, “son fines en sí mismos”, según lo expresa Kant: “todos los seres racionales y razonables se hallan sujetos a la ley de que ninguno de ellos debe nunca tratarse a sí mismo ni tratar a los demás meramente como medio, sino siempre al mismo tiempo como un fin en sí.” (Kant, 2000)

En tal orden de ideas cobra sentido la doctrina de la igualdad democrática fundamentada en la política democrática. Toda institución legitima su razón de ser al incluir a todos sus miembros. De ahí que los filósofos liberales propusieran una noción de contrato social para legitimar esa vida democrática. En este contexto, los sujetos se asumen incluidos en el trato de igualdad por arte de las instituciones políticas.

Entre otros filósofos liberales encontramos a John Rawls, quien apuesta por la constitución de procedimientos institucionales que procuren justicia a los ciudadanos. Según este orden de ideas, sostiene que hay una situación de comunidad que reconoce el derecho y oportunidad de cada miembro a la igualdad y la inclusión, de forma que todos merecen igual consideración y respeto. Según tal perspectiva, en el liberalismo político de Rawls la democracia garantiza que esa igualdad perviva como práctica política que se produce en condiciones de libertad. Así, el liberalismo político busca un territorio político y legal común en medio de la diversidad moral, filosófica, religiosa. Según Rawls, ya no es necesario apelar a ningún ideal abstracto de la razón pura para justificar la noción de sujeto moral que sustenta un régimen de derechos y libertades humanos.

Ese sujeto moral constituye así un elemento de la cultura política y jurídica de las sociedades con tradición democrática. Melero de la Torre afirma al respecto:

La evasión del conflicto filosófico, moral y religioso permite encontrar así un terreno común cuyo contenido se reduce a los principios y valores de un régimen constitucional. Dicho consenso político, según Rawls, permite a los miembros de la sociedad justificarse mutuamente sus instituciones comunes a pesar de estar identificados con doctrinas existenciales distintas y enfrentadas. (Melero de la Torre, 2005)

Capítulo I Energía y Filosofía de la técnica

No destruirás sus árboles metiendo hacha en ellos, porque de ellos podrás comer; y no los talarás, porque el árbol del campo no es hombre para venir contra ti. ~Deuteronomio 20:19 (Versión Reina-Valera, 1960)

Todo arte, toda investigación, toda acción y toda deliberación tienden a un fin y este fin es el bien. (Aristóteles, Ética a Nicomaco, 2001)

El estudio de las políticas públicas inclusivas en torno a la diversificación de fuentes primarias de energía supone una discusión de la reconstrucción del tejido social. En el capítulo que abre esta investigación se estudia la relación que guarda la energía con la filosofía de la técnica a través de cuya comprensión avanzaremos en la estrategia de propugnar por la mejor salida en lo referente a esta cuestión.

Un diagnóstico más exhaustivo sobre el diseño de políticas públicas para la sustentabilidad energética requiere advertir la delicada frontera que guarda con la ética. La modernidad se ha amparado con el estrechamiento de la distancia existente entre la energía y la técnica al grado de convertirlas en entes putativos normalizados. La modernidad ha pretendido desvincular las políticas públicas de las cuestiones éticas. La modernidad ha apostado por obviar a las cuestiones éticas de la formulación de las políticas públicas.

Cuando se investiga esta relación desde una perspectiva global, se descubre que es indisoluble. En ese sentido, conviene observar que en tal desvinculación

radica el fracaso de la política pública. En efecto, ha olvidado que su apego al liberalismo propicia el deslinde de la ética de tal suerte que ha cavado en el olvido. A esta hora es imprescindible y hasta irrenunciable involucrara la ética en la revisión de las políticas públicas en materia de energía. Así, la ética procura la justicia mediante su inserción en las políticas públicas.

Revisando más cuidadosamente las cosas¹, podemos observar que lo que sucede es lo contrario, tal como se ha mencionado líneas arriba. Es importante tomar en cuenta que el materialismo y el deseo de ganancia propio del capitalismo son predominante en todas las empresas modernas. En este sentido, tales políticas públicas inclusivas alcanzan únicamente alcanzan a mermar la apetencia de ganancia políticas públicas.

Para discutir la técnica resulta pertinente ocuparse primero del análisis del alma puesto que provee una perspectiva más global a las consideraciones a partir de la ética. El abordaje de la técnica a partir del alma permite la formulación de observaciones que estructuran la discusión tendiente a establecer el estudio a partir del humanismo. En Aristóteles, el alma es el principio vital del ser humano, lo que hace que la vida esté en acto. El alma es mortal. Es la forma del ser humano. El alma, *psyjé*, es principio del conocimiento, con ella podemos conocer (fases: sensación, intelección y ciencia). Son un todo. Aristóteles rechaza el dualismo

¹“Por esto la crisis de la ciudad, que no es una mera crisis “*política*” (las ciudades griegas las habían pasado a centenares) sino una crisis de la convivencia, de la sociedad, es intrínsecamente una crisis del hombre. Este no saber a qué atenerse, no saber qué hacer. Porque no sabe qué es bueno y qué es malo. Qué es justo y qué es injusto y sobre todo a dónde va, cuál puede ser el blanco de su vida. En Platón, el estado de disociación produce “vértigo”; no es que las cosas vayan mal o se cometan abusos, sino algo mucho más grave: que no hay usos, y por eso la situación es “incurable” (*aniátos*). Como no hay creencias vigentes. Hay que sustituirlas. ¿Con qué? Naturalmente, con un sistema de ideas. Esto es la filosofía para Platón: su “no poder hacer *política*” es su “tener que hacer filosofía”. Así he interpretado hace mucho tiempo (véase (Marías J. , 1998) la génesis de su pensamiento filosófico. El “averiguar” es un *verumfacere*; Platón tiene que descubrir (*alétheia*) lo que las cosas son. Para saber a qué atenerse y poder hacer una vida que ya no dicta y ordena un repertorio de usos vigentes. Se trata de conseguir el *bíoneudaímonakalalethinón*, la “vida feliz y verdadera”: la autenticidad -la verdad de la vida- es para Platón la condición de la felicidad.” (Marías J. , 2001)

platónico y de la inmortalidad del alma. Según este filósofo estagirita, el morir se produce un cambio sustancial y el cuerpo pasa de tener forma de alma a tener forma de cadáver.

Estudiar el alma desde la perspectiva de Aristóteles provee la reconciliación de lo humano desde el humanismo, no a partir de la ética. Cabe también considerar el desglose que hace el filósofo estagirita respecto de sus derivas² vegetativa, sensitiva e intelectiva, cuyo enfoque posibilita instaurar la sustentación de lo humano en el análisis que estamos planteando.

¿Qué fin tienen? ¿Qué producen las cosas? Para esta teoría de Aristóteles resulta caro atender al desarrollo del total de cualidades del alma por lo que todo aspira a la búsqueda del bien. Esto es, a la vida feliz. “La felicidad, que es la más bella y la mejor de las cosas, es, a la vez, la más agradable y la más dulce.” (Aristóteles, *Ética a Eudemo*, 2001) En dicha obra, Aristóteles asume la necesidad de la vida cuya finalidad se encuentra en la felicidad. Ello define una teleología de las cosas en la medida en que reivindica la finalidad de esas cosas. Habla de hombre feliz, además de verdadero. Si la felicidad es ser feliz, corresponde a la filosofía reforzar esta finalidad.

¿Qué se puede decir en torno a cómo debe ser la técnica y los recursos energéticos? En este sentido, es importante establecer el término medio. Esto resulta especialmente pertinente entre lo humano y lo económico. A partir de lo humano ha de emprenderse la vida feliz. Puesto que el hombre no sólo es biológico. En la medida en que no sólo es inteligencia y, adicionalmente, sólo

² Cabe recordar que, según Aristóteles, “el alma es una pero tiene tres funciones que son: Vegetativa; propia de las plantas, animales y humanos también la poseen. Se ocupa de la nutrición. Sensitiva; propia de los animales, los humanos también la poseen. Se dedica a las sensaciones que permiten la supervivencia. Racional; propia de los humanos. Se ocupa del conocimiento y la racionalidad.” (Aristóteles, *Ética a Eudemo*, 2001)

puede ser intelectivo en la cuanto que halle la experiencia de la felicidad. La vida feliz.

De manera que, con fundamento en el humanismo, es posible abordar el estudio de los usos de los recursos energéticos y especialmente, el tópico de la sustentabilidad en materia energética. Según este orden de ideas, no basta distinguir los medios técnicos de los recursos energéticos, sino que más bien la discusión debe centrarse en los usos humanistas de las alternativas en la sustentabilidad energética.

1.1 Ciencia, energía y técnica

La técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica. (Heidegger, *La pregunta por la técnica*, 2017)

La modernidad ha supuesto que toda política pública es ascética en sí misma y que se encuentra desvinculada de la sociedad, de la ética y el humanismo.³ Nada más falso. Tal como puede advertirse, las políticas públicas en realidad se enmarcan en la posibilidad de servir a la sociedad, de manera que, específicamente, la gestión en materia de energía implica la discusión de los usos que se han dado a la ciencia, incluida la técnica.⁴

Esto es así de esta forma que las políticas públicas se relacionan vinculantemente con la sociedad mediante el arbitraje de la ética.⁵ La expresión “relación vinculante” viene del estudio del derecho y significa relación que además provoca un vínculo determinante para las prácticas políticas.⁶ En tal contexto, la ética global es determinante de las políticas públicas en este rubro.

³ Es Horkheimer quien afirma que: Rige actualmente un consenso casi general acerca de que nada ha perdido la sociedad con el ocaso del pensar filosófico, ya que éste ha sido remplazado por un instrumento cognoscitivo más poderoso: el pensamiento científico moderno. Se dice a menudo que todos los problemas que la filosofía ha intentado resolver o carecen de significado o pueden ser resueltos mediante métodos experimentales modernos. En efecto, una tendencia dominante en filosofía moderna hace trasferir la ciencia lo que no puede lograr la especulación tradicional. Tal tendencia a hipostasiar la ciencia caracteriza a todas las escuelas que hoy día se llaman positivistas. (Horkheimer, 2007, pág. 65)

⁴ Un análisis interesante de la concepción de la ciencia, la energía y la técnica en su compleja vinculación se encuentra en Luis Tamayo (*Ecosofía*, 2009)

⁵ (Cortina, *La dimensión pública de las éticas aplicadas*, 2002)

⁶ Véanse la reflexión propuesta por Hegel (*Filosofía del Derecho*, 1997) y especialmente los pasajes: “En efecto, la supremacía constitucional impone un deber de sujeción de todos los actores sociales, públicos y privados, con respecto a la Ley Fundamental. De ahí derivan diversas obligaciones positivas y negativas, las

La investigación que nos proponemos se encuentra condicionada por el análisis de la ciencia, la energía y la relación de ambas con la técnica. En realidad, resulta crucial insistir en la exploración por los tópicos que se encuentran comprometidos con la discusión que nos ocupa. Esos tópicos muestran un horizonte de análisis que se despliega a partir de la noción de ciencia, energía y técnica para desembocar en la expresión “ecosofía.”

El estudio de la técnica inicia con las discusiones iniciadas por Platón y Aristóteles. Desde entonces, este término ha fluido en absoluto diálogo con la filosofía. En aquellas primeras reflexiones sobre esta noción destaca su vinculación epistemológica con la filosofía al considerar a la técnica en calidad de conocimiento verdadero pero contingente. En el fondo, lo que está en discusión es la posibilidad de controlar el mundo, la naturaleza, incluso la energía. (Arroyo, 2008) Una discusión que inauguraría Platón en su *Protágoras*:

Tyche tiene que ver con la fortuna, con lo que acontece, lo contingente, o simplemente con lo que los hombres no controlan. En este sentido, lo que se plantea en el texto es la idea de que el verdadero progreso consiste en eliminar la *tyche* mediante la *techné*, "una nueva *techné* que asimile la deliberación práctica a la numeración, ponderación y medida." (Platón, *Protágoras*, 1989)

Nos importa destacar que se trata de un conocimiento que guarda una relación directa con la empleabilidad, esto es, destaca su utilidad. Llama la

cuales son recogidas e interpretadas por la jurisprudencia constitucional. Como consecuencia, el acatamiento de los precedentes lo es, a su vez, de las normas y principios aplicados por los órganos de control." (Devis Exhandía, 1997) y "Este principio...significa que una vez decidido, con las formalidades legales, un litigio, éstas deben acatar la resolución que le pone término, sin que les sea permitido plantearlo de nuevo, y los jueces deben respetarla..." (Montoya Chávez, Junio 2008, no. 2007-7)

atención que Platón suscriba la idea de que la superación de la *tyche* se suceda en la *techne*.

Para Platón (Gorgias) al igual que para Aristóteles (*Metafísica* y *Ética a Nicómaco*) las *technai* tenían que ver con *logoi*, es decir, con la verdad de enunciados. Según esta interpretación epistemológica, las *technai* correspondían a un conocimiento verdadero pero contingente, o sea, *doxa* que nunca podía alcanzar la categoría de conocimiento teórico, necesariamente verdadero e inmutable, representado por la *episteme* o ciencia. (Medina, Técnica, teoría, cultura y política en la filosofía antigua, 2009)

¿Qué es *techné* en Platón? Recuérdese que líneas arriba hemos citado las palabras de Platón quien insiste en indicar que la *techné* está asociada a la deliberación pública. La *techné* se opone a la teoría, pero no la llega a excluir. La *techné* sigue siendo un medio auténtico.

No puede pasarse de largo que la *technai* supone un conocimiento verdadero pero emergente. En este sentido, no se debe olvidar que la técnica se opone a conocimiento con carácter teórico. El conocimiento técnico se deslinda del conocimiento teórico.

En *Física* II 194b Aristóteles dice: "También las artes producen la materia...las artes que la conocen y la dominan son dos: unas consisten en hacer uso de las cosas y otras son arquitectónicas....ambas se diferencian en que las artes arquitectónicas conocen la forma, mientras que las artes productivas conocen la materia". Así, vuelven a parecer los "expertos" que poseen un saber que sólo se sabe cuándo se realiza, y los técnicos que poseen una práctica adquirida, de la cual deducen un saber universal, que saben el por qué y sobre todo que conocen la materia y la forma. El que construye un timón, dice Aristóteles, sabe que forma debe tener y cómo funciona, pero el que posee la *techné* de la navegación, sabe cómo y por qué debe tener tal

forma o estar hecho de tal madera. Así, aparece la diferencia entre carpintero que lo construye y el ingeniero que lo concibe, entre el arquitecto que sabe cómo hay que construir y el obrero que coloca las piedras. (Olabuenaga García, 2017)

Según esta perspectiva, el estagirita reconoce grados de conocimiento que van de lo especializado a lo suspicaz. En todo caso, la *techné* en sus limitaciones apoya el conocimiento y las realidades metafísicas y no al revés como pasa con la técnica moderna, donde incluso la *techné* se opone a las realidades metafísicas.

En su análisis de la técnica en la época antigua, Medina observa que la técnica queda parcialmente desprendida de la episteme. Subraya que:

Desde mi punto de vista, la osadía de Prometeo consistió en dotar a los hombres de la tecnología que los igualaba con los dioses. Semejante atrevimiento determina una libertad poderosa para los hombres y menoscaba el poder de los dioses frente a ellos:

“Según admite Protágoras, Prometeo y su hermano Epimeteo son los encargados de los dioses de distribuir las cualidades de forma conveniente. Epimeteo derrocha todas las cualidades con las bestias y no deja nada para los hombres. Prometeo, para reparar el mal causado por su hermano, roba el fuego, es decir, “el genio creador de todas las artes”. Así, los hombres, después de este regalo, poseen todas las *technai*, pero desconocen el arte de gobernar, la justicia y el honor. De este hecho pueden deducirse claramente el origen de las tres clases sociales de Platón, fundadas en la *techné*:

-La *techné* utilitaria

-La *techné* militar.

-La *techné* de gobernar.” (Olabuenaga García, 2017)

Tal como puede advertirse en estas palabras de Olabuenaga, Prometeo consigue, sobre todo, la razón, o el uso del intelecto como regalo para el hombre.

Adicionalmente, se puede señalar que a Prometeo le pesa el error de Epimeteo. Para salvar el punto, Prometeo acaba buscando robando y entregando el fuego con las ventajas que tal virtud supone. Con el fuego quiere hacer el bien. La finalidad del fuego entregado es hacer bien a la humanidad. Con el fuego entra en escena lo conocido y la cultura cambia radicalmente. Prometeo entiende la condición limitada de que la ausencia del fuego supone frente a los depredadores naturales del hombre. Ante ellos, el hombre se ve expuesto en toda su absurda debilidad. Con el fuego todo parece bajo control. El fuego es metáfora de la técnica y la civilización. De lo cual puede asumirse que con el fuego, Prometeo entregó a la humanidad la posibilidad de la civilización. Cabe resaltar que la finalidad última de Prometeo es procurar el bien de la humanidad mediante este conocimiento de la técnica. Así actuar frente a la técnica quiere decir procurar el bien de la humanidad.

La modernidad plantea que el enriquecimiento a través de la técnica supone el “progreso” de la misma humanidad. Pero en la medida en que se olvida a la humanidad con tal de enriquecerse, se la sacrifica en el matadero de la historia. Porque de esa forma no se está procurando el bien de la humanidad, sino el particular enriquecimiento.

Importa señalar que la técnica encuentra su realización en el servicio a la humanidad.

Desde el punto de vista histórico, la técnica será reconocida por esta utilidad durante siglos. Genealógicamente, es crucial distinguir que, en la perspectiva de Aristóteles, la técnica tiene un fin y ese fin es el bien. La finalidad última de la

técnica es el bien aparece como una categoría crítica a la modernidad que considera que la técnica debe servir a la usura y a la explotación y expropiación del trabajo de los productores directos. Aristóteles está vinculando radicalmente a la técnica con la generación de un bien. En última instancia, la humanidad que cuida el bien que debe crear la técnica se encuentra más cerca de la felicidad que aquel que llega a desobligarse de la técnica.

Olabuenaga García explica tal recuento en los siguientes términos:

Varios especialistas del mundo griego confirman esta hipótesis: Nussbaum señala que no se puede encontrar en Platón una distinción sistemática entre episteme y *techné*. También Dood, en su texto sobre "lo irracional en los griegos" afirma que a finales del siglo V la *techné* entendida como "la aplicación sistemática de la inteligencia a todos los campos de la actividad humana". Guthrie, en su *Historia del mundo griego* (III, I, 115) la define como algo que comprende todas las ramas de la habilidad o inteligencia aplicada, humana y divina, que se opone a la acción de la naturaleza aislada. (Olabuenaga García, 2017)

Tal como puede apreciarse, el rasgo distintivo de la técnica reside en la aplicabilidad de sus observaciones. Esto es, conocimiento útil. La técnica es así conocimiento para la práctica. En todo caso, se trata de un conocimiento específico cuya utilidad en la vida resulta contundente. Atiende y resuelve un problema específico y emergente. A ese respecto, importa señalar que la aplicabilidad determina su existencia y su ulterior despliegue vinculada a la innovación y al desarrollo.

Así pues, las artes técnicas, encaminadas a la producción de objetos "contienen verdad" en un doble aspecto: en primer lugar, porque suponen un cierto conocimiento de la auténtica realidad, así, dice Platón, un carpintero no puede fabricar una cama si no posee la Idea de cama. Pero también contienen verdad en un segundo aspecto, en cuanto cooperan con la naturaleza y el logro de cada propósito implica que las potencias de la naturaleza han sido logradas. (Olabuenaga García, 2017)

¿Cuál es la verdad de esta afirmación de que en la idea de la cama ya está la cama? La tesis es que ya hay un modelo predeterminado, preestablecido, y no existe innovación, se reproduce (ni siquiera se compara) lo que ya está en la naturaleza. Platón hablará de surgimiento, de engendramiento, en el sentido de que llega a existir un objeto siempre partiendo de la idea existente de ella.

Debido a tal utilidad en la práctica, la *techné* se convierte en artes técnicas a cuya sombra es posible apelar en la resolución de limitaciones prácticas determinadas.

Abandonando en la discusión, contamos con las observaciones de Espinosa Proa, quien apunta:

Nosotros –habría que comenzar entonces por preguntarse quién es, y desde cuándo– nos hallamos, consciente o inconscientemente, de grado o por fuerza, sometidos a la técnica. Somos vasallos –entusiastas o renuentes, irreflexivos o resueltos– de su imperio. Lo que desde el comienzo importa es darnos cuenta de que la pregunta por la esencia de la técnica no es técnica: es, si concedemos que la libertad tiene o se mueve en esa dimensión, una pregunta política. (Espinosa Proa, 2005)

La pregunta por la técnica es una pregunta política. Espinosa Proa advierte el reinado de la técnica y denuncia las transformaciones a que ha dado lugar nuestra exposición a su reino. Ese reino estructura la política que lo reproduce. La técnica aparece así como imperio político que se constituye en verticalidad para jerarquizar a los usuarios respecto de la misma técnica.

En todo sentido, la reflexión de Espinosa Proa sirve en calidad de denuncia, según la cual resulta indispensable advertir ese imperio sobre los hombres:

La modernidad es, así, el tiempo resultante –directo o indirecto, querido o perverso– de esa operación o este haz de operaciones. La intención explícitamente asumida es hacer de la naturaleza un recurso, un objeto de explotación. Un conjunto de bienes. Se trata de un tiempo regido por este proyecto total de sujeción de la naturaleza, de apropiación, de usufructo, de usurpación, de atribución, de humanización. Formas, todas, de negación de la alteridad. A menos que algo en lo humano miso permita cierto trasvase no mediado por la utilidad o el beneficio. (Espinosa Proa, 2005)

Tal como puede advertirse en este pronunciamiento del instigador de pensamientos, existe un peligro latente en la negación de la naturaleza, en su

usufructo y la desmesura de la avaricia como principal motor de las acciones humanas. Es conocido que el desbordamiento de la naturaleza mediante su explotación irracional provoca las condiciones de la propia destrucción de la humanidad.

Corresponde a la misma humanidad proveer una práctica eminentemente proactiva y, adicionalmente, comprometida con una visión a partir de la ética global y, particularmente, desde el humanismo. Tal perspectiva ecosófica -la vuelta a Guattari resulta ineludible- representa el hilo de Ariadna para salir del laberinto de muerte circundante. (Guattari, Las tres ecologías, 1996)

En este orden de ideas, conviene indicar que la ecosofía asume una responsabilidad frente a la Naturaleza. Recuérdese que, según Guattari, la ecosofía se estructura a partir de tres vertientes las cuales en realidad son tres ecologías; la ambiental, la social y la mental. Así resulta que prescribe la responsabilidad de la humanidad al grado de cuidado de la Naturaleza donde la humanidad sólo forma una parte constitutiva de la Naturaleza. Este enfoque de que la humanidad sea constituyente de la Naturaleza destaca que el hombre es uno con ella. Ambos son en la medida en que se asuman constitutivos uno del otro.

Espinosa Proa señala que:

Frente a la negación de la naturaleza bajo la forma del dominio técnico, las comunidades humanas han ensayado otras vías. En lo que se reconocía como "Oriente" -hoy bastante desdibujado en su fisonomía tradicional- se trazó y emprendió otro camino. La negación de la naturaleza adoptó el ropaje y los andares de la renuncia. En Oriente, el sentido de la vida consiste en liberarse de ella. (Espinosa Proa, 2005)

Por nuestra parte sólo proponemos formular la cuestión: si el humanismo no puede "contrarrestar la supuesta deshumanización que late en el interior lo técnico" ¿de qué es capaz el humanismo? ¿Qué puede? Y, ¿qué debe?

Como el sujeto técnico, la técnica quiere tener el mundo. Tener, detener, retener, contener. ¿Es ello posible? ¿Es ello deseable? El admirable Ludwig Wittgenstein escribía: "La filosofía deja al mundo como es". Bueno, he ahí una definición de lo que no es la técnica. La técnica no deja al mundo como es el mundo: le dicta lo que debe ser, le estipula aquello en lo que ha de convertirse: materia dispuesta para un sujeto -el hombre- que se transforma a sí mismo en materia dispuesta... ¿para qué o para quién? (Espinosa Proa, 2005)

El humanismo puede y debe adoptar una postura crítica respecto de la técnica. Puede y debe denunciar sus limitaciones. Puede y debe estructurar alternativas a las provocadas por el despliegue desmedido de la técnica. Puede y debe conformar nuevas políticas públicas, necesariamente inclusivas, en materia de sustentabilidad.

De acuerdo con este pensador que glosamos, en la modernidad, lo que está en juego es la transformación del sujeto en sujeto de la técnica. Sujeto aprisionado mediante la técnica. Esclavo de su imperio, determinado por ella. Tal como puede advertirse, la técnica acaba fungiendo como prescripción.⁷

En efecto, la discusión desde la perspectiva del humanismo, además de involucrar a la ética, incide en la comprensión más cabal de estos tópicos.

Según este orden de ideas, Hans Blumenberg aporta la distinción entre idea, patente y modelo difiriendo con ello de aquella perspectiva de Platón según la cual en la idea ya existe ese modelo de lo que se produce mediante la técnica. (Blumenberg, 2013) De acuerdo con estas observaciones, la idea aparece como la prefiguración de una solución astuta, técnica, conforme al orden y las leyes de la naturaleza. La patente constituirá la representación de esa astucia y el invento la realización material de dicha solución.

Por todo ello, creemos que no se puede hacer una interpretación restringida de la *techné*, y sobre todo es necesario apartarse de las visiones anacrónicas que abordan el significado de este término desde una perspectiva moderna e instrumental. Traducir *techné* por técnica es confundir la *techné* con la idea de un producto identificable y exterior a la propia acción que conduce hacia él. Y parece que esta concepción no es habitual en los autores antiguos, ni en los historiadores que se han dedicado a estudiar el mundo griego. (Olabuenaga García, 2017)

⁷ La religión viene a ser el tentáculo suprasensible –o, mejor dicho, ultramundano- de la técnica. Por ello es erróneo, si no es que, malintencionado, proponer que filósofos como Heidegger o como Wittgenstein son pensadores religiosos. La religión no es el antídoto a la técnica, del mismo modo que el “humanismo” resulta incapaz de contrarrestar la supuesta deshumanización que late en el interior de lo técnico. No, más bien hay que leer a estos escritores como pensadores límite, del fin de lo humano. No, obviamente, en el sentido propagandístico, a lo Fukuyama, de extinción o muerte de la especie, sino como guardianes del límite. (Espinosa Proa, 2005)

Claro, la *techné* no es nada técnico, pero también lo es, o tiene un carácter instrumental.

De tal forma que la técnica difiere de la esencia de la técnica. La técnica es un medio, nunca un fin. El fin de la técnica radica en transformar.

Por su parte, Martin Heidegger dedica sendos ensayos claves a la cuestión de la técnica y sabe hacerlo de manera brillante al desligarse de aquellas discusiones. Para el filósofo de Messkirch, la técnica ha de dominarse para darle sentido.⁸ La técnica ha de asumirse como una afectación sucedánea de la modernidad a la cual es indispensable poner en su lugar respecto del mundo al que pertenece y debe ceñírsela.

Para lograrlo, es indispensable determinar que la técnica tiene una causalidad que la vincula simultáneamente con lo instrumental, pero también con los fines y los medios. Así lo considera Heidegger, quien afirma:

¿Qué es lo instrumental mismo? ¿A qué pertenece una cosa así en tanto que un medio y un fin? Un medio es aquello por lo que algo es efectuado, y de este modo alcanzado. A lo que tiene como consecuencia un efecto lo llamamos causa. Sin embargo, causa no es solamente aquello por medio de lo cual es efectuado algo distinto. También el fin según el cual se determina el modo de los medios vale como causa. Donde se persiguen fines, se emplean

⁸Tal como señala Acevedo: "La meditación de Heidegger sobre nuestro tiempo, la era de la técnica, aparece como uno de los más profundos diagnósticos filosóficos acerca del mundo contemporáneo. Para él, lo real va quedando reducido en esta época a stocks, reservas, fondos, subsistencias, lo que está listo para el consumo. El hombre deja de ser el animal racional para convertirse en animal del trabajo, material humano, recurso humano, mano de obra o cerebro de obra. La naturaleza se transforma en un gigantesco depósito explotable, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas. El pensamiento que va tras el sentido del acontecer es reemplazado por un pensar que se limita a calcular con vistas a obtener la mayor eficacia posible con el mínimo gasto, sin tener consideraciones especiales con nada ni con nadie. El lenguaje es usado como simple medio de intercambio de noticias y, con él, las artes se utilizan como meros instrumentos manejados con fines de información. El tiempo es ahora rapidez, instantaneidad, simultaneidad. Lo lejano y lo cercano se trastocan y el espacio queda como un ámbito en el que todo se amontona en una falta de separación en que todo se disagrega. Frente a eso, Heidegger propone que el hombre se asuma como el que habita dentro del juego entre cielo, tierra, mortales y divinos. Este genuino habitar se caracteraría, entre otros rasgos, por un integral respeto respecto de todo cuanto hay, por la serenidad en que se deja ser a las cosas y a los demás integrantes del habitar, por la apertura al secreto que esconde el mundo técnico. Heidegger y la época técnica procura que el lector inquieto por su propia existencia se haga cargo de su vida y de lo que le ocurre en el momento histórico actual a partir de una mirada filosófica penetrante y radical." (Acevedo Guerra, Heidegger y la época técnica, 2016)

medios; donde domina lo instrumental, allí prevalece la condición de causa, la causalidad (Heidegger, La pregunta por la técnica, 2017)

De este modo, la técnica se estructura mediante un discernimiento de su causa a partir del fin por el cual es susceptible de aparecer. Es finalidad que determina un medio de alcanzarla. Asimismo, se entiende que es finalidad la cual explica la causa de su existencia.

A estas alturas, cabe la pregunta: ¿Qué lugar tiene la técnica en las 4 causas de Aristóteles? Según el estagirita, es posible distinguir 4 causas del ser: Material, formal, eficiente y final. El estagirita caracteriza a las dos primeras como intrínsecas y constitutivas del ser y señala que las dos últimas son extrínsecas y explican el devenir.⁹

Advertidas estas 4 causas, hemos de señalar que la técnica hace resonancia de la finalidad en la medida en que es una cosa cuya existencia está determinada por una finalidad. Esto quiere decir que la técnica se vincula especialmente con la finalidad y responde a esa determinante. La técnica responde a la finalidad con la cual se la compromete. El que trae a la luz la cosa técnica es quien consuma la finalidad de esa cosa técnica.

En ese mismo sentido, Heidegger insistió que la técnica es, a un tiempo, medio y fin; preferible afirmar que la técnica se trata de efectuación. La causalidad supone que se funden en una relación dinámica el agente que hace, lo que se hace y el resultado de esa procuración. Heidegger escribe:

El platero reflexiona sobre, y coliga, los tres modos mencionados del ser responsable. Reflexionar se dice en griego *legein*. Descansa en el *Apofanesthai*, en el hacer aparecer. El platero es corresponsable como aquello desde lo que el traer delante y el descansar en sí de la copa sacrificial toman su primera emergencia y la mantienen. Los tres modos

⁹ Según queda expuesto por el filósofo Aristóteles: Material: Es aquello de lo cual algo nace o surge o llega a ser, es algo totalmente indeterminado. (Madera, piedra...) (Ej.: el bronce de la estatua) Formal: es la idea o paradigma de la que depende lo específico de cada ser, es decir, la esencia del objeto, o la esencia del ser. Esta causa determina la materia. (Ej: la forma de la estatua) Eficiente: Es el principio del cambio o del movimiento. Es aquel agente que produce un movimiento o cambio. (Ej.: el escultor) Final: Es la realidad o fin hacia el cual un ser se dirige. Es el acto perfecto, la meta de un ser. (Ej.: adornar un templo) (Aristóteles, Ética a Eudemo, 2001)

mencionados anteriormente del ser responsable le deben a la reflexión del platero el aparecer, le deben también el entrar en juego en el traer-ahí-delante de la copa sacrificial y el modo como entran en juego. (Heidegger, La pregunta por la técnica, 2017)

“Hacer aparecer” es reproducir el modelo que ya estaba en la Naturaleza y no es lo mismo que crear. Véase lo que hace Platón del tránsito del no ser al ser, se trata de “engendrar” un no creado.

Si el platero, en cuanto agente, no puede desligarse de su responsabilidad en torno de su reflexión sobre su copa sacrificial, es porque al traerla-ahí y hacerla presente está en juego su propio accionar lo mismo que su prefiguración de la copa y su fin conseguido en ella. Tal agente hace visible, hace aparecer la idea que se tuvo frente a una problemática, o limitación, hasta convertirla en solución específica.

La técnica es medio y fin; preferible afirmar que la técnica se trata de efectuación.

El estar-delante y el estar-a-punto (*épōke* Y *syai*) caracterizan la presencia de lo presente. Los cuatro modos del ser responsable llevan a algo a aparecer. Lo dejan venir a darse en la presencia. Lo sueltan en esta dirección y de este modo le da ocasión a que venga, a saber, a su acabado advenimiento. El ser responsable tiene el rasgo fundamental de dejar venir al advenimiento. En el sentido de este dejar venir, el ser responsable es el ocasionar. Desde la mirada sobre aquello que los griegos experimentaron en el ser responsable, en la *aPtÚa*, damos ahora a la palabra ocasionar un sentido más amplio, de modo que esta palabra dé nombre a la esencia de la causalidad pensada como la pensaron los griegos. En el significado corriente y más restringido de la palabra ocasionar, en cambio, ésta significa sólo algo así como estimular y desatar, y mienta una especie de causa secundaria dentro del todo de la causalidad. (Heidegger, La pregunta por la técnica, 2017)

Como primera nota esencial del estar-delante, hacerse presente, aparecerse, estar delante, perviven en el ocasionar. Para el filósofo alemán, la clave se encuentra en este concepto de ocasionar. El agente ocasiona, hace venir a su acabado advenimiento. Hace salir de lo oculto:

¿Adónde hemos ido a parar en nuestro extravío? Preguntamos por la técnica y hemos llegado ahora a la *Žl@yeia*, al salir de lo oculto. ¿Qué tiene que ver la esencia de la técnica con el salir de lo oculto? Contestación: es lo mismo. Pues en el salir de lo oculto tiene su fundamento todo traer-ahí-delante. Pero éste coliga en sí los cuatro modos del ocasionar -la causalidad- y se hace valer plenamente sobre ellos. A la región de la causalidad pertenecen fin y medio, pertenece lo instrumental. Lo instrumental es considerado el rasgo fundamental de la técnica. Si nos preguntamos paso a paso lo que es propiamente la

técnica, representada como medio, llegaremos al salir de lo oculto. En él descansa la posibilidad de toda elaboración productora. (Heidegger, La pregunta por la técnica, 2017) Así, el agente ocasiona, provee el sacar lo oculto a la luz. Tal extraer la idea hasta hacerla presente significa esencialmente técnica. Por ello afirma el pensador de Merquisedeh:

“En él descansa la posibilidad de toda elaboración productora.” Esta perspectiva nos extraña. Y tiene que ser así, tiene que ser así durante tanto tiempo y de un modo tan acuciante, que al fin tomemos por una vez en serio la sencilla pregunta sobre qué es lo que dice el nombre «técnica». La palabra procede de la lengua griega. *Texnikήn* quiere decir algo que es de tal modo que pertenece a la *tέchnē*. En vista al significado de esta palabra tenemos que prestar atención a dos cosas. En primer lugar *tέchnē* no sólo es el nombre para el hacer y el saber hacer del obrero manual sino también para el arte, en el sentido elevado, y para las bellas artes. La *tέchnē* pertenece al traer-ahí delante, a la *poίēsiw*; es algo *poiético*. (Heidegger, La pregunta por la técnica, 2017)

La técnica es un modo del hacer salir de lo oculto. La técnica esencia en la región en la que acontece el hacer salir lo oculto y el estado de desocultamiento, donde acontece la *Wahrheit*, la verdad. (Heidegger, La pregunta por la técnica, 2017)

De esta manera, la técnica posibilita que aparezca lo oculto. El sentido de las afirmaciones del filósofo alemán radica en afirmar que la técnica constituye un arte de crear una solución imaginada. Arte y técnica se aúnan para traer a la luz. Ambas funcionan como parteras de aquellas soluciones específicas. Heidegger sostiene que la técnica determina a la sociedad donde esta actúa.¹⁰

Acechante y con la sonrisa en los labios, frente al "endiosamiento" de la técnica en la época moderna, sale al paso la astucia del zorro para cuestionar:

“Lo que amenaza al hombre en su esencia, es esa opinión de la voluntad que piensa que por medio de una liberación, transformación, acumulación y dirección pacíficas de las energías naturales, el hombre puede hacer que la condición humana sea soportable para todos y, en general, dichosa.” (Heidegger, ¿Y para qué poetas?, 1995, pág. 265)

Esta es la perspectiva fatídica del hombre, a quien, según Heidegger, no es posible consolar mediante la técnica ni con el manejo adecuado de las energías naturales.

¹⁰ Aníbal Chiappe ha señalado con tino que Heidegger considera en su primera época investigativa a la técnica como determinante de la sociedad donde ella actúa. Véase (Aníbal Chiappe, jul./dic. 2012)

En Heidegger hay una crítica de la técnica en la medida en que la remite a su propio ámbito. Negando de esta forma su posible injerencia en los asuntos que no le competen particularmente. Así expone el filósofo alemán:

Dejemos de una vez de representar lo técnico sólo técnicamente, esto es, a partir del hombre y de sus máquinas. Prestemos atención a la llamada bajo cuyo influjo se encuentran en nuestra época, no sólo el hombre, sino todo ente, naturaleza e historia, en relación con su ser. (Heidegger, Identidad y diferencia, 1996)

La consigna de Heidegger apunta a renunciar un enfoque que limita la reflexión del tema de la técnica por asumirlo como ámbito de pensamiento exclusivo. Pero esta crítica también intenta fundar una perspectiva de un más amplio horizonte.

Para poder ampliar las consideraciones de la presente investigación, requerimos evocar determinado pasaje de Heidegger donde se refiere a la relación latente entre ética y filosofía. Este pensador alemán sostiene en otro de sus textos clásicos que:

El mercado de la opinión pública reclama siempre otros nuevos y por lo visto siempre se está dispuesto a cubrir esa demanda. También nombres como «lógica», «ética», «física» surgen por primera vez en escena tan pronto como el pensar originario toca a su fin. En su época más grande, los griegos pensaron sin necesidad de todos esos títulos. Ni siquiera llamaron «filosofía» al pensar. Ese pensar se termina cuando sale fuera de su elemento. El elemento es aquello desde donde el pensar es capaz de ser un pensar. El elemento es lo que permite y capacita de verdad: la capacidad. Ésta hace suyo el pensar y lo lleva a su esencia. El pensar, dicho sin más, es el pensar del ser. (Heidegger, Carta sobre el humanismo, 2000)

De tal suerte que con esta observación sólo queda la ulterior reflexión de los usos y abusos de la técnica en la modernidad.

1. 2 Filosofía de la técnica

Muchos pensarán que tienen motivos para reprocharme diciendo que mis pruebas contradicen la autoridad de ciertos hombres tenidos en gran estima por sus inexperimentadas teorías teniendo sin considerar que mis obras son el resultado de la experimentación simple y llana, que es la verdadera maestra. (Da Vinci, 2001)

Para continuar con nuestra investigación, en el presente parágrafo nos ocupamos de discutir las consideraciones para la sustentación de una filosofía de la técnica.¹¹ A ese respecto, precisamos establecer primero un deslinde que nos aleje de la opinión que asume determinada sinonimia entre las expresiones “filosofía de la ciencia” y “filosofía de la técnica”. No obstante que ambas nociones colindan en sus ámbitos de estudio, es preciso establecer ciertos derroteros los cuales, asimismo, las distancian hasta fundar campos epistemológicos ligados pero autónomos.

Importa la reflexión sobre la técnica pero desde la perspectiva humanista que provee un marco de discusión más amplio y más determinante de las implicaciones de su estudio. Estudiar la técnica supone formular respuestas más allá de sí misma. Implica pensar los fines de la técnica más que su aceptación como un medio.

Las esperanzas de la humanidad parecen hallarse hoy más alejadas de su cumplimiento que en las épocas de tanteos muy inseguros todavía, es decir,

¹¹ Es, de hecho, algo característico de la Modernidad el que la técnica se haya subordinado a la ciencia; esta subordinación es un proceso histórico algo a estudiar, y no algo a dar por sentado. (García Mendivil, 2014, pág. 349)

cuando eran expresadas por primera vez por los humanistas. Nítidamente parecen retroceder -sin desmedro de la ampliación de los horizontes de actuación y de pensamiento debida al saber técnico- la autonomía del sujeto individual, su posibilidad de resistirse al creciente aparato para el manejo de las masas, el poder de su fantasía, su juicio independiente. El avance progresivo de los medios técnicos se ve acompañado por un proceso de deshumanización. El progreso amenaza con aniquilar el fin que debe cumplir: la idea del hombre. (Horkheimer, 2007, págs. 11-12)

En este orden de ideas, resulta pertinente advertir que la filosofía de la técnica se ocupa de estudiar las afectaciones del hombre al discernir la búsqueda de soluciones a cuestiones específicas.¹² De tal suerte que la técnica no ampara ignorar al humanismo y la ética no es su contrario. La filosofía de la técnica estudia los usos éticos de la técnica, sus implicaciones y las consecuencias para la vida humana.

Tal como hemos podido constatar, si Heidegger enfoca su análisis en la interacción del artesano con la imaginación de una solución útil y su realización correspondiente, conviene preguntarse ¿cómo sucede la enajenación del trabajo?

¿Pero, si hay enajenación de su trabajo? En un sentido crítico, entra en la palestra Anders, quien se ocupa de recordar la discusión de Heidegger “ser-en-el-

¹² “Esta noción supone que la técnica y el interés “utilitario” convierten a todas las cosas, incluidos los seres humanos, en medios puestos allí para satisfacer necesidades. Ya no se habla de “hombres (y mujeres)”, sino de “recursos (humanos)”. La técnica —por no hablar de la guerra— cosifica a los hombres — y el “humanismo” se presentaría ante todo como una postura que intenta remediar las cosas y devolverle al hombre su “dignidad”, es decir, su carácter de fin y no de simple medio. Se trata, en semejante forma de interpretar nuestra época, de compensar o equilibrar un estado de cosas que ha tendido a reducir al hombre al vasallaje o a la esclavitud con las mismas herramientas con las que se confiaba en poder liberarlo. “Humanismo” es, pues, sinónimo de confianza en el poder humano para salvarse a sí mismo de la eventual hostilidad de las circunstancias, sean éstas, o no, producto de la propia actividad de los hombres.” (Espinosa, 2000)

“mundo” de manera que pueda plantear una contraparte; “ser sin mundo.”¹³ De este modo, Anders se interesa en formular una crítica de las facultades en la era de la tecnología. Lo que resulta claro es que este filósofo propugna por una crítica al ser-en-el-mundo fundamentado en dos elementos; primero, reconoce al mundo como un mundo enfocado en la reproducción en serie y es ahí donde la metafísica platónica alcanza su resultado. La técnica priva al hombre de su mundo por lo cual queda en ser-sin-mundo. Por ello Anders afirmará:

Frente al “platonismo industrial” donde proliferan las copias de una idea ausente se intenta hacer una crítica de “los límites del hombre (...) no sólo de su razón, sino de los límites de todas sus capacidades (su imaginación, sus sentimientos, su responsabilidad, etc.)” (Anders G. , 2007, pág. 18)

Según se puede constatar, para Anders, cualquier discusión de asuntos de interés humano está implicando la responsabilidad correspondiente. Ser responsable con el entorno. Responsabilizarse por ese entorno. Dar razón del entorno desde un punto de vista responsable. De tal suerte que todo accionar humano es susceptible de una revisión desde el humanismo, frente al individuo y su responsabilidad con los otros.

En este orden de ideas es que, Mario Bunge ha propuesto que la filosofía de la técnica implica los elementos para resolver las cuestiones técnicas de la civilización moderna. (Bunge, 1998) Desde su perspectiva, la filosofía de la técnica

¹³ Moreno ha caracterizado de manera puntual la importancia de la producción intelectual de Anders, destacando entre todas, un libro en particular: “Entre (las) obras (de Anders) destaca *Filosofía de la situación*(que) es una antología de textos representativos de su pensamiento. Bien concebida, propone una panorámica de sus conceptos cenitales e ideas señeras, como la contingencia del ser humano, el peligro atómico y el mundo que sucumbe al esplendor técnico, con una horrenda consecuencia para la especie humana: el hombre convertido en “producto y la responsabilidad del individuo frente a los demás.”, comprado y vendido, insatisfecho y sin libertad, alienado y de incierto futuro. Anders, algo así como un pensador “ecologista” de altura, fue en vida un filósofo minoritario, pero al que no debe dejarse de lado en el XXI si se quiere reflexionar sobre las condiciones “reales” de la vida en este universo cada vez más amenazado y necesitado de cuidados.” (Moreno Claros, 2007)

es una disciplina ocupada del análisis de la problemática en torno a las cuestiones técnicas de la civilización.

Al respecto, el autor señala que hay problemas suscitados por el uso de las tecnologías y corresponde a la filosofía de la técnica proponerse la reflexión y la ulterior propuesta de soluciones probables:

“Los principales temas de la filosofía de la técnica son: naturaleza de lo artificial, a diferencia de lo natural; peculiaridades del conocimiento técnico, a diferencia del científico, y problemas morales que suscita la técnica al alterar el modo de vida. O sea, la filosofía de la técnica tiene por lo menos tres vertientes: ontológica, gnoseológica y ética.” (Bunge, 1998)

El trabajo de la filosofía de la técnica es, primeramente, dual por cuanto que perfila su campo de acción al mismo tiempo que establece las condiciones de análisis de la tecnología y sus usos. En seguida, Bunge afirma que hay una triada la cual determina los campos de reflexión que atiende la filosofía de la técnica. Lo que nos interesa resaltar aquí es que el filósofo prescribe la necesidad de la ética entre esos campos. En concordancia con ello, la ética ocupa un lugar privilegiado en la medida en que posibilita la mediación entre la ontología y la gnoseología. De acuerdo con esas ideas, resultan indisolubles el ser de las cosas, el conocer las cosas y lo bueno de las cosas.

En palabras de Bunge:

Aristóteles observó que lo artificial difiere de lo natural, pero no especificó de qué manera. También hizo una profecía notable: el día en que los telares marchen por sí solos desaparecerá la esclavitud. Naturalmente, Aristóteles no pudo sospechar que la automatización causaría desocupación masiva y crónica. Y menos pudo sospechar que se pudiera permanecer indiferente ante esta tragedia moderna. (Bunge, 1998)

Horkheimer señalaba que todos somos capaces de identificar acciones humanas, en cuyo enfrentamiento somos convocados a actuar de la mejor manera posible.

El físico experimental Michael Faraday descubrió la inducción electromagnética pero no la utilizó: era descubridor, no inventor. El primero en usar este conocimiento científico para diseñar el primer motor eléctrico fue el físico e ingeniero norteamericano Joseph Henry. El físico teórico James Clerk Maxwell predijo la existencia de ondas electromagnéticas, y el físico experimental Heinrich Hertz las produjo por primera vez. Pero el que puso en práctica este descubrimiento, al inventar la radio, fue el ingeniero y empresario Guglielmo Marconi. (Bunge, 1998)

El discernimiento que propone Bunge apunta a distinguir la naturaleza de la ciencia en oposición a la de la técnica.

Para Bunge, existe una diferencia entre ciencia y técnica. Si la primera piensa en general, la segunda resuelve modificando la realidad. De manera que el rasgo distintivo de la técnica radica en esa posibilidad de transformación.¹⁴

Esto lleva a distinguir entre el trabajo especializado y distintivo de los técnicos, los artesanos y los ingenieros.

La gran diferencia entre técnicos y artesanos aparece en el siglo XVII, cuando los ingenieros empiezan a aplicar descubrimientos científicos recientes. A partir de entonces el técnico ya no opera por ensayo y error, sino que planea y calcula. Otro tanto sucede tres siglos después con la biología en relación con la agronomía, la veterinaria y las aplicaciones

¹⁴ Bunge discierne la diferencia principal entre técnica y ciencia. “La diferencia es que la ciencia estudia el mundo, en tanto que la técnica diseña maneras de modificarlo haciendo uso de trozos de conocimiento científico (no todo conocimiento científico tiene aplicaciones conocidas)” (Bunge, 1998)

industriales de la biología molecular. La consigna de toda la técnica moderna es: primero conocer científicamente, después diseñar, y finalmente hacer. (Bunge, 1998)

Bunge introduce una categoría importante; “tecnoética” para caracterizar que sólo así se llega a establecer un término medio, un justo medio, que permite que las cosas que lleven a establecer el bien para los demás. Así, Bunge propone denominar tecnoética a la parte de la filosofía que evaluaría las implicaciones y secuelas del uso de la técnica en la sociedad:

La tecnoética es el estudio ético de los problemas sociales que plantea el avance técnico. Estos problemas nacieron a mediados del siglo XVIII con la Revolución Industrial. Pero no fueron advertidos sino en el siglo siguiente, y no llegaron a la conciencia pública sino en la década de 1960. Los problemas principales son la desocupación técnica, la alienación y el deterioro ambiental. (Bunge, 1998)

Más allá de la denominación asignada por Bunge, está la discusión del campo de estudio inherente a la filosofía de la técnica: ciertamente se ocupa de estudiar la fundamentación de la técnica, el análisis de su esencia y el discernimiento de su apariencia.

Aquí es donde el filósofo de la técnica puede ayudar a resolver un problema social candente. Puede hacerlo al recordar dos puntos. Primero: aunque la técnica moderna se basa en la ciencia, no es idéntica a ésta. Segundo: no estamos destinados a beneficiarnos ni a perjudicarnos con ninguna creación humana. El que ocurra lo primero o lo segundo depende exclusivamente de nosotros mismos. En resumen, la filosofía de la técnica llena un vacío intelectual y puede ayudar a aclarar o incluso resolver los problemas sociales y morales que suscita el progreso técnico. (Bunge, 1998)

Según este orden de ideas, para el filósofo uruguayo, la filosofía de la técnica sirve para advertir una posible limitación y es útil para señalar otros derroteros en que nos implica la ciencia.

De acuerdo con este pensar que quiere ver en la técnica la posibilidad de modificar las cosas con fines prácticos, puede llegar a solucionar problemas candentes. Cabe decir buscar el bien de la humanidad por la humanidad misma usando la técnica. También está pensando que la técnica necesita de la ética para resolver sus contradicciones inherentes a su desarrollo.

Si en el parágrafo previo nos ocupamos de discutir las consideraciones implicadas en la relación con la ciencia, la técnica y la posibilidad de sustentar una filosofía de la técnica, corresponde al presente parágrafo estudiar las nociones de absurdismo, nihilismo y rebeldía desde la perspectiva del filósofo francés Albert Camus.

1.3 Absurdismo

Absurdo

"Lo absurdo nace de la confrontación entre la apelación humana y el silencio irrazonable del mundo". (Camus, El mito de Sísifo, 2010)

"Yo traigo de lo absurdo - dice Camus - tres consecuencias que son mi revuelta, mi libertad, mi pasión. A través del solo juego de conciencia, transformo en regla de vida lo que es invitación a la muerte - y rechazo el suicidio". (Camus, El mito de Sísifo, 2010)

Definida en "Le Mythe de Sisyphe", "ensayo sobre lo absurdo" (1942), retomada en "L'Etranger" (1942) y sucesivamente en las obras de teatro "Calígula" y "Le Malentendu" (1944), la filosofía de lo absurdo se encuentra

en el corazón de la evolución del pensamiento de Camus, hasta "La Peste" (1947). "Llega el día en que el hombre constata o dice que tiene 30 años. Él afirma de esta manera su juventud. Pero, al mismo tiempo, él se sitúa en relación al tiempo. (...) Él pertenece al tiempo y en el horror que lo toma, él reconoce su peor enemigo en el tiempo. Mañana, él esperaba que sucedería mañana, cuando él hubiera podido rehusarse. Esta revuelta de la carne, es lo absurdo". (Camus, El verano, 1990)

1. 4 Nihilismo

"En lo más profundo de nuestro nihilismo - escribe Camus - he buscado las razones para superar este nihilismo. Y no por virtud en absoluto, ni por una rara elevación del alma, por fidelidad instintiva a una luz en la cual nací, y en la cual desde miles de años los hombres han aprendido a saludar a la vida hasta el sufrimiento". (Camus, El verano, 1990) (pág. 68)

Camus piensa en la salida más que en la trampa. No admite empantanarse en la discusión del absurdo. Su pensamiento se caracteriza por proponerse la crítica que supera el absurdo. Encuentra una posibilidad. Se abre al umbral. Disiente de la resignación. Advierte la denostación del suicidio. Camus se posiciona en la crítica del absurdo y escribe desde la esperanza.

Por eso, Albert Camus es un escritor esencialmente de lo humano, no del nihilismo: "Sin ir al fondo de las cosas, hay que subrayar que, así como no hay materialismo absoluto, (...) no hay tampoco nihilismo total. Del mismo modo en que se dice que todo es un sinsentido, se termina por decir que todo tiene sentido" (Camus, El verano, 1990) (pág. 67)

1.5 Rebeldía

Para continuar la investigación del diseño de políticas públicas en las siguientes páginas se propone discernir la brillante observación de Albert Camus acerca de lo que queda después del absurdo. A ese respecto, el filósofo francés sentencia en *El verano*:

"Cada hombre puede ganarle al invierno, cada hombre puede reinventar el fuego. La acción revolucionaria de inventar el fuego, con su invocación al principio, con su vuelta al alba de la historia, nos devuelve a cada comienzo, a cada re-aprendizaje, a cada tentativa de revivir". (Camus, El verano, 1990)

"(Prometeo) piensa que se pueden liberar al mismo tiempo, los cuerpos y las almas. El hombre actual cree que hay que liberar el cuerpo, también cuando el espíritu tenga que morir provisionalmente" Camus, "Prometeos en el infierno" (Camus, El verano, 1990, pág. 43)

"Aprendimos que hay una luz a nuestras espaldas, que necesitamos volver a romper lo que nos condiciona, para mirar la luz de frente, y que nuestra tarea es buscar la manera - a través de las palabras - de nombrarlas. Cada artista, sin duda, busca la verdad". (Camus, El verano, 1990) (pág. 69, 1950)

Camus reconoce en esta tan loable elección, la rebeldía y la obstinación. No solamente: también "esa admirable voluntad de no descartar ni excluir nada de lo que siempre ha reconciliado y todavía reconciliará el corazón dolido del hombre, con las primaveras del mundo" .

(pág. 46) Las palabras de Camus son así un soplo del espíritu humano, que quiere y espera. No tiene la fuerza propulsiva ni el poder de la divinidad, pero invoca las gestas humanas: "Nuestra tarea de hombres es la de encontrar las escasas fórmulas que pueden calmar la infinita angustia de las almas libres. Tenemos que remediar a lo que ha sido roto, hacer que la justicia pueda imaginarse, en un mundo tan claramente injusto, que la felicidad tenga un sentido para los pueblos envenenados por la infelicidad del siglo". (pag. 38)

"El mundo actual no puede ser ya, al parecer, sino un mundo de amos y de esclavos, pues las ideologías contemporáneas, las que modifican la faz del mundo, han aprendido de Hegel a pensar la historia en función de la didáctica de dominio y servidumbre. Si, bajo el cielo desierto, en la primera mañana del mundo, no hay más que un amo y un esclavo; si, además, entre el dios superior y los hombres no hay sino un vínculo de amo y esclavo, no puede haber en el mundo más ley que la de la fuerza. Solamente un dios o un principio superior al amo y al esclavo podían interponerse hasta entonces y hacer que la historia de los hombres no se redujera únicamente a la historia de sus victorias y sus derrotas. El esfuerzo de Hegel, y luego de los hegelianos, ha consistido, por el contrario, en destruir cada vez más toda trascendencia y toda nostalgia de la trascendencia. Proporciona, en el campo de la dialéctica del amo y del esclavo, la justificación decisiva del espíritu de dominio en el siglo XX. El vencedor tiene siempre la razón: tal es una de las lecciones que se pueden sacar del mayor sistema alemán del siglo XX."

(Camus, El hombre rebelde, 1989)

“Para asegurar el dominio del imperio sobre el mundo hay que cercenar del mundo y del hombre todo lo que escapa al Imperio, todo lo que no pertenece al reino de la cantidad: esta empresa es infinita. Debe extenderse al espacio, al tiempo y las personas, que constituyen las tres dimensiones de la historia. El Imperio es al mismo tiempo guerra, oscurantismo y tiranía, mientras afirma desesperadamente que será fraternidad, verdad y libertad.” (Camus, El hombre rebelde, 1989) 15

“Los individuos no son libres bajo el régimen totalitario, aunque se libere el hombre colectivo. Al final, cuando el Imperio libere a toda la especie, reinara la libertad sobre rebaños de esclavos (...) El milagro dialectico, la transformación de la cantidad en calidad, se aclara aquí: se elige llamar libertad a la servidumbre total. Como por, otra parte, en todos los ejemplos citados por Hegel y Marx, no hay de modo alguno transformación objetiva, sino cambio subjetivo de dominación. No hay milagro. Si la única esperanza del nihilismo es que millones de esclavos puedan constituir un día una humanidad liberada para siempre, la historia no es sino un sueño desesperado. (...) La verdadera pasión del siglo XX es la servidumbre.” (Camus, El hombre rebelde, 1989) 16

“Si el rebelde pudiera formular una filosofía, sería una filosofía de los límites, de la ignorancia calculada y del riesgo. Quien no puede saber todo no puede matar todo. El rebelde, lejos de hacer de la historia un absoluto, la recusa y la pone en duda, en nombre de la idea que tiene de su propia naturaleza. Rechaza su situación, y su situación es en gran parte histórica.

La injusticia, la fugacidad, la muerte se manifiesta en la historia. Al rechazarlas, se rechaza a la historia misma. Es cierto que el rebelde no niega la historia que le rodea y trata de afirmarse en ella. Pero se encuentra ante ella como el artista ante lo real, la rechaza sin eludirla. Ni siquiera durante un segundo hace de ella un absoluto. Si puede participar, por la fuerza de las cosas, en el crimen de la historia, no puede justificarlo, por lo tanto. No sólo no puede ser admitido el crimen racional al nivel de la rebeldía. Para hacer más clara esta evidencia, el crimen racional se ejerce, en primer lugar, sobre los rebeldes cuya insurrección pone en duda una historia en adelante divinizada." (Camus, *El hombre rebelde*, 1989)

"El embaucamiento propio del espíritu que se dice revolucionario repite y agrava al presente el embaucamiento burgués. Hace pasar bajo la promesa de una justicia absoluta la injusticia perpetua, el compromiso sin límite y la indignidad. La rebeldía no aspira sino a lo relativo y no puede prometer sino una dignidad cierta aparejada con una justicia relativa. Define un límite en el que se establece la comunidad de los hombres. Su universo es el de lo relativo. En vez de decir con Hegel y Marx que todo es necesario, repite solamente que todo es posible y que, en cierta frontera, lo posible merece también el sacrificio. Entre Dios y la historia, el yogui y el comisario, abre un camino difícil en el que se puede vivir y superar las contradicciones. Una acción revolucionaria que quisiera ser coherente con sus orígenes debería resumirse en un consentimiento activo de lo relativo. Sería fiel a la condición humana. Intransigente en sus medios, aceptaría la aproximación en cuanto a sus fines y, para que la aproximación se definiese cada vez mejor, dejaría libre curso a la palabra. Mantendría así ese ser común que justifica su insurrección. En particular conservaría al derecho la posibilidad

permanente de expresarse. Ésta define una conducta con respecto a la justicia y la libertad. En sociedad no hay justicia sin derecho natural o civil que la fundamente. No hay derecho sin expresión de ese derecho. El hecho de que el derecho se exprese sin esperar significa la probabilidad de que, tarde o temprano, la justicia que él fundamenta venga al mundo. Para conquistar al ser hay que partir del poco ser que descubrimos en nosotros, y no negarlo de antemano. Hacer que calle el derecho hasta que se establezca la justicia es hacerlo callar para siempre, pues si la justicia reina para siempre ya no habrá lugar para que se hable. Por lo tanto, se confía nuevamente la justicia a los únicos que tienen la palabra, a los poderosos. Desde hace siglos la justicia y el ser, distribuidos por los poderosos, se viene llamando arbitrariedad. (...) La revolución del siglo XX ha separado arbitrariamente, con fines desmesurados de conquista, dos nociones inseparables. La libertad absoluta encarna la justicia. La justicia absoluta niega la libertad. Para ser fecundas, las dos nociones deben encontrar su límite la una en la otra. La libertad, precisamente, no puede imaginarse sin la facultad de decir claramente qué es lo justo y lo injusto, de reclamar el ser entero en nombre de una parcela del ser que se niega a morir." (Camus, *El hombre rebelde*, 1989)

"El análisis de la rebeldía me ha conducido solamente a descubrir en el rebelde mismo la afirmación de un límite y en el interior del movimiento de rebeldía, un paso más allá del cual la rebeldía se niega a sí misma. Este análisis, y es aún esto lo que es menester discutir, concluye que la rebeldía, lejos de ser una negación sin límites, se define justamente mediante la afirmación de ese límite. Si la rebeldía implica afirmar la existencia y la dignidad de otros hombres al mismo tiempo que la propia, una rebeldía que gana en furor lo que pierde en lucidez termina por volverse contra esta

solidaridad descubierta. Toda empresa humana encuentra así un límite más allá del cual se convierte en su contraria, como el hastío sigue al placer prolongado. Decir entonces que es preciso sostenerse sobre ese límite significa decir en realidad que es preciso mantenerse sobre la frontera más extrema de la lucha en la que el desgarramiento no se separa de la lucidez; más acá y más allá de ese límite, no hay lucha sino complacencia y, en cierta manera, pasividad. Debemos subrayar todavía que si bien no hay que franquear ese límite, el rebelde no puede tampoco, sin negarse, retroceder hacia la indiferencia o la transacción. Este esfuerzo, mantenido sin cesar, no se parece, en mi opinión, a la comodidad ni, para decirlo todo, a una sabiduría. El dominio de que he hablado va acompañado de temblor: supone un esfuerzo de todo el ser. Aquello a lo cual se opone, al contrario, es en primer lugar a la servidumbre, último recurso del nihilismo contemporáneo. Para un espíritu en lucha con la realidad, la única regla es entonces mantenerse en el punto en que los contrarios se enfrentan, a fin de no eludir nada y de reconocer el camino que lleva más lejos. La medida no es pues la impertinente solución de los contrarios. No es nada más que la afirmación de la contradicción, y la decisión firme de mantenerse ahí para sobrevivir ahí. Lo que llamo la desmesura es ese movimiento del alma que pasa ciegamente la frontera en que los contrarios se equilibran para instalarse por fin en una embriaguez de consentimiento, cuyos cobardes y crueles ejemplos abundan ante nuestra mirada.” (Camus, El hombre rebelde, 1989)

“El cristianismo histórico sólo ha respondido a esta protesta contra el mal con el anuncio del reino, y luego de la vida eterna, que exige la fe. Pero el sufrimiento gasta la esperanza y la fe y se queda solitario y sin

explicación. Las multitudes de trabajadores, cansados de morir y sufrir, son multitudes sin dios. Nuestro puesto está, entonces, a su lado, lejos de los doctores antiguos o nuevos. El cristianismo histórico deja para más allá de la historia la curación del mal y del crimen que, no obstante, se sufren en la historia. El materialismo contemporáneo cree también que responde a todas las preguntas. Pero, como servidor de la historia, aumenta el dominio del asesinato histórico y lo deja al mismo tiempo sin justificación, como no sea en el porvenir que exige asimismo fe. En ambos casos hay que esperar y durante este tiempo el inocente no cesa de morir. Desde hace veinte siglos no ha disminuido en el mundo la suma total del mal. Ninguna parusía, ni divina ni revolucionaria, se ha cumplido. Todo sufrimiento implica una injusticia, hasta el más meritorio en opinión de los hombres. Sigue gritando el largo silencio de Prometeo ante las fuerzas que le abruman. Pero Prometeo ha visto entre tanto a los hombres volverse también contra él y escarnecerle. Cogido entre el mal humano y el destino, el terror y la arbitrariedad, sólo le queda su fuerza de rebeldía para salvar de la muerte a lo que puede serlo todavía, sin ceder al orgullo del blasfemo.” (Camus, *El hombre rebelde*, 1989)

“En efecto, la rebeldía, sin pretender resolverlo todo, puede ya, por lo menos, hacer frente. Desde este instante fluye el mediodía sobre el movimiento mismo de la historia. Los hombres, abandonados a las sombras, se han separado del punto fijo y brillante. Olvidan el presente por el porvenir, la presa de los seres por el humo del poder, la miseria de los arrabales por una ciudad radiante, la justicia cotidiana por una vana tierra prometida. Desesperan de la libertad de las personas y sueñan con una extraña libertad de la especie; rechazan la muerte solitaria y llaman

inmortalidad a una prodigiosa agonía colectiva. No creen ya en lo que es, en el mundo y el hombre viviente; el secreto es que no se ama ya la vida. Los ciegos han creído puerilmente que amar un solo día de la vida equivalía a justificar los siglos de opresión. Por eso han querido borrar la alegría del cuadro del mundo y aplazarla para más tarde. La impaciencia ante los límites, la negación de su ser doble, la desesperación de ser hombre los ha lanzado al fin a una desmesura inhumana. Habiendo negado la justa magnitud de la vida han tenido que apostar a favor de su propia excelencia. En defecto de algo mejor, se han divinizado a sí mismos y su desdicha ha comenzado. Esos dioses tienen los ojos reventados. Kaliayev y sus hermanos del mundo entero rechazan, por el contrario, la divinidad, porque rechazan el poder ilimitado de dar la muerte. Elijen, y con ello nos dan un ejemplo, la única regla original hoy en día: hay que aprender a vivir y morir y para ser hombre hay que negarse a ser Dios. En el mediodía del pensamiento, el rebelde rechaza, por lo tanto, para compartir las luchas y el destino comunes. Elegimos Ítaca, la tierra fiel, el pensamiento audaz y frugal, la acción lúcida, lúdica, la generosidad del hombre que sabe. En la luz, el mundo sigue siendo nuestro primer y nuestro último amor. Nuestros hermanos respiran bajo el mismo cielo que nosotros; la justicia vive. Entonces nace la extraña alegría que ayuda a vivir y a morir y que en adelante nos negaremos a dejar para más tarde. (...) Cada uno dice al otro que no es Dios, y aquí termina el romanticismo. En esta hora en que cada uno de nosotros debe tender el arco para volver a hacer sus pruebas y conquistar, en y en contra de la historia, lo que ya posee, la magra cosecha de sus campos, el breve amor de esta tierra; en la hora que nace por fin un hombre hay que dejar la época y sus furores adolescentes. El arco se quiebra, la madera crujе. En el máximo de la tensión más alta va a surgir el

impulso de una flecha recta, del trazo más duro y más libre.” (Camus, El hombre rebelde, 1989)

“Si el tiempo de la historia no está hecho con el tiempo de la cosecha, la historia no es, en efecto, sino una sombra fugaz. Quien se entregue a esta historia no se entrega a nada y, a su vez, no es nada. Pero quien se entrega al tiempo de su vida, a la casa que defiende, a la dignidad de los vivos, se entrega a la tierra, y recibe de ella la cosecha que siembra y alimenta de nuevo. Finalmente, hacen que avance la historia quienes saben rebelarse también contra ella en el momento deseado. Esto supone una tensión interminable y la serenidad crispada de que habla el mismo poeta. Pero la verdadera vida está presente en el centro de este desgarramiento. Es este desgarramiento mismo, el espíritu que se cierne sobre volcanes de luz, la locura de la equidad, la intransigencia extenuante de la medida. Lo que resuena para nosotros en los confines de esa larga aventura rebelde no son fórmulas de optimismo, que no tenemos sino que fabricar en lo más extremado de nuestra desdicha, sino palabras de coraje y de inteligencia que, cerca del mar, son también virtud. Ninguna sabiduría puede pretender dar más actualmente. La rebeldía choca incansablemente contra el mal a partir del cual solo le queda tomar un nuevo impulso” 24

Jung afirmará para definir la rebeldía:

“Denominamos rebelde a quien, a través del largo proceso histórico, se ha convertido en apátrida y aislado, viéndose finalmente expuesto al aniquilamiento. Éste podría ser el destino de muchos, incluso el de todos; sólo que es preciso agregar también otra determinación, la cual se funda en que el rebelde está dispuesto a ofrecer resistencia y en que se propone

dirigir una lucha, acaso sin perspectivas. De suerte que es rebelde aquel que posee una relación primaria con la libertad." (Jünger, 1963)

Tal como puede advertirse, existe un complejo semántico que involucra a la ciencia, la técnica, el nihilismo y la crítica. Coinciden para actuar sumariamente. Hacen interjección para coexistir de mejor manera que se impliquen una ala otra y se determinen entre todas.

De la investigación que hasta aquí hemos esbozado en la forma más clara posible, podemos deducir la importancia de la interacción entre la ciencia, la técnica, el nihilismo y la crítica en el contexto del diseño de políticas públicas en la modernidad. Asimismo, puede observarse que en el centro del complejo semántico ciencia, tecnología, energía y nihilismo se encuentra la oportunidad de diseñar políticas públicas con carácter inclusivo. Estas políticas públicas inclusivas estimulan un engranaje más dinámico del complejo semántico al que nos referimos las páginas precedentes.

El horizonte de análisis se abre ahora a la consideración de observaciones en torno a la diversificación de fuentes primarias de energía insertas en el diseño de políticas públicas inclusivas en materia de sustentabilidad energética.

Por último, señalemos que el diseño de políticas públicas inclusivas en materia de sustentabilidad energética debe someterse a la deriva de la crítica pues depende de ésta su mejor formulación, de cuyo desentrañamiento nos ocuparemos en el capítulo subsiguiente.

Capítulo II Diversificación de fuentes primarias de energía

La razón principal para el gran cambio en la generación de energía, probablemente no sea debido a un acuerdo sobre el clima, ni las futuras políticas nacionales o las posibles turbulencias en los precios del carbón. El cambio, en realidad se reducirá a la palabra más poderosa “money” y su intención de multiplicarlo de una forma contundente en base a unos beneficios económicos que el combustible fósil no será capaz de generar. (OVACEN, 2018)

Para continuar con la investigación que nos ocupa, en el presente capítulo nos ocupamos de caracterizar el proceso de diversificación de fuentes primarias de energía.

A ese respecto, el vaticinio de Iván Illich, pronunciado en 1974, resultaría más que irónico. Dice el pensador austriaco:

Mientras más rico el país, más de buen tono es mostrarse preocupado por la llamada “crisis de energía”. El tema saltó a la primera plana en Le Monde y en el New York Times, justo después, inmediatamente después, de que Kissinger anunciara la suspensión de bombardeos en Vietnam. Es el nuevo problema-chispa para los grandes programas de televisión, está en la agenda del jet-set científico internacional, es el meollo en la reorganización de las relaciones comerciales entre rusos y americanos. Ya en 1970, este mismo tema llegó a tener preeminencia en las revistas de las élites científicas; en parte porque cómodamente amalgama varias ramas “distinguidas” de la investigación reciente, ampliamente popularizadas durante la década de los sesenta: el estudio psicosociológico de los

conflictos, de la ecología y al de la contaminación ambiental, el de las mutaciones previsibles en la tecnología futurista. (Illich, 1974, pág. 9)

El lector atento puede advertir que la interpretación de Illich sobre el fenómeno, además de irónica, está cargada de un sentido crítico que emana de sus acertadas observaciones.

Ahora, en 1973, vemos los primeros signos de que la importación de la “crisis energética” empieza a tener éxito en América latina. Se multiplica la reproducción de traducciones sobre el tema. En la prensa periódica destinada a las clases escolarizadas, en las vitrinas de librerías exhiben títulos al respecto; los programas de televisión, promovidos por las fundaciones extranjeras, conectan el tema a la necesidad de limitar la población, de aumentar los niveles tecnológicos para usar la energía escasa en forma más económica y de llegar a acuerdos internacionales de naturaleza no política. Me parece de suma importancia fijar nuestra atención en la realidad subyacente a esta “crisis” y encontrar una manera que habilite a las masas populares para participar en el análisis, sin que por ello baje el nivel lógico y técnico de la discusión. (Illich, 1974, pág. 9)

Hay que decir primero que las fuentes primarias de energía se consideran aquellas que provienen de la extracción directa de los yacimientos sin ser sometida a ningún tipo de transformación. En tal caso, la energía primaria es la que se obtiene directamente de la naturaleza (es el caso del agua saliendo de una presa, la del carbón de una mina, la proveniente del petróleo, la extraída en forma de gas natural, el resultante del uranio de la leña, etc.)

Entonces, la diversificación de fuentes de energía primarias responde a la necesidad de alentar la investigación y uso en porcentajes con clara tendencia a la alza. (Rodríguez-Padilla, 2012) El desarrollo de la diversificación de fuentes

primarias de energía plantea un problema importante que consiste en el uso conveniente de todos los esfuerzos. Por lo que, en definitiva, el desarrollo sostenible es aquel que trata de garantizar tres objetivos principales de manera simultánea: el crecimiento económico, el progreso social y el uso racional de los recursos. Atender sólo uno de ellos implicará un diseño de política pública limitada y en franca miopía estratégica. La política pública en materia energética debe, ante todo, circunscribirse a hacer hincapié en el aspecto estratégico que ampare el despliegue del desarrollo económico, el progreso social y el uso racional de recursos. (Calva, 2012)

En este orden de ideas, resulta imprescindible suscribir un plan estratégico más ambicioso de desarrollo en materia de diversificación en materia energética.

Estrechamente vinculado con esta idea de la diversificación de fuentes primarias lo constituye el desarrollo sostenible, según el cual debe garantizarse el uso responsable de los recursos energéticos de acuerdo con una política de beneficio social lo mismo que alto impacto económico.¹⁵

2. 1 Diversificación de fuentes primarias de energía

El tema de la diversificación de fuentes primarias de energía aparece recientemente en el ámbito de la administración pública de nuestro país. Es en la década de los 70s que inicia la preocupación por la diversificación de las fuentes

¹⁵El concepto de desarrollo sostenible fue acuñado por el *Informe Brundtland*, en 1987, “el desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer sus propias necesidades”. (Instituto de Desarrollo de Alternativas Energéticas, 2004)

primerías de energía, sobre todo debido a la crisis en la producción de petróleo en el mundo.¹⁶

Desde esa década, el panorama en México no podía ser más alentador puesto que se han ido tomado medidas a nivel estratégico con miras a atender la creciente demanda de energía eléctrica, especialmente enfocada en su obtención sustentable.¹⁷

Hasta el año 1973, se había dado prioridad al aprovechamiento de la energía proveniente de fuentes primarias, pero al cambiar la productividad de estas fuentes primarias ha debido ajustarse la prioridad de tal suerte que en años recientes se ha reforzado el aprovechamiento de la energía sustentable.¹⁸

¹⁶ “En el ámbito internacional la preocupación por diversificar las fuentes de generación de energía surgió por la crisis petrolera de 1973 que motivó incertidumbre por la escasez y agudizó la vulnerabilidad de algunos países que dependían principalmente de los recursos petroleros del exterior. En el caso de México, las políticas de diversificación energética no habían ocupado un lugar prioritario en la planeación nacional, ya que durante la década de los años setenta el país tenía un panorama energético satisfactorio, debido a los descubrimientos importantes de hidrocarburos.” (Grupo Funcional Desarrollo Económico, 2014)

¹⁷ “En la planeación nacional de 2000-2006, se estableció por primera vez la estrategia de diversificación de fuentes de energía en donde se fijó el objetivo de “incrementar la utilización de fuentes renovables 1/ de energía y promover el uso eficiente y ahorro de energía”. En el Programa Sectorial de Energía (PROSENER) 2000-2006, el diagnóstico en materia de electricidad giraba en torno al crecimiento del consumo, toda vez que se estimaba que el consumo mundial de energía eléctrica crecería a una tasa media anual de 2.7% para los siguientes 20 años, mientras que para México se estimaba que la demanda de energía eléctrica crecería en 4.2%, por ser país en vías de desarrollo. Para atender dicha situación, se estableció el objetivo de incrementar la utilización de fuentes renovables de energía. En el 2000, el Sistema Eléctrico Nacional (SEN) contaba con una capacidad instalada de generación de 36,725.5 MW para el servicio público, el 67.8% (24,909.4 MW) operó con combustibles fósiles y el 32.2% (11,816.1 MW) con fuentes renovables de energía. Con dicha capacidad se generaron 189,995.0 GWh para atender la demanda de electricidad, alcanzando una cobertura del 94.7% de la población nacional.” (Grupo Funcional Desarrollo Económico, 2014)

¹⁸ “En lo que corresponde a las fuentes de energía para la generación de electricidad, como consecuencia de la apertura a la participación privada de 2001 a 2006, se propició que la generación de energía eléctrica dependiera en mayor medida de combustibles fósiles, al pasar de 26,098.0 MW en 2001 a 35,875.8 MW en 2006, ya que el sector privado, bajo la figura de Productores Independientes de Energía (PIE), invirtió en plantas de generación de ciclo combinado, las cuales utilizan gas natural como insumo, reduciendo la participación de otras fuentes de energía. En el Plan Nacional de Desarrollo (PND) 2007-2012, se señaló que el 64.0% de la electricidad generada se basó en la utilización de hidrocarburos como fuente primaria; el costo de los energéticos, principalmente el de los hidrocarburos, se incrementó, lo cual ejerció presiones sobre el costo de producción de la electricidad; la expansión de centrales generadoras se basó

Ilich lo formulaba en 1974, en los siguientes términos:

Los métodos que hoy se usan para producir energía, en su creciente mayoría agotan los recursos y contaminan el ambiente. Al ritmo actual de su utilización, el carbón, el petróleo, el gas natural y el uranio serán consumidos dentro del horizonte temporal de tres generaciones, y en el entretiempo habrán cambiado tanto al ser humano como su atmósfera de forma definitiva. (Ilich, 1974, pág. 11)

Los esfuerzos de los últimos decenios se han orientado a producir más petróleo, a refinarlo mejor y a controlar su distribución. El énfasis ahora se va trasladando hacia la investigación para encontrar fuentes de energía abundante y limpia y motores comparables en potencia a los presentes, que sean más rentables y menos venenosos. Se olvida que automóviles que no envenenen el ambiente, ni su manufactura ni su marcha, costarían un múltiplo de los que ahora tenemos. La promoción de la técnica limpia casi siempre constituye la promoción de un medio de lujo para producir bienes de primera necesidad. (Ilich, 1974, pág. 11)

De tal suerte que el diseño de políticas públicas en torno a la diversificación de fuentes primarias de energía muestra un vertiginoso desarrollo con miras a establecer una política estratégica a la altura de los tiempos revueltos de las últimas décadas.

principalmente en plantas de ciclo combinado, situación que motivó mayores importaciones de gas natural. En el PROSENER 2007-2012, se estableció que la seguridad energética era un objetivo central, debido a que el consumo de energéticos depende, principalmente, del petróleo y del gas natural. Por ello, y con el objetivo de reducir los riesgos inherentes al alto consumo de combustibles fósiles, el Gobierno Federal consideró conveniente que la matriz energética incluyera una mayor participación de fuentes renovables.” (Grupo Funcional Desarrollo Económico, 2014)

2. 2 Políticas públicas

El diseño de políticas públicas en el ámbito de la diversificación de las fuentes primarias de energía pasa por el tamiz de la política a largo plazo, no sólo para responder a necesidades inmediatas. En ese sentido, resulta indispensable considerar que la discusión de las políticas públicas por parte de funcionarios en turno y la ciudadanía proveerá la ocasión de considerar perspectivas tanto irrenunciables como complementarias.

En México, las políticas públicas han priorizado su funcionamiento al servicio del gobierno en turno, olvidando aquellos principios de no comprometer los recursos futuros en el consumo de las generaciones actuales. (Rousseau, Renovación institucional en el sector de los hidrocarburos, 2007, págs. 30-50)

Desde la perspectiva de Toe, el panorama no deja de ser tibio por parte de las autoridades mexicanas, quienes priorizan medidas inmediatistas. Las medidas inmediatistas se ocupan sólo de la necesidad impostergable, pero dejando de lado aquellas medidas de largo alcance y corte estratégico. Se caracterizan por abjurar del análisis prospectivo y por ceñirse a agendas sexenales de lo más limitadas... No obstante, resulta exigible medidas radicales e inclusivas:

En los próximos años, la especie humana se verá cada vez más amenazada por toda una gama de problemáticas, inesperadas, incomprensibles, frente a las cuales las respuestas más efectivas provendrán de las ciudadanías, no de las élites o de los poderes políticos o económicos. Para ello, será necesario que las sociedades civiles compartan una mínima plataforma ideológica que les permita visualizar una modernidad alternativa. (Toe, 2012, pág. 10)

Investigadores especializados han insistido en lo delicado de diseño de políticas públicas en materia de alternativas en materia energética. En tal contexto, en el diagnóstico de 2012, elaborado por Issabelle Rousseau se insistirá en aclarar el panorama. Dice esta analista:

Sin desestimar los efectos nocivos de una política petrolera que –desde años atrás- había privilegiado la parte extractiva (en aras de la renta) en detrimento de la parte exploratoria y del segmento industrial, y no tenía visos de política transexenal, se pensaba que gran parte de estos rezagos eran el fruto de un marco institucional y organizacional inadecuados que propiciaban un entorno muy poco productivo y dinámico. En efecto el funcionamiento incorrecto de la empresa tenía varias causas, la principal era su papel de aparato al servicio del gobierno en turno.” (Rousseau, La renovación institucionaln en el sector de los hidriocarburos. Un balance de la Reforma petrolera de 2008, 2012, pág. 312)

De hecho, PEMEX tenía muchas ataduras que le impedían funcionar con eficacia, generar valor y competir de manera ventajosa. Por un lado, el régimen fiscal de la paraestatal seguía siendo punitivo, a pesar de la reforma de 2005 que había introducido cambios homoemáticos sin liberar a PEMEX de la tutela de Hacienda. Por otro lado, una serie de erogaciones indebidas debilitaban las finanzas de la paraestatal. La política de subsidios (gas LP, gasolina, diésel, etc.) no había logrado su cometido social (ser una verdadera prestación para las capas más marginadas de la sociedad) y tenía un costo muy alto para PEMEX. Los pasivos laborales pesaban de manera anormal y el contrato colectivo no favorecía cierta flexibilidad laboral. Finalmente, PEMEX era un aparato altamente burocratizado que propiciaba una cultura de trámites interminables, así como una inercia terrible en la

gestión diaria. Como tal carecía autonomía presupuestal (tiempos inadecuados para ejercer el presupuesto), de un marco legal improcedente para la industria petrolera (leyes de obras públicas y servicios conexos, arrendamiento, etc.) y de una regulación apropiada (sobre regulación coexiste con vacíos regulatorios), que en su conjunto contraviene a la transparencia en el flujo de información y a una verdadera rendición de cuentas. Además, existía una gran confusión en los roles y funciones de los diferentes agentes (propietario, regulador, operador) (Rousseau, La renovación institucional en el sector de los hidrocarburos. Un balance de la Reforma petrolera de 2008, 2012, pág. 312)

¿Cómo es posible atender la solución de tales limitaciones por parte de la política pública?

El diseño de políticas públicas enfrenta la necesidad de dar respuesta a determinado problema social, además de lo cual se requiere de atenderlo de acuerdo con principios de responsabilidad, justicia y pertinencia. (Rodríguez-Padilla, 2012, pág. 342 y ss.)

Desde la investigación que atendemos, nos parece irrenunciable considerar el buen uso de los recursos energéticos, esto es, el uso responsable. Ello supone analizar los fines de la energía sustentable. Semejante estudio debe preguntarse por la técnica, pero, ante todo, por la humanidad que usa a esa técnica.

En primera instancia, el estudio de la ecología y la energía sustentable sólo constituye un palimpsesto que reniega de la enésima forma que asume. El término palimpsesto se refiere a la superposición de una escritura sobre otra la cual previamente había sido tachada, descalificada, desvalorada. En tal disyuntiva se encuentran las tentativas estratégicas de largo aliento y políticamente irrenunciables que intentan resarcir la política pública de bajo impacto. Entonces,

el palimpsesto implica que la presencia de superficies que se superponen una de las cuales ocupa, desdibuja, obnubila a la anterior. Pero de esta perspectiva topológica resalta en cierta sobre-escritura que produce una superficie más densa y cuya explicación es susceptible de una y más interpretaciones. De esta forma, sus elementos constitutivos se entrelazan, para luego bifurcarse en derivas inexploradas en cuanto a sus implicaciones.

La ética por sí misma no atiende cabalmente semejantes discusiones. Pero falta la contundencia de su brazo sobre el horizonte. En este contexto, la ética necesita ser ética global y tampoco basta. Así que más que analizar la política pública en materia energética ello implica que desplegar las observaciones en torno no sólo ni exclusivamente a partir de la ética sino desde las humanidades mismas. De tal forma que la ecosofía se plantea la perspectiva más amplia y abarcadora que reclama el tema.

Por su parte, Luis F. Aguilar (2010, 31) lo frasea en forma clara: "la política pública se entiende (...) como un plan específico de acción, un plan limitado, orientado hacia el logro de objetivos relacionados con la solución de problemas específicos y con la mejora de situaciones de vida social, cada una de las cuales es diferente y posee su propia circunstancia".

Las políticas públicas en sí mismas no permiten ni garantizan la solución de un problema en la sociedad porque están sujetas a la elección de alguna de las opciones evaluadas desde una perspectiva económica o gestora, obviando tomar en cuenta la razón ética.¹⁹ Poder y espacio público aparecen así como los dos extremos de llegada de un péndulo que se mueve en términos éticos.

¹⁹ La política pública vista en perspectiva económica es algo en lo que ha insistido Pamplona, quien afirma que: "El desarrollo sostenible implica una perspectiva de varias generaciones o de siglos. Es de una

Entendidas como decisiones tomadas desde una posición de poder, que buscan el mayor provecho posible para el espacio público a partir de una selección deliberada de temas y alternativas de acción, las políticas públicas están siempre e inevitablemente vinculadas a una posición ética. Esta posición puede ser explícita o no; puede estar inscrita en el modelo de análisis elegido, en el tipo de racionalidad atribuida a los actores implicados en ella o trasladarse al estudio de las restricciones que enfrentará el curso de acción propuesto, pero en todo caso será inevitable. (Merino, 2008)

De acuerdo con este orden de ideas, no sólo ni exclusivamente está en juego la política pública misma, sino el posible efecto desviado, o atenuado en relación con el problema que pretende atender. Lo que definitivamente está en juego es la justicia mediante esas políticas públicas. Las políticas públicas pueden y deben permanecer vinculadas con la ética para evitar el fracaso y ulteriormente, la injusticia.

No obstante, el horizonte parece regirse por una ciega cadencia que enfatiza en el seguimiento de políticas inmediatistas. Únicamente se atiende a extender el funcionamiento de una política pública determinada por los planes sexenales.

De tal suerte que el poder ha de ser ético o no ser.

Sería maravilloso que se aprovechasen las grandes cantidades de reservas de la nación (algo más de 160 mil millones de USDlls, que para lo único que sirven es para contribuir a la estabilidad del dólar como bien el indica el Dr. Jalife Rahme) en la promoción de “hipotecas verdes” que permitiesen a

meridiana claridad que un desarrollo en el que la población y el uso per cápita de los recursos finitos del planeta crecen de manera importante, no puede proseguir indefinidamente. Incluso si la población y el nivel de la actividad económica se mantuvieran estacionarios, la acumulación de contaminante crecería con suma rapidez, debido al aumento de la entropía más allá de la capacidad de auto reparación (*sic*) de la naturaleza.” (Pamplona, 2000)

todos los mexicanos adquirir paneles fotovoltaicos y calentadores solares de agua para sus viviendas, en la promoción de metrobuses y trenes, en la construcción de ciclovías, todo lo cual contribuiría a reducir la huella de carbono de los mexicanos. Cantidad tan grande de dinero también nos permitiría explorar el eje neovolcánico en búsqueda de nuevos sitios para aprovechar la energía geotérmica así como en el fomento de la investigación de otras fuentes de energía renovable (como la eólica marina en las costas de Baja California). (Tamayo L. , Ecosofía. Una Reforma Energética entreguista y miope, 2013)

En este sentido, la palabra latina *scientia* -de *sciere*, saber, conocer- significa, a fin de cuentas, toda suerte de conocimiento, en la presente investigación nos enfocamos en la cuestión de la técnica en su estrecho vínculo con el entorno, con la naturaleza, con el otro.

Las anteriores consideraciones nos llevan a una vuelta de tuerca respecto de la vinculación de la técnica con la política pública.

La dominación de la naturaleza resulta en la premisa mediante la cual se despliega cualquier formulación técnica y científica. Dice Marcuse:

Lo que quiero demostrar es que la ciencia, en virtud de su propio método y sus conceptos, ha proyectado y fomentado un universo en el que la dominación de la naturaleza queda vinculada con la dominación de los hombres, lazo que amenaza con extenderse como un destino fatal sobre ese universo en su totalidad. La naturaleza, comprendida y domenada por la ciencia, vuelve a aparecer de nuevo en el aparato de producción y de destrucción, y los somete a la vez a los amos del aparato. Así, la jerarquía racional se fusiona con lo social. Y en esta situación, un cambio en la dirección del progreso, con capacidad para torcer ese fatal destino, tendría

que influir también en la estructura de la ciencia misma, en el proyecto de la ciencia. Sin perder su carácter racional, sus hipótesis se desarrollarían en un contexto experiencial esencialmente distinto (en el de un mundo pacificado); a consecuencia de lo cual, la ciencia llegaría a unos conceptos sobre la naturaleza esencialmente distintos y constataría hechos esencialmente distintos. Marcuse, *El hombre unidimensional*, pp. 171 y ss.

Por su parte, Habermas apunta que el acercamiento del hombre y la naturaleza deben darse de igual a igual. Ello está asumiendo que el hombre no es superior, ni debe gobernar sobre ella. Supone, asimismo, que esta igualdad crea las condiciones de una comunicación que además de fluir más allá de la relación de trabajo, instaura la posibilidad de salvación de ambos.

En lugar de tratar a la naturaleza como objeto de una disposición posible, se la podría considerar como interlocutor de una posible interacción. En vez de a la naturaleza explotada cabe buscar a la naturaleza fraternal. A nivel de una intersubjetividad todavía imperfecta podemos suponer subjetividad a los animales, a las plantas e incluso a las piedras, y comunicar con la naturaleza, en lugar de limitarnos a trabajarla cortando la comunicación. Y un particular atractivo, para decir la menos que puede decirse, es el que conserva la idea de la subjetividad de la naturaleza, todavía encadenada, no podrá ser liberada hasta que la comunicación de los hombres entre sí no se vea libre de dominio. Sólo cuando los hombres comunicaran sin coacciones y cada uno pudiera reconocerse en el otro, podría la especie humana reconocer a la naturaleza como un sujeto y no sólo, como quería el idealismo alemán, reconocerla como el otro de sí, sino reconocerse en ella como en otro sujeto. (Habermas, 1996, págs. 62-63)

Para Habermas, resulta indisoluble hablar de hombre, ciencia, técnica e ideología. Para poder hacer algo al respecto, es indispensable asumir que la naturaleza tiene la condición de sujeto. De tal forma que en la igualdad no se permitirá el abuso, la explotación.

En ese sentido, Marcuse piensa que lo social es irrenunciable si se quiere comprender cabalmente la relación de la técnica con la naturaleza y el hombre.

El *a priori* tecnológico es un *a priori* político en la medida en que la transformación de la naturaleza tiene como consecuencia la del hombre y en que “las creaciones del hombre” surgen de una totalidad social y vuelven a ella. Y sin embargo, cabe insistir en que la maquinaria del universo tecnológico es “como tal” indiferente frente a los fines políticos -puede servir de acelerador o freno a una sociedad. Una calculadora electrónica puede servir lo mismo a un régimen socialista que a un régimen capitalista; un ciclotrón puede ser un buen instrumento, lo mismo para una guerra que para un partido pacifista... Pero si la técnica se convierte en la forma global de producción material, define entonces a toda una cultura; y proyecta una totalidad histórica- un mundo. Marcuse, *El hombre unidimensional*, pp. 173 y ss.

Las implicaciones políticas de la técnica sobrepasan la mera discusión de la ética de la técnica.

De acuerdo con Gadamer:

Por acción comunicativa entiendo una interacción simbólica mediada. Se orienta de acuerdo con normas y subjetividades vigentes que definen expectativas recíprocas de comportamiento y que tienen que ser entendidas y reconocidas, por lo menos por dos sujetos agentes. Las normas sociales vienen urgidas por sanciones. Su sentido se objetiva en la comunicación

lingüística cotidiana. Mientras que la validez de las reglas técnicas y de las estrategias depende de la validez de enunciados empíricamente verdaderos o analíticamente correctos, la validez de las normas sociales sólo se funda en la intersubjetividad del acuerdo sobre intenciones y sólo se viene asegurada por el reconocimiento general de obligaciones. (Habermas, 1996, págs. 68-69)

Las legitimaciones resquebrajadas son sustituidas por otras nuevas, que por otra parte, nacen de la crítica a la dogmática de las interpretaciones tradicionales del mundo y pretenden por tanto tener un carácter científico, y que, por otra, mantienen funciones legitimadoras, poniendo así a las relaciones de poder existentes a resguardo tanto del análisis como de la conciencia política. Sólo así surgen las ideologías en sentido estricto: sustituyen a las legitimaciones tradicionales del dominio al presentarse con la pretensión de ciencia moderna y justificarse a partir de la crítica a las ideologías. Las ideologías son coetáneas de la crítica a las ideologías. En ese sentido, o puede haber ideologías “preburguesas”. (Habermas, 1996, pág. 79)

Este programa vincula el momento de la ideología burguesa del rendimiento individual (no sin que la atribución de status según el rendimiento individual queda desplazada del mercado al sistema escolar) con la garantía de un mínimo de bienestar, de la estabilidad en el puesto de trabajo y de la estabilidad de los ingresos. Este programa sustitutorio obliga al sistema de dominio a mantener condiciones de estabilidad de un sistema global que garantiza la seguridad social y las oportunidades de promoción

personal y a prevenir los riesgos del crecimiento. Esto exige un espacio de manipulación para las intervenciones del Estado que al precio precisamente del recorte de las instituciones del derecho privado aseguran, sin embargo, la forma privada de la revalorización del capital y vinculan a esta forma de asentamiento de la masa de la población. (Habermas, 1996, pág. 84)

Gadamer va a insistir en que la ideología burguesa reclama una nueva justificación de su programa capitalista de producción.

Con la investigación industrial a gran escala, la ciencia, la técnica y la revalorización del capital confluyen en un único sistema. Mientras tanto esa investigación industrial ha quedado asociada además con la investigación nacida de los encargos del estado, que fomentan ante todo el progreso técnico y científico en el ámbito de la producción de armamentos; y de ahí fluyen informaciones a los ámbitos de la producción civil e de bienes. De este modo la ciencia y la técnica se convierten en la primera fuerza productiva, y con ello, caen las condiciones de aplicación de la teoría del valor del trabajo de Marx. Pues ya no tiene sentido computar las aportaciones al capital debidas a las investigaciones en investigación y desarrollo, sobre la base del valor de la fuerza de trabajo no cualificada (simple) si, como es el caso, el progreso técnico y científico se ha convertido en una fuente independiente de plusvalía frente a la fuente de plusvalía que es la única que Marx toma en consideración: la fuerza de trabajo de los productores inmediatos tiene cada vez menos importancia. (Habermas, 1996, pág. 87)

La interpretación de las realizaciones en las que el sistema encuentra su justificación no puede, por principio, ser política. Se refiere inmediatamente a oportunidades de ingresos monetarios que se mantienen neutrales en lo

que atañe a la utilización de los mismos, y de tiempo libre, y, medianamente, a la justificación tecnocrática de la exclusión de las cuestiones prácticas. De ahí que la nueva ideología se distinga de las antiguas en que a los criterios de justificación los disocia de las organización de la convivencia, esto es, de la regulación normativa de las interacciones, y en ese sentido los despolitiza; y en lugar de eso los vincula a las funciones del sistema de acción racional con respecto a fines que se supone en cada caso. (Habermas, 1996, pág. 98)

¿Cuánto costarán los productos básicos cuando tengamos que pagar las gasolinas sin el subsidio debido a su insostenibilidad, cuando nos las vendan las empresas, seguramente transnacionales que se quedarán con los contratos de PEMEX?, ¿Cuánto costarán cuando a los costos de los vegetales y las frutas se deba sumar el costo real de las gasolinas? ¿Qué mejor estímulo podría tener la producción orgánica y local de alimentos que la competencia en igualdad de condiciones (sin subsidios)? ¿Qué es mejor: aparentar que nuestros recursos no renovables son infinitos o aceptar su declive e implementar un proceso de recambio de ellos hacia las energías renovables, el ahorro energético y la producción local? ¿No sería mejor conservar lo más posible recursos petroleros que en pocos años devendrán escasos para que nuestros hijos y nietos puedan aprovechar las crecientes ganancias que reditúen? (Tamayo L. , Ecosofía. Una Reforma Energética entreguista y miope, 2013)

Una verdadera reforma energética tendría, desde mi lectura, que considerar el impostergable tema del fin de la era del petróleo barato pues, si eso queda suficientemente claro, podríamos darnos cuenta de que si ampliamos ahora la generación de energía eléctrica mediante las energías renovables

estaremos ahorrando y por ende regalando un maravilloso recurso (el petróleo barato) a las generaciones futuras. Cada barril de petróleo que no extraigamos ahora podrá venderse 10 o 100 veces más caro cuando el fin de la era del petróleo barato se haya establecido. (Tamayo L. , Ecosofía. Una Reforma Energética entreguista y miope, 2013)

2. 3 Política inclusiva

No obstante que actualmente enfrentamos una situación de crisis debida al calentamiento global provocado por el hombre, esta triada propuesta por Cortés tiene sentido para nuestra discusión de las políticas públicas en materia de sustentabilidad energética. De esta forma se la hace inclusiva. Consideremos cómo sucede.

El filósofo alemán, Karl Jaspers en “El problema de la culpa”, se ocupó del asunto de las diferentes formas de responsabilidad que produjo el Holocausto y diferenció tres formas de responsabilidad. La responsabilidad jurídica, que se atribuye a una persona o grupo que hayan cometido crímenes, que deben ser juzgados por tribunales nacionales o internacionales. La responsabilidad política, que corresponde a los altos funcionarios del Estado y a la ciudadanía en la medida en que cada ciudadano es corresponsable de cómo se forma el gobierno y de las consecuencias negativas del ejercicio arbitrario del poder. La responsabilidad moral, que se refiere a cómo se comportó cada cual ante la

política criminal: si miró a otro lado, si se la jugó por las víctimas, si se escudó en la obediencia debida. (Cortés Rodas, 2017)

Las políticas públicas devienen así en responsabilidad frente a los otros. Para lograr dicha meta es indispensable que el ejercicio del poder se atienda como servicio, más que como derrocamiento del otro. El político en turno y la ciudadanía atenta han de asumirse como actores responsables de sus actos y por ello susceptibles de ulterior revisión, supervisión, corrección.

Las políticas públicas en este rubro necesitan asumirse desde esa perspectiva de responsabilidad. Igualmente se encuentra esta área de desarrollo en la encrucijada que nos exige actuar con la mayor prudencia posible. Ello quiere decir que resulta indispensable enfrentarse a la innovación, lo mismo que a la resolución de problemas de sustentabilidad mediante la práctica de semejante prioridad ética.

Más allá de este telón de fondo, un creciente número de temas relacionados con las políticas públicas requiere de la activa contribución de muchos actores de distintos sectores del gobierno y externos a él, incluyendo el sector privado, la sociedad civil, ciudadanos individuales y comunidades. Ello obliga al gobierno a trabajar más allá de los límites convencionales, utilizando redes, procesos de participación pública y otros medios semejantes (Huddleston, 2000; Innes y Booher, 2004; Klijn, 2005). Obliga a los gobiernos a hacer uso de su autoridad y de sus recursos para empoderar y permitir la acción de otros. (Bourgon, 2010)

Por su parte, Mauricio Merino ha encontrado tres condiciones por las cuales debe sumarse la perspectiva ética en las políticas públicas. En principio, la política pública es una política de estado, por lo tanto, impositiva. La segunda razón es su falibilidad ética. Escribe Merino:

Desprovisto de todo contenido ético, el enfoque de política pública no sólo puede perder profundidad, sino que minaría incluso su eficacia. En el extremo, podría convertirse en un asunto de técnicos preparados acaso para realizar estudios limitados, a la luz de datos inevitablemente parciales, y de analistas llamados para tratar de sortear las restricciones políticas y organizacionales que debe enfrentar sobre la marcha cada nueva propuesta. (Merino, 2008)

Sin duda está hablando de ética, pero más bien pudiera asumirse que se refiere a una perspectiva humanista. Tiene razón Merino al asumir que toda política pública debe tender al bien común:

La política pública “se refiere siempre, e invariablemente, al espacio público: no es una actividad privada construida por un individuo, una empresa o un consorcio de personas físicas o morales en función de sus intereses (aunque éstos puedan y eventualmente deban participar en ella), sino una decisión que solamente puede justificarse en la medida en que contribuya al bien común y/o a la consolidación de ese espacio público. (Merino, 2008)

Por supuesto, tender al bien común significa exigir que el funcionario en turno abra la posibilidad a la participación ciudadana. Pero abrirse a esa participación ciudadana verdaderamente implica el irrestricto respeto al diálogo y al debate con lo cual se garantiza la atmósfera de participación ciudadana realmente inclusiva.

Tercero, porque toda política pública supone, siempre e invariablemente, una selección de problemas públicos y una elección entre alternativas de solución más o menos afines, o más o menos contrarias. Y de ahí que ninguna política pueda aspirar a la neutralidad ética. Por el contrario: al

seleccionar problemas y elegir cauces para la acción pública, toda política es también una afirmación de valores. (Merino, 2008)

Manfred Bissinger, biógrafo e intérprete de Günther Anders señala:

Los temas de Anders giran constantemente en torno al problema de cómo la técnica gana cada vez más poder-violencia sobre el ser humano. Nos lo explica en sus tres tesis fundamentales, que son: que el hombre no está a la altura de la perfección de sus productos; que produce más de lo que puede imaginarse y responsabilizarse, y que cree que todo lo que es capaz de producir puede hacerlo y no sólo eso, debe hacerlo.

En contraste, el avance que provoca la tecnología no basta. Es preciso dotar a la técnica del humanismo que le confiera un determinado parámetro de operación y un específico fin relacionado con la procuración de lo bueno para la humanidad. De este modo se mete en cintura a la técnica.

En la cultura judeo-cristiana aparece una clara vinculación responsable del hombre con la naturaleza. Es desde la medida que el hombre ha de atender esa vinculación. El pasaje bíblico al que nos referimos tiene que ver con la posibilidad y con la oportunidad del cuidado. El cuidado aparece así como condición de posibilidad de determinada mejora radical porque esa consigna bíblica tiene que ver con el hecho de actuar orientado por la pertinencia de la medida y de la responsabilidad.

Esta pista acaso sólo llegue a quedar en eso –reconciliar al hombre con la naturaleza.

Hacerse cargo es la premisa que está en la base de tal pista.

Capítulo III Ciudadanía, tejido social y participación responsable

“Ahora, más que nunca vemos cumplido el axioma de Sade según el cual ser rico es alegrarse de tener lo que los demás no tienen, estar encantado de poseer aquello de lo que la mayoría de los hombres están privados.”. (Bruckner, 2012, pág. 28)

Para apuntalar la investigación que atendemos en estas páginas, en el presente capítulo se propone abundar en la indagación sobre la interacción de los conceptos “ciudadanía”, “tejido social” y “participación responsable”. ¿Cómo puede presentarse el empoderamiento ciudadano de tal suerte que llegue a incidir en la formulación de políticas públicas? ¿En qué consiste la reconstrucción del tejido social? En el contexto de la implementación de políticas públicas inclusivas ¿qué implica la participación ciudadana? Aquí intuimos un abordaje a tales cuestiones.

La discusión de las políticas públicas inclusivas en materia energética compromete la interacción entre los servidores públicos lo mismo que a los ciudadanos. La interacción de ambos sugiere la necesaria merma por parte de esos servidores públicos al grado de volver su trabajo una labor de eminent servicio a la comunidad que representan. Por otro lado, al ciudadano le es indispensable que se proponga un desempeño a partir de la perspectiva del empoderamiento.

Para entrar en materia, primero echamos mano de la interesante obra del pensador polaco, Günther Anders quien dedicó inteligentes páginas al asunto. Después sugerimos una reflexión que vincule los conceptos centrales de Anders que otros autores ofrecen a la investigación que nos ocupa.

No puede olvidarse que la obra de Anders se inscribe en la crítica de la ontología heideggeriana. Precisemos entonces que si Heidegger había pensado el ser como “ser-en-el-mundo”, corresponderá a Anders asumirlo como ser *sin* mundo. (Anders G. , 2007)

Hablar de “hombre sin mundo” se refiere a la condición de despojo que sufre una gran cantidad de gente por parte del capitalismo. Referirse a “hombre sin mundo” señala que tal despojo da por sentado que si no poseen sus productos tampoco han de participar de la vida política. Esa es una radical crítica a la modernidad en la medida en que así se denuncia el verdadero carácter usurpador de la clase política.

Ello genera innumerables consecuencias de las cuales mencionaremos algunas.

Es claro que la noción heideggeriana “ser-en-el-mundo” apunta a la perspectiva ontológica, entretanto que la de su discípulo Anders descree de ella y, adicionalmente, se desmarca de cualquier compromiso, pues es una rotunda negación de la de su maestro. La perspectiva de Anders resulta más bien una económico-filosófica. Tal como puede advertirse, este filósofo alemán introduce una perspectiva absolutamente inusual, que va más allá de la propuesta de Heidegger.

Hombres sin mundo eran y son quienes están obligados a vivir dentro de un mundo que no es suyo; dentro de un mundo, que, a pesar de estar producido y mantenido en movimiento por ellos con su trabajo cotidiano, no está construido para ellos (*Morgenstern*), no está-ahí para ellos; dentro de un mundo, para el que ellos han sido pensados, utilizados y están ahí, pero cuyos estándares, aspiraciones, lenguaje y gusto no son suyos, no les están permitidos. (Anders G. , 2007, pág. 13)

Este pensar de Anders supone la recuperación de un concepto central en la teoría de Marx; el concepto de enajenación. La enajenación en el pensador alemán significa el despojo del que es objeto el productor. Tal como puede advertirse,

Anders va más allá y formula la existencia del despojo, lo mismo para los productores que para los pequeños propietarios.

La desposesión de las cosas otorga al ser una condición de no ser en el mundo:

Lo decisivo es más bien -y en esto consiste lo “negativamente ontológico”-que el mundo, que él mismo fabrica o, al menos, en cuya fabricación participa, no es *su* mundo, en éste no está en su casa (tampoco como lo está el albañil en la casa en cuya edificación ha participado). En otras palabras: dado que vive sólo para el mundo de otros, para un mundo en que otros han de sentirse en su casa, no se le puede aplicar propiamente la caracterización fundamental de Heidegger de ser humano: que éste sea, de suyo, *ser-en-el-mundo*; propiamente *no vive en*, sino sólo *dentro* de mundo: dentro del mundo de otros, es decir, de las “clase dominante”, por más suaves y blandas que resulten las “cadenas” que lo mantienen encadenado a ese mundo de los otros, y le lleven a considerarlas como el “mundo”, incluso como *su* mundo, y ya no pueda imaginarse otro mundo y no esté dispuesto de ninguna manera a “perderlo” y hasta quiera defenderlo con uñas y dientes. (Anders G. , 2007, pág. 14)

El mundo que él fabrica deja de ser su mundo.²⁰ Ello quiere decir que su trabajo se regula de acuerdo con la premisa del despojo que llega a la misma despersonalización. De esta forma, comparten con ese hombre sin mundo los ciudadanos y usuarios de la energía.

La expresión “hombre sin mundo” se refiere, pues, a un hecho de clase. La afirmación de Heidegger (concebida como antropológica = universalmente válida) de que el *Dasein* (el ser específico del hombre) es de suyo un *ser-en-el-mundo*, vale exclusivamente para el hombre que pertenece a la clase dominante: sólo él puede identificarse con lo que le rodea hasta el punto de reconocerlo como *su* mundo (con ello, “mundo como existencial”) y puede darle la razón a Heidegger. (Anders G. , 2007, pág. 14)

De acuerdo con esta perspectiva, es ser en el mundo sólo quien llega a poseer. La posesión llega a constituirse en el factor determinante para llegar a ser en el mundo.

Dicho hegelianamente: el “*ser del esclavo*” no es un “*ser-en-el-mundo*”, precisamente porque *no vive en su mundo*, sino *en y para* el mundo de los “señores”. La pregunta “¿a quién

²⁰ En tal sentido apuntan las consideraciones críticas de Bruckner respecto del desplazamiento de la mística de progreso en el entorno laboral: “La oficina, el taller, la fábrica siguen siendo lugares donde se hace vida común, pero se difumina el concepto de carrera en función del nivel de estudios, se atenúa la visión clásica del trabajo como maduración paciente, transformación de uno mismo y cooperación armoniosa con el tiempo para llegar a ser el mejor en su disciplina.” (Bruckner, 2012, pág. 32)

pertenece el mundo?", que supuestamente define nuestro *Dasein*, jamás lo propuso Heidegger en su prolíjo análisis del concepto de mundo, a pesar de su insistencia en la *Sorge* y de su propia experiencia de pobreza durante años. Y tampoco tuvo la idea de que quizás uno sólo "es en el mundo", *pertenece* al mundo, que le pertenece a la manera compartida. Le resultó más próxima, al menos temporalmente, la idea de que el "mundo", que define al hombre por estar en él, es aquel *al que*, por una dictadura, *pertenece* como súbdito o "compatriota". (Anders G. , 2007, pág. 14)

Según este orden de ideas, resulta muy sugerente reflexionar sobre nuestra política pública en materia de sustentabilidad energética desde una perspectiva incluyente.²¹ Esto nos remite en sentido literal a la consideración de los olvidados. Con el fin de atender sus más estratégicas demandas en materia energética. Más allá de la desposesión y desarraigamiento de la política, queda la apertura a la participación y la toma de posición y participación. Incluso implica la participación sustantiva respecto del diseño de políticas públicas en esta y otras materias. Hablamos de la oportunidad que da el empoderamiento en la participación política.

Su "ser" no era ciertamente ningún ser en el mundo, sino precisamente, un quedarse fuera o, como dije cincuenta años antes en el análisis de Kafka, un *no-haber-sido-admitido-en-el-mundo*. (Anders G. , 2007, pág. 15)

Es de este modo que Anders se ocupará de pensar a los hombres sin mundo haciendo referencia explícita a los parados de la sociedad capitalista. Un grupo que al perder su trabajo también pierde su mundo; uno que no había sido el suyo y que sin embargo hubieron de pagar alguna cosa por ello. Aquellos que no podían perder sus cadenas. En tal sentido, Anders considera a los desempleados como un símbolo de la obsolescencia del hombre.

Debido a lo anterior, parece posible hacer extensiva la noción de hombres sin mundo al conglomerado denominado actualmente como pueblo. También

²¹ "Si nos propusieramos una lectura no literal de aquellos términos y jugáramos a redefinir ese no-lugar en el espacio y esa no-ocurrencia en el tiempo, de acuerdo con otros sentidos que encierran, bien podríamos recuperar la utopía y la utopía como la vía para formarse ideales, para proyectar cambios, que, cabe mencionar, Para hacerse efectivamente probables, más que lógicamente posibles, suponen como condición la no abjuración del ejercicio de la crítica." (Gutiérrez Castañeda, 2002, pág. 95 y ss.)

este grupo social permanece de alguna manera esclavo de la im-propiedad en la modernidad.

Hombre sin mundo como circunstancia antropo-filosófica; los hombres no estamos fijados *en un mundo determinado ni en un estilo de vida determinado*, sino más bien obligados a procurarnos o a crearnos en cada época, en cada lugar, sino incluso a diario, un nuevo, un nuevo mundo y un nuevo estilo de vida; que al definirnos como *históricos y libres*, no haríamos gran cosa que positivar ese defecto antropológico *de falta de fijación*, algo a lo que ciertamente tenemos derecho, como demuestra la enorme variedad de estilos de mundo logrados históricamente, y que hemos improvisado “libremente”. (Anders G. , 2007, pág. 16)

Este “crearse en cada época” supone la indispensable relación económica y política con aquello que la persona llega a producir. Crearse en cada época está implicando una condición de posibilidad que determina la oportunidad de crearse y recrearse en cada época. Esta apreciación, sin duda, apunta a una crítica al determinismo. Los hombres no estamos fijados en un estilo de vida determinado.

De tal suerte que Anders propone que tal indeterminación estructura la participación en varios mundos que no le pertenecen ni, mucho menos. Sus palabras resuenan para explicarlo:

Con la expresión “hombre sin mundo” hago referencia al hombre en la época del pluralismo cultural; a ese hombre que, por participar a la vez en muchos, demasiados mundos, no tiene un mundo determinado y, por tanto, no tienen ninguno. (Anders G. , 2007, pág. 16)

3. 1 Reconstrucción del tejido social

Las anteriores observaciones permiten afirmar que el hombre sin mundo está determinado por el desmembramiento social. Ello quiere decir que permanece en el olvido, hacinado en el límite de la civilización y la historia en la medida en que se le sustituye y se le suplanta sistemáticamente de su existencia hasta hacerla una experiencia fantasmagórica.

La sustentabilidad energética y su relación con la reconstrucción del tejido social y lo que ello pueda significar para la economía ciudadana y civil no es asunto sólo de las humanidades, sino de la economía y de la política relacionada con la distribución de los recursos energéticos.

Ahora bien, ello nos lleva a indagar no sólo la intermediación ética entre las fuentes renovables y no renovables en materia energética sino también la distribución equitativa, sí, pero habría que indagar si esta inclusión de la ciudadanía garantiza su valor ético y moral tal como queda insinuado en el concepto interacción comunicativa.

¿En qué pensamos al evocar aquí la expresión “reconstrucción del tejido social” e insistir en la existencia de un vínculo con la sustentabilidad energética? Y precisando más, ¿a qué nos referimos al traer a cuenta esa noción y tal vínculo? Nos referimos evidentemente, a la economía ciudadana, civil, ocupada en hacer viable la sustentabilidad energética, pero en su vida cotidiana.

Tal como como puede advertirse, es la hipoteca social la cual debe cubrirse hasta saldar las limitaciones de la población, más allá de enfoques de feudo de poder y corrupción.

La prioridad de la reconstrucción del tejido social consiste en propiciar el restablecimiento del proyecto de vida de las personas, en especial si se ven forzados a enfrentar situaciones de riesgo y adversas.

En este tipo de situaciones de riesgo y emergentes se encuentran la discapacidad, el conflicto social, la pobreza, la inseguridad, la delincuencia, la violencia, los desastres naturales. En la medida en que la sustentabilidad energética no se ha expresado términos de cobertura total de la población, resulta pertinente indicar un derrotero plausible que primero la haga atender a la mayor población posible. Estamos hablando de los nudos, las tramas, los tejidos, que se forman en el desarrollo de la experiencia de vida. Son tramas constituidas en tejido social. En ese sentido, es que aparece la noción de acompañamiento recomendada por la Organización Mundial de la Salud, según la cual resulta indispensable la intervención en situación de crisis (Apoyo y escucha; ayudar a enfrentar lo sucedido; comprender las reacciones emocionales; normalizar las reacciones físicas; valorar los cambios de las relaciones sociales; prever las tenciones posteriores; las acciones; equipos de apoyo como testigo; controlar el impacto de la ayuda humanitaria) y el adquirir poder sobre la propia vida.

La participación comunitaria orientada hacia la adquisición de poder de las propias personas y comunidades afectadas. Todo lo que señala Anders confluye en la necesidad de recuperar a los olvidados, ¿para qué? Para atender sus demandas en materia energética. Con la desposesión se pretende una apertura a la participación y a la toma de posición en las políticas públicas.

En este contexto, es indispensable el enfoque que se centre en el desarrollo de la comunidad, en la integración comunitaria, cuya trama supone una atmósfera de desarrollo de la persona.

Luis Pazos propone el interesante tópico “beneficio” en el título de su libro llamando la atención sobre la importancia de la variante en relación con las reformas estructurales de nuestro país, entre las cuales se encuentra la Reforma Energética. No se olvide que “tejido social” supone trazos de confluencia y convivencia que llega a identificar en términos de cultura compartida.

En 2012, el economista Luis Pazos planteaba el problema en los siguientes términos:

Existe el peligro de que, como sucedió con la *reforma energética* en 2008, las reformas fiscal y energética se mediaticen de nuevo en el Congreso y se aprueben “reformitas” que solo sirvan para presumir que se hicieron, sin que en realidad simplifiquen, flexibilicen y aumenten la competitividad del marco legal mexicano. (Pazos 2012, p. 9)

Desde la perspectiva ecosófica, el problema no está en la aprobación o no de esta reforma energética, sino en los términos en que se pretende implementar. Pero existe el peligro de enfocar las cosas desde una perspectiva utilitaria la cual omite la consideración del beneficio especial a la sociedad, no sólo a los políticos gestores de los procesos en materia energética, tal como hemos revisado en páginas precedentes.

Para que realmente ayude, la reforma energética tiene que considerar la apertura a la inversión privada en los sectores eléctrico y petrolero. Romper con los monopolios estatales, fuente de corrupción que, como demuestro en los libros *Los dueños de Pemex* y *Los ricos del gobierno*, han sido la principal vía para crear camadas de ricos parásitos. (Pazos 2012, p. 46)

En contraposición, afirmamos que el problema de la corrupción debe atenderse desde un cambio de paradigma según el cual es prioritario enfocar la gestión pública para efectivamente propiciar el beneficio social.

En este sentido, esta gestión de la política pública con énfasis social constituye la tendencia mundial que prioriza el rescate de la economía basada en la explotación petrolera para preparar la transición hacia las energías no renovables. Comprometidos con tal tendencia se encuentran países como Brasil, Rusia,

Indonesia, India, Irán, China, entre otros. Según puede observarse en las páginas previas, el problema reside en el combate a la corrupción, pero eso no condiciona la gestión en sí misma.

En México, el régimen jurídico que establece un monopolio gubernamental beneficia al sindicato, a contratistas y a los funcionarios de Pemex en turno, los que tratan de preservarlo. La solución es abrir el monopolio petrolero como en Brasil con Petrobras y Colombia con Ecopetrol. (Pazos 2012, p. 48)

En contraste, puede afirmarse que la corrupción puede y debe atenderse en todo el ámbito institucional y no sólo en el del sindicato corrupto.

Cabe mencionar que el sentido de las gestiones de política pública en los países señalados se está dando con una consistente perspectiva de beneficio social, no privado.

Así las cosas, aumentar la competitividad en materia energética tiene que ver con eficientar los procesos y dinamizar la autofinanciación de la gestión de investigación y atención de prioridades estratégicas.

La función del Legislativo y el Ejecutivo es generar un entorno jurídico y administrativo que facilite, a quien lo solicite, la entrada a cualquier sector de la producción, con base en reglas generales y no en las decisiones de funcionarios. El que la Constitución contemple un monopolio lo puede justificar legalmente, pero no económica ni socialmente, por lo que si es necesario se debe modificar la Constitución para terminar con monopolios antisociales. (Pazos 2012, p. 49)

Nos permitimos disentir de esta idea peregrina de Pazos según la cual al ejecutivo y al legislativo les corresponde generar determinada normatividad que aliente el deslinde de las políticas públicas de las prácticas más específicas. No se cumple a cabalidad la normatividad vigente.

La corrupción cuenta con cómplices a toda lo largo y ancho de la cadena institucional. La corrupción reclama el desarraigo de todo beneficio que no sea particular, significativamente dirigido a esos políticos corruptos. Así que arreglando el cumplimiento de la normatividad, se alienta la productividad y la

entrega de resultados con acceso a los beneficios sociales de que hemos hablado en esta investigación.

Como podemos apreciar, el asunto es de coherencia entre la normatividad y la permisividad que actúa en sentido contrario a ella solapado por otros políticos corruptos sospechosamente involucrados en operar en ese sentido.

Facilitar la entrada en cualquier sector a todos los interesados que cumplan con reglas generales es la mejor forma de fomentar la competencia, y no que desde una oficina un grupo de respetables funcionarios decidan quienes son monopolios o no, a quién se autoriza una concesión -que debería llamarse autorización- o una fusión y a quién no, situación que no va de acuerdo con una economía basada en un Estado de derecho y en la certidumbre jurídica, aunque da poder a quienes deciden. (Pazos 2012, pp. 49-50)

De esta suerte la reconstrucción del tejido social a partir de la repartición equitativa de los recursos energéticos, es asunto de la economía, en mayor grado, aun cuando se ha introducido la variable ética.

Acorde con las observaciones anteriores las situaciones de riesgo como la pobreza, la violencia o la inseguridad, los desastres naturales siguen siendo asuntos de la política y acaso de la economía y como situaciones de riesgo se inscriben dentro de una solución extraordinaria de tipo material, donde lo importante es proveer de recursos materiales para solventar esas necesidades emergentes. Pero aunque se tratara de resolver dificultades o necesidades no de emergencia, ni extraordinarias, sino de lo que sucede a nivel de la vida diaria, esas no dejan de ser situaciones prácticas que ya se atienden por parte de un cuerpo técnico y de la economía doméstica, en donde no interfiere o no se hace presente las humanidades.

Que se tenga que enfrentar la inseguridad, la pobreza, la violencia o cualquier otra dificultad práctica que implique la ausencia de recursos, no deja fuera los recursos espirituales o de fortaleza espiritual o humanista que puede

ayudar en un plano diferente: la felicidad, la tranquilidad, el arte como asidero indispensable, la necesidad de símbolos religiosos, intelectuales.

¿Acaso hablamos aquí que subyace la idea, la propuesta, de que se puede ser feliz sólo si se tienen suficientes recursos materiales y mercancías? Lo que sostengamos tiene que ver con la justicia respecto de los bienes energéticos. Es en este punto donde me parece necesario señalar un posible camino de replantear la relación de explotación de los mal llamados recursos naturales, debido a los avances tecnológicos, de forma que sea posible establecer una nueva relación con la técnica y con la naturaleza que sea más auténtica, como quisiera Heidegger.

Esta temática se inscribe dentro de una perspectiva filosófico-humanista según la cual habría que plantearse varios tópicos igualmente filosóficos y humanistas tales como la felicidad en sentido humano, la cual no se puede hacer depender únicamente de la posesión de bienes materiales o de recursos energéticos. Porque, en efecto, como ya señalaban Freud y la Escuela de Fráncfort, el tener un televisor más en casa o un automóvil último modelo, no nos hace más felices, ni contribuye a que se le halle más sentido a la vida.

En este orden de ideas, proveer de recursos materiales, sean estos mercancías o recursos energéticos primarios o secundarios, no resuelve otros problemas de orden humanista o espiritual.

La vida va más allá del consumismo a ultranza.

De esta forma, cuestión de poder y de prácticas de poder, el sindicato petrolero constituye un problema más de aquellos a los cuales es necesario atender.

Legisladores afines al sindicato de Pemex, a cambio de millones de pesos para campañas, se comprometen a mantener a la empresa como monopolio cuya ineficiencia y desorden administrativo les permitan "servirse con la cuchara grande". La empresa cada vez le cuesta más a los contribuyentes, es menos eficiente, pero deja enormes ganancias a las mafias que ordeñan ductos, al sindicato y a funcionarios y políticos a los que no les importa que perdamos competitividad

internacional en materia energética mientras ellos se beneficien con los recursos financieros y humanos de un Pemex monopólico. (Pazos 2012, p. 55)

El problema radica en la proliferación de los brazos de corrupción que garantizan la ineficiencia. El problema está en los altos y medios directivos y sindicato que consienten trabajar de acuerdo con tal perspectiva. No obstante el panorama enrarecido por la corrupción y la ineficiencia, la salida está en priorizar desde la perspectiva ecosófica la gestión de las políticas públicas en materia energética.

La reconstrucción del tejido social pasa necesariamente por la atención a la corrupción y el combate a la ineficiencia en materia energética. El potencial giro hacia la sustentabilidad energética se encuentra comprometido con esta reconstrucción del tejido social. El robo de combustible en los ductos de PEMEX representa una muestra de esa corrupción e ineficiencia que reclama una gestión ecosófica enfocada en la reconstrucción del tejido social, pues en esa medida es que se erradicará la corrupción, la ineficiencia y la mafia de robo de combustible.

A estas alturas es posible concluir que el problema de la gestión energética en nuestro país no aparece sólo como un problema de corrupción, sino como una práctica de ineficiencia con deplorables resultados.

3. 2 Participación ciudadana

Más allá de la crítica de Virilo²² y Latouche²³ aparece la necesidad de formular estrategias de resistencia que alcancen a incidir en la reconstrucción del tejido social.

La forma en que concebimos a la ciudadanía determina la participación que llega a concedérsele. Así, para el neoliberalismo, la ciudadanía importa poco, lo menos posible. En la medida en que la ciudadanía llegue a concretar la participación es que la ciudadanía existe e importa en la economía neoliberal.

De este modo, es interesante retomar a la participación ciudadana no como una utopía sino como topología política. Toda topología política que llega a concretar el sentido de la ciudadanía.

Hablaríamos entonces de que la energía sustentable debe existir completamente accesible y de bajo costo para el ciudadano. De ahí que ha de organizarse la transición de las energías no renovables a las energías renovables como cuestión de justicia social.

En ese sentido, el pago de la hipoteca social supone un encaminamiento de la política pública hacia una cultura del bien comunitario. Se pretende atender a un beneficio ciudadano, por encima del beneficio privado.

La *Ética a Nicómaco* señala que “toda acción tiende hacia un bien”. Ya en esta primera proposición se habla enseguida de *prohairesis*; expresión (...) que se refiere

²² (La lógica del accidente, 2000)

²³ (La pedagogía de la catástrofe, 2009)

al deseo en el sentido de la intención surgida de una deliberación previa. Esto es, se delibera para alcanzar una vida buena, mejor. Aristóteles afirma, a fin de cuentas, que lo que pretenden los ciudadanos en general es la *eudaimonía*, la vida buena, o que les vaya bien. (Aristóteles, Ética a Eudemo, 2001)

Según postula David Noel Ramírez Padilla²⁴, la hipoteca social obliga lo mismo a instituciones que a empresas a formular sus políticas desde una perspectiva del beneficio comunitario. Semejante beneficio comunitario implica conceder el énfasis en la atención de necesidades prioritarias en todos los ámbitos, no única ni exclusivamente en el económico, tal como ha sido la tendencia de la economía neoliberal. ¿Es posible la coexistencia del beneficio privado y el comunitario en el horizonte de la economía neoliberal?

El comunalismo (*communing*) es compatible, así con el capitalismo si bien siempre en situación de tensión con él, sobre todo en sus expresiones más depredadoras del propietariado. (González Rodríguez Armáiz, 2014, pág. 462)

A este respecto, el interesante estudio de Graciano González Rodríguez Arnaiz insiste en que resulta necesario hablar de bienes comunales, además de bienes privados y bienes públicos. Según expresa este filósofo, los bienes libres son aquellos bienes que no están limitados para nadie, como el aire. El agua, la energía, la naturaleza. Los bienes públicos implican cierta clase de gestión gubernamental y están determinados por su utilidad. En tal contexto, los bienes comunales

²⁴ “Muchos líderes, políticos, intelectuales y expertos en torno al futuro del mundo coinciden en que México tiene todo para competir como uno de los grandes jugadores de este siglo XXI. Para que esto sea una realidad, se requiere un compromiso de todos los protagonistas de nuestro país. Este compromiso consiste en que cada uno pague su hipoteca social y de esta manera ayude a sanar las partes del rostro de México que han sido lastimadas por causa de la corrupción, la violencia, la pobreza, la desigualdad social y la ausencia del Estado de derecho.”, David Noel Ramírez Padilla, La hipoteca social, McGraw Hill, México, 2013.

pertenecen a una comunidad y ella misma los gestiona. (González Rodríguez Arnáiz, 2014, pág. 459)

Por extensión, los bienes procomunales muestran una clase clara de gestión de la comunidad implicada. Son procomunales como podríamos decir prociudadanos.

Tal como puede observarse, la ciudadanía debe tender a inquirir, perseguir y conquistar estos bienes comunales, o prociudadanos, más allá de los bienes libres y los bienes privados.

No obstante la pertinencia de la discusión de la alternativa sustentable a la energía desde la perspectiva del bien común o prociudadano, resulta inadmisible sostener con González Rodríguez que el asunto sea más reflexivo que práctico, tal como pretende. El bien comunal se refiere a bienes sociales, culturales, naturales a disposición de todos, implican la gestión, su referente es ético político e integra compromiso colectivo para el cultivo y transmisión a generaciones futuras. (González Rodríguez Arnáiz, 2014, pág. 459)

De lo anterior se puede afirmar que el pago de la hipoteca social aparece como la estrategia política que posibilita la instauración de la justicia en la población mexicana.

3. 3 Empoderamiento ciudadano

La última, si no la mayor de las libertades humanas, consiste en escoger la propia actitud delante de cualquier circunstancia.

Víctor Frankl

Sin empoderamiento ciudadano no hay participación ciudadana posible. El empoderamiento ciudadano representa un involucramiento en el quehacer político a partir de la consideración de aquellas experiencias electivas que lo constituyen en agente de cambio. Con el empoderamiento el ciudadano adquiere poder enfocado en la mejora de su bienestar económico.

El empoderamiento ciudadano emerge en la historia de las ideas en el cercano 1960 con las discusiones que darían pie a los libros *La educación como práctica de la libertad* y *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire. En dichas obras se lo define como la creación de una atmósfera de desarrollo del ciudadano. Esta atmósfera de desarrollo abre la posibilidad de desplegar el carácter de la persona, no obstante las circunstancias adversas e, incluso, en su contra.

Es importante señalar que el empoderamiento no sólo se ocupa de conceder poder a la ciudadanía, sino que advierte la necesidad de recuperar la perspectiva analítica y experiencial que ha constituido a esa ciudadanía.

Tal como indican Blanchard, K. H. y Randolph, el empoderamiento supone una estrategia de constitución de ciudadanía.²⁵ El empoderamiento significa

²⁵ El empoderamiento es “un proceso multidimensional de carácter social en donde el liderazgo, la comunicación, y los grupos auto dirigidos, reemplazan la estructura piramidal mecanicista por una estructura más horizontal en donde la participación de todos y cada uno de los individuos dentro de un sistema, forman parte activa del control del mismo con el fin de fomentar la riqueza y el potencial del capital humano, todo lo que posteriormente se verá reflejado no sólo en el individuo sino también en la propia

aprender a usar responsablemente los recursos energéticos para ahorrar y no despilfarrar. Mediante su práctica se coadyuva a la experimentación y la puesta en práctica de un entrenamiento que capacita para la libertad.

Así, el empoderamiento presenta tres ejes de desarrollo de la ciudadanía:

1. Aprender a aprender
2. Aprender a hacer
3. Aprender a ser

En materia de sustentabilidad energética, el panorama no puede aparecer más optimista. Con la reconstrucción del tejido social en la mira y la participación ciudadana como experiencia y el empoderamiento, la sustentabilidad energética resulta una actividad de alto impacto estratégico.

De tal suerte que convenimos en señalar que esa política pública además de poner la atención de determinadas necesidades lo haga a partir de la variante del empoderamiento ciudadano. Ello estaría implicando propiciar la autonomía energética de los ciudadanos, lo cual deriva necesariamente del uso de energías renovables.

Así las cosas, la sustentabilidad energética se expresa cabalmente en el empoderamiento que es capaz de producir en la ciudadanía. En la medida en que se conoce, usa y aprovecha la energía sustentable es que llega a impactarse en calentamiento global y otros problemas globales de carácter antropogénico.

Según es posible apreciar, la política pública debe expresarse en términos de paradigma de empoderamiento. Esta política pública responde de esta manera a la necesidad que presume toda ley; favorecer a las mayorías.

organización". Blanchard, K. H., Randolph, W. A., & Carlos, J. P. (1997). *Empowerment: requiere más de un minuto*. Ediciones Deusto.

Capítulo IV La perspectiva ecosófica

“Así como existe una ecología de las malas hierbas existe una ecología de las malas ideas.”

Gregory Bateson. *Vers l'écologie de l'esprit*, tomo II, París, Le Senil, 1980.

En el presente capítulo, se pretende analizar a la ecosofía como una herramienta que posibilita el diseño de políticas públicas inclusivas en materia de sustentabilidad energética, atenta a la consideración del otro y que pugna por la igualdad de oportunidades con base en la prudencia y la responsabilidad.

4. 1 Ética global

Para los fines de nuestra investigación conviene proponer algunas observaciones respecto, en primer lugar, de la noción de rebeldía en Albert Camus. Asimismo, necesitamos desbrozar la perspectiva de Hans Küng según la cual es plausible coadyuvar éticamente en el soporte de la gestión de políticas públicas y, en especial, de la diversificación de las fuentes primarias de energía.²⁶ Después,

²⁶ De Soporte a la Gestión: Programas asociados a la gestión integral del Sector Energía en materia de Sustentabilidad Energética (por ejemplo: Regulación, Gestión de Recursos, Planeación, Negociación, Economía, Ciencias Sociales, Etc.)

abordaremos la perspectiva ecosófica vinculándola con las cuestiones ecológicas que dan soporte a la sustentabilidad energética.

Por su parte, la ética sólo puede ser ética general, que implique a los otros, que los considere. No obstante la crítica, el pensamiento de Küng se sostiene precisamente por su propuesta centrada en el equilibrio de fuerzas con tal de evitar los abusos, las violaciones a las relaciones vinculantes y de corresponsabilidad.²⁷

No obstante que parece osado reunir el concepto de rebeldía de Camus con la idea de ética global de Küng, resulta sugestivo proponerse el diálogo entre el laico y el teólogo para reconocer el horizonte de ética rebelde en el que desembocan. La convocatoria de tales nociones perfila una interesante discusión que resultará útil y práctica para incidir en la gestión de la transición del uso alternativo de fuentes primarias de energía.

La discusión de la ética, aún en el caso de que se trate de la ética global no basta para "enderezar entuertos". La política pública reclama la consideración de una perspectiva más amplia, requiere el estudio de un horizonte más abierto.

Es pertinente indicar la definición de este pensamiento del filósofo y teólogo suizo. La literatura especializada refiere que obviar a la ética del diseño de políticas

²⁷ La crítica contra el pensamiento de Küng parece dirigirse a su posicionamiento moderado: "Küng se ha ocupado exhaustivamente de que no pueda decirse nada, propiamente hablando, contra su proyecto. Ha previsto de antemano todas las críticas. Porque su camino es "la razonable vía del término medio". Se mueve "entre el libertinaje y el legalismo". "Entre el ansia de propiedad privada y la crítica de la propiedad privada". "Entre el hedonismo y el ascetismo". "Entre el placer meramente fisiológico y la enemistad hacia el placer" (¿qué significa eso? ¿a favor de una especie de sexualidad carente de placer e higiénicamente regulada, o qué?). "Entre lo mundano y lo que niega el mundo". "Entre el racionalismo y el irracionalismo". "Entre la fe ciega en la ciencia y la demonización de la ciencia". "Entre la euforia por la técnica y el odio a la técnica". "Entre la democracia formal y la democracia popular". "Entre el fanatismo por la verdad y el olvido de la verdad". "Entre la ética del éxito y la ética de las convicciones". "Entre antimodernidad y ultramodernidad". "Entre el socialismo estatalista, el neocapitalismo y el estilo nipón". "Entre el absolutismo y el relativismo", etcétera, etcétera." (Spaemann, 1997, pág. 18)

públicas las hace vulnerables.²⁸ Sin embargo, según este orden de ideas más, bien cabría indicar; Sin ética mundial resulta imposible el diseño de políticas públicas en materia energética. La gestión de acuerdo con la ética en el sector energético reviste una importancia superior en la medida en que se provee así la posibilidad de mimetizarla hasta alcanzar una proactividad de la ética global en materia de sustentabilidad energética.

Estudios recientes coinciden en señalar que la política pública sin ética es imposible, además de impostergable.²⁹ El olvido de la ética favorece los excesos y la injusticia. Por el contrario, su implementación supone encaminarse hacia puerto seguro en materia de responsabilidad e inclusión. En palabras de Jorge Heredia:

“El proyecto de una ética mundial es urgente y necesario en México donde empresarios todavía creen sólo en acumular riqueza mientras los políticos hacen anatema de la honradez y se abrazan gustosos con la corrupción y avaricia.” (S/A, 2017)

Adicionalmente, es preciso señalar el interés particular de ciertos políticos dedicados a obtener tajada económica en lugar de beneficio social, según lo analiza Olmos respecto de la gesta de Fox para beneficiarse de la reforma energética. (Olmos, 2017)

“¿En qué consiste la Ética mundial? Cuando se habla de una ética de estas características, no se está haciendo referencia a una nueva ideología, o a una religión universal y unitaria más allá de las religiones existentes, ni mucho menos al predominio de una religión sobre las otras. Tampoco se ha de entender como un sistema ético de corte aristotélico, tomista o kantiano, sino como un consenso básico sobre una serie de valores vinculantes, criterios inamovibles y actitudes éticas fundamentales, en realidad evidentes, que deben conformar la convicción de la persona y de la sociedad humana. No es una superestructura, sino un *ethos* de la humanidad que enlaza entre sí los recursos religioso-filosóficos comunes ya existentes en el mundo. La idea es el resultado de la reflexión emprendida por Hans Küng en la década de los años noventa.” (Riquelme, 2017)

²⁸ Es determinante para la presente investigación analizar la triada kunguiana que reza: "Imposible sobrevivir sin una ética mundial. Imposible la paz mundial sin paz religiosa. Imposible la paz religiosa sin diálogo de religiones". (Küng, Proyecto de una ética mundial, 2006)

²⁹ Al respecto, pueden citarse, a modo de ejemplo, los estudios de (Guerra, 2012) y (Merino, 2008)

A nuestro parecer, con la ética global se encuentra la posibilidad de que se suceda el encuentro multidisciplinario, de manera que cada disciplina aporte según su correspondiente bagaje teórico.

A ese respecto, el soporte de la gestión encuentra en la perspectiva ética y con fundamento en una sólida educación contundentes aliados que posibilitan la gestión incluyente y humanitaria. En este sentido, la ausencia de la perspectiva ética ha provocado que prevalezca el aspecto económico por sobre lo humano. En particular, la ética global provee el acervo teórico que posibilita la gestión responsable e incluyente de la diversificación de las fuentes primarias de energía. Tal como ha señalado Martínez existe una urgencia:

de establecer un nuevo orden mundial que exige: «una ética universal», «una nueva educación», «un mundo en paz». Se subraya que es necesaria una educación que esté al servicio: del desarrollo económico de los pueblos, particularmente de los pueblos del Sur; de la justicia cultural global y del diálogo de civilizaciones; de la democratización de todas las sociedades. Una educación que tenga como base un humanismo de carácter universal. (De lo cual) se concluye apuntando que la tarea social más urgente consiste en activar una nueva conciencia y unos nuevos actores sociales que fortalezcan los vínculos humanos en el nuevo escenario de la mundialización.³⁰

Por su parte, Riquelme destaca en Küng el principio de humanidad por encima de los intereses económicos: “Según el autor (Küng), hay que partir del principio de humanidad, el cual se encuentra presente en casi todas las tradiciones éticas y religiosas del mundo, expuesto del siguiente modo: “todo ser humano ha de recibir un trato humano”. Es decir, que toda persona, sea hombre o mujer, blanco o negro, rico o pobre, niño o viejo, ha de ser tratada humanamente. En el ámbito de las religiones, tal mandato se expresa mediante la llamada regla de Oro: “no hagas a los demás, lo que no quieras para ti.” (Riquelme, 2017)

³⁰ (Martínez Sánchez, 2005)

Necesitamos que la ética vuelva a estar entre los corazones. Es indispensable sembrar ética en los corazones. Requerimos enriquecer nuestro discurso con una fuerte dosis ética. Ello es plausible a partir de la educación. De la innovación educativa, incluso en materia ética.

La ética sirve para inventarse la esperanza tan diluida en medio de la corrupción. Es con la deliberación ética que es posible contrarrestar sus rémoras y toda suerte de complicidades. No se crea que la tarea es sencilla. Implica combatir un parásito que flagela a la sociedad. ¿Se nos ha olvidado que la corrupción procrea enemigos del esfuerzo, de la lealtad y el servicio?

Falta ética. Urge ética. Hemos de insistir en la enseñanza de la ética. Tal emprendimiento supone la posibilidad de incidir en la generación de respuestas a situaciones renuentes a soluciones fáciles.

Según Riquelme: “En la práctica, de este principio se desprenden cuatro compromisos fundamentales: Compromiso con una cultura de la no-violencia y de respeto a toda vida: la antigua regla: “¡No matarás!” Dicho positivamente: “Respetá la vida”. Compromiso con una cultura de la solidaridad y con un orden económico justo: el antiguo mandamiento: “¡No robarás!” Dicho positivamente: “Obra con justicia y honradez”. Compromiso con una cultura de la tolerancia y con una vida en veracidad: la antigua exigencia: “¡No mentirás!”. En otras palabras: “Habla y actúa desde la verdad”. Compromiso con una cultura de la igualdad de derechos y de camaradería entre hombre y mujer: la antigua máxima “¡No harás mal uso de la sexualidad!”. En forma positiva: “Respetáos y amaos los unos a los otros.” (Riquelme, 2017)

La ética como antídoto involucra la oportunidad de formarse en la solución de problemas. Se trata de crear una atmósfera respetuosa de la deliberación en la

solución de problemas. Esta consideración de dilemas aporta la oportunidad de escucharse, de deliberar y de elegir mejores soluciones.

Es en la modernidad, con Kant, cuando la reflexión en torno a la fundamentación moral desde una perspectiva racional adquiere una gran importancia; de tal manera que se concibe como un modelo que puede ser válido para todas las personas, independientemente de sus creencias y deseos personales, ya que la razón tiene carácter universal y necesario. Esto lleva a una concepción ética de carácter formal, carente de contenidos, ya que no dice de antemano qué cosas son buenas, sino que ofrece un criterio para juzgar las acciones: “obra según la máxima de tu voluntad que puedas querer que se convierta en ley universal”.
(Riquelme, 2017)

Consideremos brevemente la película *La vida es bella* de Roberto Benigni, donde somos expuestos en la vida del personaje Guido, quien hace lo imposible por eliminar el terror de la vida de su pequeño. La vemos para aprender ética. Con tal de enfrentarnos a decisiones que nos impliquen, que nos hagan más parte de este mundo. En nuestra dinámica caben las preguntas, propiciamos la ocasión de algunas respuestas. Nos quedamos con esta confrontación de la perspectiva del papá Guido pues nos humaniza, nos da esperanzas y, asimismo, trae alivio.

El aprendizaje de la ética apuesta por la habilitación de los estudiantes en la resolución de dilemas. Esto contrae un compromiso de parte de los estudiantes, pero asimismo de los padres, los maestros y el conjunto de colaboradores. Todos haciendo equipo, actuando en bloque, ciñendo los esfuerzos hasta conseguir la unanimidad distintiva del esfuerzo de excelencia. En tal desmesurada tarea nos orienta la teoría de Giddens, quien en su obra *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, afirma que la estructuración de la convivencia social reproduce más convivencia social.

De ahí que insistamos, hablar de la ética como antídoto al terror es viable, imperioso, inaplazable. Sólo la confrontación de esta cruenta realidad mediante la ética proveerá la ocasión de contrastar opiniones, de encontrarnos y escuchar las razones de perspectivas distintas. Cada uno asumiendo su responsabilidad. Cada cual actuando a sabiendas de que es indispensable la colaboración de todos.

El milagro está a la vista; con ética todo mejora, el mundo se recupera, el futuro es todavía de los mejores. Sólo así la ética podrá ser el antídoto.

A fin de cuentas, con ética se vence mejor tanto a la corrupción como a toda suerte de demonios.

En este sentido, la originalidad de Hans Küng consiste en su capacidad de enlazar la racionalidad de los principios con la práctica cotidiana, por medio del recurso a las grandes religiones del mundo. En éstas se encuentran operando una serie de valores vinculantes, en los que todas ellas coinciden, y que todas ellas anuncian y promueven.

De este modo se puede esperar que la mayoría de los seres humanos, con independencia de sus creencias religiosas, y de sus formas de pensar y de vivir - entiéndase aquí también a los ateos y agnósticos- estarían dispuestos a aceptar tales principios, porque los comprenden y les resultan razonables. En consecuencia, esos compromisos que hemos enunciado dejarían de ser meramente formales, ya que están siendo vividos y practicados en el interior de esos paradigmas religiosos. En otras palabras, estos criterios éticos, al otorgarles un cierto contenido a los principios de carácter universal por hallarse ya presentes en las grandes religiones del mundo, hacen posible la comunión entre la reflexión teórica y la vida concreta. (Riquelme, 2017)

El estudio de la diversificación de las fuentes primarias de energía debe pasar por el tamiz de la ética, pero de la ética global.³¹ La investigación de la diversificación de las fuentes primarias de energía encuentra en la ética global a su mejor aliado para gestionar tal transición garantizando la inclusión social, lo mismo que la recuperación del tejido social.³² Obraremos con un alto sentido de pertinencia en la medida en que se favorezca la consideración de la perspectiva de la ética global en los procesos de gestión estratégica de la transición de la diversificación de las fuentes primarias de energía.³³

Adicionalmente, nos proponemos analizar el paso del imperativo categórico pues plantea la dificultad de que puede obviarse su práctica. Olvidarse del imperativo categórico resulta una práctica consuetudinaria en el ámbito de las políticas públicas.

En tal contexto, la discusión de las problemáticas a partir de la ética global resulta en una práctica irrenunciable. De acuerdo con tal orden de ideas, lo más deseable es que la ética rebergética sea introducida en las deliberaciones de toda cuestión susceptible de incidir en la sociedad civil.

³¹ De acuerdo con esta perspectiva, desde hace unas décadas, es prioridad de la ONU; *“Satisfacer las necesidades de las generaciones presentes sin comprometer las posibilidades de las del futuro para atender sus propias necesidades.”* (ONU 1987).

³² La discusión que abre Arroyo sobre la necesidad de incorporar a la ética en las políticas públicas no deja lugar a dudas. Véase (Arroyo, 2008)

³³ Véase: (López Asenjo, 2005)

4. 2 Ética rebergética

Soltando los lastres de la discusión en la que nos hemos embarcado, cuyos primeros vientos arrojan el neologismo “rebergética, que significa rebeldía, derogación, revocación, en materia de energía. Usada como adjetivo calificativo y siempre asociado a la voz ética, la rebergética implica a la crítica incisiva para superar limitaciones de la gestión energética. De tal suerte que con la expresión “ética rebergética” queremos referirnos al cambio radical de rumbo en la forma de pensar los tópicos considerados en toda política pública energética. Desde la altura que permiten estas primeras precisiones y a reserva de profundizar ulteriormente en otras consideraciones, es posible afirmar que con esta perspectiva, por lo menos, las cosas pueden llegar a ser de una mejor manera.³⁴

Desde tal perspectiva, si es posible diagnosticar el presente con la tendencia en el uso de alternativas a las fuentes primarias de energía, asimismo puede señalarse el imperativo ético e inclusivo en la políticas públicas correspondientes. Ello quiere decir que estas políticas públicas son exhibidas cada vez más a la deliberación multidisciplinaria, lo mismo que al escrutinio público.³⁵

³⁴ “La ética es la disciplina de la convicción de que no todo vale por igual, de que hay razones para preferir un tipo de actuación a otro.” Véase: Fernando Savater, *Ética para Amador*.

³⁵ Al respecto, hace poco, afirmaba Adela Cortina resaltando la importancia de la ética: “Sirve para que no pasen cosas como están pasando en este país porque la ética no está en los corazones; sirve sobre todo para crear ejemplaridad, para explicar a la gente que es mejor colaborar y cooperar. La ética es de primera

La política pública de transición en el uso de energías no renovables a renovables debe considerar entre sus principios de igualdad, responsabilidad social todo con el fin de favorecer en la reconstrucción del tejido social en nuestro país. En dicha política pública es indispensable poner en perspectiva ética las políticas públicas para garantizar una implementación equitativa, inclusiva, responsable, y con miras a reconstruir el tejido social.

Las observaciones que preceden provocan apuntar a resaltar la irrenunciable política pública inclusiva hasta convertirla en la alternativa más pertinente. Estas políticas públicas inclusivas proveen la salida al laberinto en el cual la humanidad ha extraviado el rumbo.

Después del fracaso del sistema del progreso, sólo queda echar a andar en otro sentido; en el del decrecimiento energético.

necesidad, no sólo en España. Acabo de venir de México y la situación es atroz. La indignación es palpable. El ébola no interesaba a nadie hasta que saltó de África" (...). El punto de partida es que todos los seres humanos somos necesariamente morales. Podemos ser morales o inmorales, pero no amorales. Y lo mejor que podemos hacer es sacar partido de esa manera de ser moral del modo más inteligente posible. De hecho, eso es lo que se ha intentado desde Grecia." Véase. Adela Cortina,

4. 3 Ecosofía en la mira

Para profundizar en la investigación que nos ocupa consideramos vital la discusión de las consideraciones que Félix Guattari formulara sobre la temática ecológica desde su muy particular perspectiva ecosófica. (Guattari, Las tres ecologías, 1996) En esta obra de orfebrería y arte, el filósofo francés establece la definición de la radical noción: ecosofía.

Para comenzar , resulta pertinente ocuparse de la caracterización que hiciera Félix Guattari acerca de las condiciones ecológicas desbordadas por causa de la actuación humana arbitraria no deja lugar a dudas que constituye una observación muy inteligente y continua siendo pertinente enfocar las cosas desde dicha perspectiva:

El planeta tierra vive un período de intensas transformaciones técnico-científicas como contrapartida de las cuales se han engendrado fenómenos de desequilibrio ecológico que amenazan, a corto plazo, si no se le pone remedio, la implantación de la vida sobre su superficie. Paralelamente a estas conmociones, los modos d vida humanos, individuales y colectivos, evolucionan en el sentido de un progresivo deterioro. Las redes de parentesco tienden a reducirse al mínimo, la vida doméstica está gangrenada por el consumo "mass-mediático", la vida conyugal y familiar se encuentra a menudo «osificada» por una especie de estandarización de los comportamientos, las relaciones de vecindad quedan generalmente reducidas a su más pobre expresión... La relación de la subjetividad con su exterioridad ya sea social, animal, vegetal, cósmica se ve así comprometida en una especie de movimiento general de implosión y de infantilización regresiva. La alteridad tiende a perder toda aspereza. El turismo, por ejemplo, se resume con frecuencia a un viaje in situ en el seno de las mismas redundancias de imágenes y de comportamiento. (Guattari, Las tres ecologías, 1996, pág. 7)

Resulta interesante destacar primero la estructuración de esta observación a partir de una perspectiva global. Algo que en esta obra el propio filósofo llamará ecosofía.

Las formaciones políticas y las instancias ejecutivas se muestran totalmente incapaces de aprehender esta problemática en el conjunto de sus implicaciones. Aunque recientemente hayan iniciado una toma de conciencia parcial de los peligros más llamativos que amenazan el entorno natural de nuestras sociedades, en general se limitan a abordar el campo de la contaminación industrial, pero exclusivamente desde una perspectiva tecnocrática, cuando en realidad sólo una articulación ético-política que yo llamo ecosofía entre los tres registros ecológicos, el del medio ambiente, el de las relaciones sociales y el de la subjetividad humana, sería susceptible de clarificar convenientemente estas cuestiones. (Guattari, *Las tres ecologías*, 1996, pág. 8)

En segundo lugar, es necesario llamar la atención sobre la pertinencia del enfoque. Este enfoque no deja lugar a dudas acerca de que considerar así las cosas permite apreciar la interacción de elementos componentes en los fenómenos los cuales ordinariamente eran mostrados mutilados.

Tal como ha sido expresado por Gil Claros, el acercamiento al pensamiento de Guattari permite la reflexión que ve en la subjetivación una alternativa ético-política susceptible de constituirse en un abanico de respuestas a la política vertical, prescriptiva y radicada especialmente en la democracia de facto.

Según la evaluación que hace Gil Claros Guattari se enfoca en diagnosticar el presente, considerando en lo posible sus componentes.³⁶

En tal sentido, Guattari hablará de aquellos componentes de subjetivación que determinan los procesos de subjetivación de los ciudadanos:

Más bien que de sujeto quizá convendrá hablar de Componentes de subjetivación, cada una de las cuales trabaja por su propia cuenta. En los que aparecen vectores de subjetivación que no pasan necesariamente por el individuo; En realidad, éste está en posición de "Terminal" respecto a procesos que implican grupos humanos, conjuntos socio-económicos, máquinas informáticas, etc. Así la interioridad se instaura en el cruce de

³⁶Según destaca Gil Claros: "Una de las cuestiones centrales del pensamiento de Guattari es nuestra actualidad. El momento en el que vivimos y en el cómo vivimos dentro del contexto de la llamada revolución científico-técnica, de una racionalidad de vida tecnocrática, de un capitalismo mundial integrado, acompañado por la degradación del medio ambiente, junto con la mayor disponibilidad de ocio para sociedades altamente desarrolladas y donde el turismo entra en pugna con lo natural." (Gil Claros, 2011)

múltiples componentes relativamente autónomos los unos de los otros y, llegado el caso, francamente discordantes. (Guattari, Las tres ecologías, 1996, pág. 26 y 40)

Según asume Guattari, deben resaltarse aquellos procesos de subjetivación que llegan a confluir en la conformación del sujeto. Así, tales procesos de subjetivación han de estar presentes si se quiere incidir en la práctica política.

Guattari entiende por ecosofía; “una articulación ético-política [...] entre los tres registros ecológicos, el del medio ambiente, el de las relaciones sociales y el de la subjetividad humana”. (Guattari, Las tres ecologías, 1996)

Por su parte, Rojas Salazar señala que la ecosofía muestra un campo de discusión muy amplio especialmente comprometido con ancestrales culturas indígenas:

La problemática de la ecosofía reside en darle el carácter de ciudadanía epistémica al término, pues no solo se trata de dar razón de sus raíces provenientes del griego, se trata de abordar el hecho de que, el neologismo está representando y defendiendo los saberes y conocimientos de las culturas indígenas, de los pueblos empobrecidos del ‘tercer mundo’ constituidos en su mayoría por mujeres y niños; y por ende, de los considerados ‘no personas’. (Rojas Salazar, 2016)

La ecosofía se asienta igualmente en la sabiduría indígena y el sentido común de culturas antiguas.

Tal como puede apreciarse, con la ecosofía se da voz a los olvidados, a los desheredados, a los desposeídos de la tierra. Son estos personajes calificados de segunda quienes logran expresar su visión y sus preocupaciones respecto de temáticas estrechamente vinculadas con su entorno, con su tierra, sus áreas.

Según lo expone Alirio Cáceres Aguirre:

La ecosofía se basa en dos aspectos, por un lado, la insuficiencia del logos para dar cuenta del amor y la necesidad de integrar la razón simbólica en la razón analítica e instrumental y por otro, la apertura a otras formas de sabiduría de origen milenario, o generadas en grupos emergentes. Sabiduría no siempre sistematizada y que no es posible encerrar en los parámetros de la lógica Occidental. (Cáceres Aguirre, 2009, pág. 403)

De acuerdo con la apreciación de Sepúlveda Gallego, Guattari establece la ecosofía, la funda a partir de premisas de lo más interesantes, en los siguientes términos:

Félix Guattari en su texto “Las tres ecologías” nos invita a reconceptualizar lo que hasta ahora se ha abordado de manera disgregada: la ecología social, la ecología mental y la ecología medioambiental bajo una égida ético-estética, denominada por él, ecosofía. Para Guattari, la transformación técnico-científica y con ella el serialismo *massmediático*, tendiente al desequilibrio ecológico encuentra alternativa de solución en la articulación ético-política de los tres registros ecológicos; medio ambiente, relaciones sociales y subjetividad. Guattari considera que la ecología medioambiental que ha reinado puede fácilmente asimilarse a un grupo de personas amantes de la naturaleza; pero de acuerdo a su propuesta, la ecología debe ir más allá al poder cuestionar el conjunto de la subjetividad y de las formaciones de poderes capitalísticos para que con nuevos operadores lógicos se propongan caminos alternos al Capitalismo Mundial Integrado. (Sepúlveda Gallego)

Según puede advertirse, en Guattari resulta prioritario dar pie a la articulación de distintas disciplinas y saberes con tal de llegar a la estructuración de una práctica política contundente e inclusiva en cuanto a las alternativas a las fuentes primarias de energía. En este contexto, el petróleo, y la energía que se extrae de él, está condenado a la desaparición y a su paulatina sustitución por energías sustentables y menos contaminantes.

Así, hacia donde quiera que uno mire encuentra esa misma paradoja lancinante: por un lado, el desarrollo continuo de nuevos medios técnico-científicos, susceptibles potencialmente de resolver las problemáticas ecológicas dominantes y el reequilibrio de las actividades socialmente útiles sobre la superficie del planeta y, por otro, la incapacidad de las fuerzas sociales organizadas y de las formaciones subjetivas constituidas de ampararse de esos medios para hacerlos operativos.” (Guattari, Las tres ecologías, 1996)

En el mismo sentido, Da Costa indica que mediante la ecosofía es posible determinar nuevos horizontes de accionar de los ciudadanos:

Más allá del uso intencionadamente abigarrado de su estilo literario, este libro nos interesa porque profundiza, en el sentido de reintegración de la complejidad de lo real, en la “ecología generalizada” que propone su autor: una ecología que sabe que solo combatiendo y cuestionando los peligros y patrañas del *statu quo* dominante (en particular, del capitalismo postindustrial) podemos crear “territorios existenciales” donde “todo es posible, tanto las peores catástrofes como las evoluciones imperceptibles”. (Da Costa, 2017)

4. 4 Ecosofía para la sustentabilidad energética

No se crea que aquí postulamos erguir a la modernidad en anatema ni, mucho menos, sostener una diatriba en su contra. Por el contrario, siguiendo el pensamiento de Guattari, ha de sustentarse la crítica desde la economía, desde la psicología y desde la biología. Este tridente va mucho más allá de lo que aporta la perspectiva de análisis que sólo se fundamenta en la ética.

Así, hacia donde quiera que uno mire encuentra esa misma paradoja lancinante: por un lado, el desarrollo continuo de nuevos medios técnico-científicos, susceptibles potencialmente de resolver las problemáticas ecológicas dominantes y el reequilibrio de las actividades socialmente útiles sobre la superficie del planeta y, por otro, la incapacidad de las fuerzas sociales organizadas y de las formaciones subjetivas constituidas de ampararse de esos medios para hacerlos operativos. (Guattari, ¿Qué es la ecosofía?, 2015, pág. 43)

Se trata, en todo caso, de asumir una postura crítica que provea de alternativas a los limitados resultados de la industria del petróleo y sus sucedáneos, todos dependientes de la energía no renovable. De esta manera, las leyes en materia energética pueden y deben proponerse ser inclusivas en la medida en que así se atiende el rezago en la reconstrucción del tejido social.

La verdadera respuesta a la crisis ecológica sólo podrá hacerse a escala planetaria y a condición de que se realice una auténtica revolución política, social y cultural que reoriente los objetivos de la producción de los bienes materiales e inmateriales. (Guattari, ¿Qué es la ecosofía?, 2015, pág. 51)

De forma que, si la respuesta es necesariamente planetaria la militancia requerida no puede serlo sino incidiendo en lo planetario, desde la escala regional. Así es como se logrará el impostergable cambio y actualización de las respectivas normatividades cada vez más incidentes en lo global.

Estas leyes inclusivas reclaman así los derechos aquellas comunidades regularmente desplazadas, olvidadas o francamente excluidas de tales marcos normativos y sus posibles beneficios.

No será ni una disciplina de repliegue sobre la interioridad, ni una simple renovación de las antiguas formas de «militantismo». Se tratará más bien de un movimiento de múltiples facetas que instaura instancias y dispositivos a la vez analíticos y productores de subjetividad. (Guattari, *¿Qué es la ecosofía?*, 2015, pág. 55)

Hay un peligro que pasa inadvertido para los analistas de la sustentabilidad energética. Para Guattari el problema está implicando el trastocamiento de la vida misma. Después de la actual estructuración de la política pública en materia energética debe atenderse prioritariamente su diseño desde la ética y en especial de la ecosofía.

Considerado desde este punto de vista, la ecología es social, nunca individual. Sólo desde tal horizonte de análisis es posible reivindicar ese carácter inclusivo sistemático del individuo. El individuo constituye así un actor de la ecología social, es decir de la ecosofía.

La ecología social deberá trabajar en la reconstrucción de las relaciones humanas a todos los niveles del *socius*. (Guattari, *¿Qué es la ecosofía?*, 2015, pág. 56)

Esta reconstrucción de las relaciones humanas supone que se deja de lado la antigua idea del ciudadano como individuo desmembrado de la sociedad. Nada más falso. El ciudadano aparece cruzado por las relaciones y las interacciones con los otros.

Al considerar las unidades de la evolución, argumenté que en cada paso es necesario incluir las vías completadas fuera del agregado protoplasmático, trátese del DNA-en-la-célula o la célula-en-el-cuerpo o el cuerpo-en-el-ambiente. La estructura jerárquica no es nueva. Antes hablábamos del individuo en desarrollo o la línea familiar o el taxón, etcétera. Ahora hay que concebir a cada miembro de la jerarquía como un sistema, y no como un tarugo cortado de la matriz circundante y visualizado como opuesto a ella. Esta identidad entre la unidad de mente y la unidad de supervivencia evolutiva es de grandísima importancia, no sólo teórica

sino ética. Lo que quiero decir –ya ven ustedes– es que localizo algo que llamo "Mente" como inmanente en el sistema biológico más amplio, el ecosistema. O, si trazo las fronteras del sistema en un nivel diferente, entonces la mente resulta inmanente en la estructura evolutiva total. Si esta identidad entre las unidades evolutivas y mentales fuera correcta en términos generales, entonces nos encontraríamos frente a distintos desplazamientos que tenemos que efectuar en nuestra manera de pensar. (Guattari, *¿Qué es la ecosofía?*, 2015, pág. 66)

Resulta indispensable pensar al individuo inmerso en un sistema. Siendo sistema, asumiéndose sistema. De forma que ese individuo queda reducido a un conjunto de relaciones, de interacciones. Ello implica que no existe el individuo en un punto y en el encontramos al mundo. Somos uno, siendo juntos.

Tal como puede sospecharse, sólo de esta forma resulta viable el individuo con acento en lo humano, el ciudadano ecosófico capaz de interactuar como agente activo del sistema-Tierra.

Esto presenta las mejores consecuencias visibles; en la medida en que el ciudadano ecosófico actué desde el sistema-Tierra, propiciará el desarrollo del sistema-Tierra. De tal suerte que sus acciones derivan en intervenciones que provean el saneamiento emergente del entorno, lo mismo que su preservación. Tal es el cuidado del sistema-Tierra. Semejante, la práctica ecosófica contra la contaminación y el cambio climático.

Nuestra naturaleza se ha convertido en un depósito de cantidades cada vez mayores de productos que los ecosistemas simplemente no pueden digerir, enfermando prácticamente a todas las especies de la tierra. Y muchos de nuestros científicos, tecnólogos y humanistas se volvieron cómplices de la destrucción del mundo orquestada por las grandes corporaciones ecocidas, esas que no se preocupan por la humanidad (pues no forman parte de ella) sino solamente por generar ganancias a sus inhumanos accionistas. Las corporaciones transnacionales florecen donde el neoliberalismo se impone, dominando no sólo el mercado, sino la vida de los hombres. El neoliberalismo hace a tales corporaciones hiperpotentes y, a pesar de ello, ciegas, pues generalmente carecen de visión de largo plazo. Ello es así pues la ganancia económica (su razón de ser) raramente es de largo plazo. Y dividen al mundo en pobres (la enorme mayoría de los humanos: el 99% según el movimiento de los indignados que ocuparon en el 2011 las plazas de New York, Madrid y Londres) y ricos (los accionistas de las corporaciones), incrementando la desigualdad. Y, en tal proceso, hasta los nombres se modifican: la madre tierra se

convierte en “sustrato”; la explotación desmedida en “producción”, las catástrofes derivadas de nuestra depredación son llamadas “naturales” y las especies hermanas que no son aprovechables por la industria (sean animales o vegetales) son consideradas cosas inútiles y por ende soslayables. Y el resto de los ciudadanos nos hacemos cómplices de tales errores al entrar al juego y acomodarnos, al consumir los degradados productos que las corporaciones ofertan. (Tamayo L., La libertad en la era digital Final, 2012)

No obstante, la inquietud por el sistema-Tierra pasa por puntualizar el desempeño egoísta, soberbio, lo mismo que rapaz, de las corporaciones trasnacionales las cuales priorizan la ganancia por encima del bien común. En medio de este contexto, la alternativa sustentable a las fuentes primarias de energía está implicando la creación de políticas públicas inclusivas, no sólo con prioridad en el beneficio al capital de esas corporaciones trasnacionales.

En nuestra época, la mayoría de los seres humanos encuentran el sentido de su vida en el consumo, en el “tener” y ya no en el “ser”. En la Era de la exuberancia la enorme cantidad de bienes que se ofertan a la mayoría de los ciudadanos (al menos en las naciones “desarrolladas”) han permitido a los humanos dejar atrás la vida de trabajo constante de las eras antiguas, en las cuales, para sobrevivir, debían trabajar todo el día, todos los días y sólo podían tener ocio (*scholé*) los más ricos y poderosos. En esas épocas los pocos momentos de ocio que tenían los humanos eran dedicados a la vida religiosa, comunitaria (*religio*). Sin embargo, como todos sabemos, la revolución industrial, con sus eficientes máquinas y líneas de producción en serie abrió la posibilidad de que muchísimos humanos abandonasen las tareas del campo y se incorporasen a la vida urbana, donde sus hijos podían, gracias al ocio recuperado, asistir a la escuela. En la época moderna el ocio ya no sólo se ocupa, por ende, en la vida religiosa. Décadas después, con la irrupción de la revolución tecnológica avanzada, cuyos procesos productivos se logran ya no con carbón y máquinas de vapor sino con hidrocarburos y energía nuclear, el panorama dio un vuelco: el ocio ya no sólo se ocupa en religión y enseñanza sino también –y fundamentalmente – en entretenimiento: los *mass media* electrónicos posibilitan la emergencia de un ser humano cuya vida ya no gira alrededor del negocio sino del ocio: se vive para obtener dinero para comprar cosas, para mirar la televisión, para poder ir de vacaciones. (Tamayo L., La libertad en la era digital Final, 2012)

La política pública debe ser primeramente inclusiva y después establecer el marco normativo de las operaciones de tales corporaciones trasnacionales mediante el cual funcionan en el contexto de beneficio privado y común. Así que debe irse más allá de toda suerte de eufemismos. Semejante enfoque de las políticas públicas asimismo encuentra pertinente

el cuidado en el uso de vocabulario preciso que singularice sus actividades en términos rigurosos y de forma que no llegue a comprometerse el sistema-Tierra.

Según este orden de ideas, la vida está en otra parte, más allá de toda dependencia al consumismo a ultranza. La vida del sistema-Tierra subsiste más allá de tal consumismo a ultranza. La vida del sistema-Tierra prefiere abonar en la restitución del don perdido. En la restauración.

De acuerdo con ello, el ciudadano ha de permanecer atento a la Era de la supuesta exuberancia y el consumismo para convertirse en agente capaz de colaborar en la gestión de políticas públicas inclusivas y críticas de las prácticas desmesuradas de ciudadanos y corporaciones trasnacionales.

Únicamente desde tal horizonte de medida puede saldarse la deuda con el sistema-Tierra.

Capítulo V Prudencia y responsabilidad

Cada época realiza solamente las profecías de las cuales es capaz -como cada obra hace de su “espacio sombrío” un campo de posibilidades siempre “sujeto a transformaciones. (Didi-Huberman, 2011, pág. 146)

Todas las medidas emprendidas en nombre del “rescate de la economía” se convierten, como tocadas por una varita mágica, en medidas que sirven para enriquecer a los ricos y empobrecer a los pobres. (Zigmunt Bauman)

La investigación que se ha emprendido en estas páginas encuentra en Derrida a un leal pensador al cual conviene procurar mediante determinadas categorías puestas a circular por su talento, que resultan útiles para la discusión que se atiende en el presente capítulo.

En seguida, abordamos algunas consideraciones apoyados en este legado de Derrida. Un concepto central a ese respecto es el que se refiere a la prudencia, otro, el relacionado con la responsabilidad. Uno y otro son términos avocados al esclarecimiento de la política con énfasis en la justicia, por lo que se pretende inclusiva.

Señalemos que la condición para actuar con prudencia y con responsabilidad exige que se actúe desde la libertad:

En la Grecia clásica se llamaba *eleuterós* al joven que, una vez alcanzada la madurez sexual, podía incorporarse a su comunidad como un ciudadano responsable. Los autores de las epopeyas griegas nos ofrecieron asimismo una importante precisión al afirmar que si bien era evidente que los héroes aparentemente no eran libres por estar atados a un destino y

que sólo los hombres comunes, los que no importaban, eran libres para elegir, *los héroes eran libres “en un sentido superior”*.³⁷ Esto es así porque los griegos concibieron a la libertad como la conciencia de la necesidad, como la asunción del destino. (Tamayo L. , La libertad en la era digital Final, 2012)

La condición para actuar con prudencia opera en un contexto de responsabilidad ciudadana. Asumimos que únicamente desde esta perspectiva de responsabilidad es posible la formulación de políticas públicas inclusivas que incidan en la reconstrucción del tejido social. Actuar en libertad y con responsabilidad apuesta por la instauración de la política con énfasis ético. Es así que la libertad opera en términos “de necesidad, como la asunción del destino” que señala Tamayo.

Así las cosas, resulta prioritario conducirse con responsabilidad y prudencia en el diseño de políticas públicas inclusivas en la diversificación de las fuentes primarias de energía resulta un asunto de primera importancia.

³⁷Ferrater-Mora 1981:1969.

5. 1 Diagnóstico del presente

El dominio del hombre sobre sí mismo, que fundamenta su autoconciencia, es virtualmente siempre la destrucción del sí mismo a cuyo servicio se realiza.”

(Horkheimer-Adorno 2007, p.107).

Para continuar la discusión a que nos vemos enfrentados en nuestro trabajo de investigación, en el parágrafo siguiente, nos ocupamos de exponer la posición de Derrida acerca de su preocupación de los tiempos revueltos a los que asumía la modernidad nos enfrentaba.

El vocablo “sustentabilidad” quiere decir respuesta, no estrategia. Para pasar a generación de políticas públicas hace falta reivindicar la necesidad del enfoque estratégico que provee la plataforma de largo plazo.

Sustentabilidad apunta a determinar la interconexión de las políticas públicas con la ética, con la filosofía y, especialmente, con la ecosofía.

La sustentabilidad surge como una alternativa que pretende obviar los equívocos y las indecisiones de los pasos sobre la cuestión energética. Por eso la sustentabilidad ha sido una historia de la respuesta remisa a la generación de las fuentes primarias de energías.

Cabe recordar que Foucault se interesó en el diagnóstico del presente en sus estudios, considerando a la ontología del presente como una formulación que definía sus esfuerzos reflexivos.

El tema del diagnóstico del presente le interesó al filósofo francés porque algo quedaba todavía por hacer. Siempre algo más había de hacerse frente a la

circunstancia vertiginosa de la modernidad. De ahí que sostengamos que el pensamiento de Derrida es importante precisamente porque se plantea como pensar para la accionar.

Hay por lo menos dos trabajos suyos abocados a intentar establecer la prescripción con la cual debe enfrentarse a la presencia que nos embarga. El primero de ellos data de 1984 denominado *Del tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía* donde Derrida se ocupa de explicar cómo entiende la posible respuesta que debe darse a los tiempos revueltos puestos a cercenar durante la modernidad. El segundo, *¿Qué hacer con la pregunta ¿Qué hacer?* puesto a circular 10 años después, presenta un título extraño y, su contenido no lo es menos, se dedica a esclarecer los tiempos revueltos propagados por la modernidad, pero ante todo, intentará formular la respuesta que puede darse a la pregunta ¿qué hacer? Texto eminentemente político que resulta útil reflexionar en las páginas siguientes, sobre todo, debido a su importancia en la formulación de la política práctica ciudadana pretendida por el filósofo francés.

Entonces, para abundar en esta investigación resulta relevante evocar los conceptos de prudencia política, emparentados especialmente con el diagnóstico y la susceptibilidad, el aplomo, genealogía ético-política, sutura.

De acuerdo con tal perspectiva, una pregunta desdoblará sus filos en las páginas subsecuentes; ¿qué puedo hacer a partir del saber? ¿Qué puedo hacer gracias al saber?

La discusión sobre el diagnóstico del presente nos remite a la revisión del pensar de Michel Foucault quien caracterizaba su quehacer en términos de incidencia en la historia y en la posibilidad de las experiencias. A dichos desarrollos teóricos los denominaba “ontología del presente” o “ontología histórica”.

En este orden de ideas Foucault propone que este trabajo intelectual tiene que emprenderse a partir de la crítica. Sus consideraciones sólo tienen sentido en la medida en que son crítica del presente, más allá de las referencias a criterios normativos que lo trascienden. Es así que este pensador francés introduce la crítica como análisis de las condiciones de posibilidad y la crítica en términos de trasgresión de la realidad actual.

Más allá de que su formulación muestre una contundente crítica al pensar hegeliano contra el cual escribe Foucault, en este trabajo del filósofo de Poitiers accedemos a un pensar que pone bajo la mira al sujeto capaz de incidir en el presente. Según este orden de ideas no es su prioridad enclavar al sujeto en la atmósfera de un devenir y una trascendencia, sino que le interesa escudriñar la multiplicidad de factores que determinan su existencia.

Los objetos parecen determinar nuestra conducta, pero nuestra práctica determina primero esos objetos. Partamos, entonces, más bien de esa práctica misma, de tal manera que el objeto al que ella se aplica no sea lo que es más que en relación con ella. La relación determina al objeto y éste no existe más que como determinado. (Paul Veyne, *Foucault La revolución de la historia*, p. 212)

De manera que el diagnóstico del presente tiene que ver con la posibilidad de incidir en ella. La historia aparece en forma dispersa, sin causalidad determinante y unívoca, está hecha de acontecimientos que permanece en una dispersión y singularidad irreductibles, por lo que es indispensable pensarlo desde una perspectiva de acontecimiento diferenciado.

De ahí que Foucault insiste en la necesidad de vérselas con una reflexión genealógica. Esta genealogía tiene por prioridad determinar la procedencia y, al mismo tiempo, la emergencia del fenómeno que nos ocupa. La procedencia designa el comienzo singular y disperso de algo. La emergencia establece el punto de contingencia por parte de fuerzas enfrentadas y que la pliegan a voluntad imponiéndole reglas hasta formularla en una interpretación. Hay una relación de

violencia, no de interpretación aséptica. De suerte que la genealogía establece una serie de interpretaciones.

Así las cosas, precisamos la necesidad del estudio genealógico de la sustentabilidad energética.

Por nuestra parte afirmamos que la sustentabilidad energética únicamente tiene sentido si se la estudia a partir de aquellos elementos determinantes de su existencia. Esta sustentabilidad energética se llega a expresar como precisión de normatividad vigente, pero en realidad aparece en toda su plenitud en la discusión del daño colateral que puede evitar hablando de la dependencia de las fuentes de energía petroleras.

5.2 La prudencia política

Enseñad a vuestros hijos lo que nosotros hemos enseñado a los nuestros: la Tierra es Nuestra madre. Lo que afecte a la Tierra, afectará también a los hijos de la Tierra. Si los hombres escupen a la Tierra, se escupen a sí mismos. Porque nosotros sabemos esto: La Tierra no pertenece al hombre, sino el hombre a la Tierra. Todo está relacionado como la sangre que une a una familia".

(TAKANTA IOTANKA, conocido como Toro Sentado, Jefe Sioux)

Para comenzar, en este párrafo se traerá a cuenta la noción derrideana de "prudencia política", según la cual el ciudadano, lo mismo que el funcionario público, realiza acciones donde se sabe implicado y para cuyo desempeño es preciso actuar con la mayor cautela.

Saberse implicado resulta de cobrar conciencia del lugar que se ocupa en medio de la circunstancia que le toca enfrentar al ciudadano.

El pensar de Derrida atiende a la prioridad del actuar. Su pensar es actuar. Le inquieta que su pensar sea experimentado de acuerdo con tal perspectiva. Por eso puede afirmarse que su pensar es ciudadano y, definitivamente, es política desde la ciudadanía. En este orden de ideas, es pertinente discutir la noción de prudencia en Derrida. Aplomo significa enfrentamiento, hacerse cargo. Tomar la responsabilidad correspondiente frente a los hechos.

El aplomo consiste aquí en darse por autorizado el desplomo panorámico y mundial desde algo así como un antepecho, pero al borde del abismo, del desierto o del caos. Este aplomo de desplomo puede parecer sonambúlico, pues es un procedimiento, precisamente, un desplazamiento, un paso, un movimiento o una acción, un «hacer» guiados por ese extraño cuidado vigilante que los sonámbulos mantienen en el momento del riesgo más grande. Unos sonámbulos caminan al borde del caos abismal, y en el momento en que saben y declaran que ya no más, que todo está desajustado, desarticulado (*out of joint*, como dice Hamlet), que nada funciona, que todo acaba en el no-camino, el impasse, la aporía, en el

momento en que son persuadidos de que este mismo discurso panorámico es anticuado, se hacen adelante, si no como locos, visionarios, profetas o poetas, alucinados, por lo menos como soñadores que quieren mantener los ojos abiertos («pesimistas activos», diría Alain Minc). Si de una vez nombro el sueño, sin disociarlo del sonambulismo, es para tomarlos, como se dice, del lado bueno. No para desdeñar, todo lo contrario, el riesgo absoluto que corre el sonámbulo, sino para aproximar, más allá del saber y de la filosofía, política o no, aún más allá de todos los modelos y de todas las normas prescriptivas cuyo agotamiento vivimos, el pensamiento de lo que viene y que no puede sino ser aliado de lo que contrae parentesco con el sueño y con lo poético, siempre que, evidentemente, se piense el sueño de manera distinta de la habitual. (Derrida, *¿Qué hacer de la pregunta "¿Qué hacer?"?*, 1994)

Según puede observarse, a Derrida le importa referirse a la vigilia, a ese aplomo como determinado ejercicio de toma de conciencia frente a la emergencia y a la adversidad. De esta forma emergencia y adversidad aparecen como la atmósfera en medio de la cual todavía es posible la reflexión y la oportunidad de actuar para enmendar al horizonte.

Es en la vigilia y en el aplomo asumido frente al horizonte de adversidad que esta toma de conciencia se convierte en el actuar responsable.

Tal como puede advertirse, el aplomo surge en medio de una circunstancia adversa o no, pero asimismo en cada exterior que se ofrece al agente social. Este agente social funge como tal en la medida en que se enfrenta a la adversidad, al reto, a la complicación y al problema. El agente es en y mediante el predicamento que resuelve y afronta.

Pero no me detendré en la hipótesis según la que esta *hybris* sonanibúlica que nos asigna al aplomo y al desplomo sería el carácter del que sea, de Minc o mío por ejemplo: por el contrario creo que nuestro tiempo, eso de lo que estamos hablando, lo que viene quizás a través del caos, del desierto, del abismo, del desorden mundial la desconstrucción general o todas las figuras de un apocalipsis sin apocalipsis, etc., eso nos impone pensar y pensar desde este frágil aplomo y nos coloca en este lugar, nos sitúa allí donde pensar, y pensar (políticamente y poéticamente) lo que viene (por ende el porvenir al presente) no puede hacerse si no desde el lugar de este aplomo a la vez sonambúlico y vertiginoso. (Derrida, *¿Qué hacer de la pregunta "¿Qué hacer?"?*, 1994)

Para Derrida, el aplomo y el actuar responsable aparecen como la condición de un pensar la emergencia. Debido a que en el aplomo y en el actuar responsable se

suscitan la interacción del ciudadano con su circunstancia de crisis porque ambas garantizan la salida a flote en medio de tal crisis.

Aplomo. Llamemos. ¿Qué es lo que llamamos aplomo? Cualquiera que sea la manera como lo escuchen, lo pronuncien o lo escriban, «aplomo» es un bello vocablo. No una argucia, tampoco un concepto bien formado, sino un bello vocablo. No a causa de las tentaciones homónimas que lo hacen derivar caprichosamente hacia la orden expresa o el llamado (cuando llamamos, cuando nos llamamos según el llamado pues no podemos pensar lo que viene sin lanzar o escuchar algún llamado, algo parecido a una orden expresa, un deber, una ley, una prescripción, sin tratar de escuchar lo justo, de escuchar justamente alguna cosa que llamo la justicia, un llamado que de alguna manera viene de nosotros pero a la vez sobre nosotros, un llamado por el que nos llamamos desde el otro). No a causa de esos juegos homónimos ni de todo lo que la palabra en aplomo pueda significar muy precisamente, en fisiología, en arquitectura, en pintura y también en música, sino en razón de la señal que siempre esgrime hacia el atrevimiento de un «quedarse parado», hacia una física planteada a partir de la verticalidad, es decir a partir de lo que una plomada nos indica respecto de la pesadez terrestre y por ende de la tierra. (Derrida, ¿Qué hacer de la pregunta "¿Qué hacer?", 1994)

El aplomo significa quedarse parado frente a la adversidad; implica resistir. De manera que Derrida postula la resistencia a las inercias del equívoco y el extravío para constituir una mirada absolutamente consciente, además de responsable según las cuales es posible salir al paso, sortear el predicamento en turno.

Este pensador argelino ofrece una advertencia asentada en el sentido de emergencia. Insiste en que la actuación conveniente tiene que ver con la toma de conciencia y el sentido de responsabilidad frente a la circunstancia emergente.

Pues, no nos lo ocultemos, las preguntas que abordamos con este aplomo sonambúlico hoy no son nada menos que las preguntas de la tierra (a bulto y en detalle, de manera no menos urgente que concreta, imaginosa, inmediata, inmediatamente éticas, jurídicas, geopolíticas - preguntas de la geopolítica al borde y más allá de las preguntas dichas geopolíticas: ¿qué hacer? ¿qué vamos a hacer con la tierra? ¿sobre la tierra? y la pregunta de lo que se queda parado sobre la tierra no es apenas una pregunta ecológica aunque permanezca sobre el horizonte de lo más ambicioso o más radical que la ecología hoy podría asumir-), preguntas de la tierra, entonces, y preguntas del hombre (en aplomo o no sobre la tierra): ¿qué es el hombre, cuál es la identidad o la unidad del hombre sobre la tierra y más allá de la tierra, más allá de la posición erguida, más allá de lo planetario y tal vez también de lo geopolítico que hoy pensamos de manera completamente distinta, tal vez completamente distinta de cómo era pensado en la Edad Media, por no hablar de cierta modernidad? (Derrida, ¿Qué hacer de la pregunta "¿Qué hacer?", 1994)

Derrida destaca así la apuesta por la creación de respuestas incisivas respecto del sentido de necesidad. Su pensar apunta a esa incidencia. De tal suerte que el aplomo pasa a constituirse en un tipo de despropósito del equívoco y el extravío. Hace falta la formulación de respuestas asentadas en la circunstancia y que den cuenta de un pensar crítico respecto de esa circunstancia.

Quisiera correr el riesgo de una palabra, tan sólo una palabra (hoy todo será demasiado breve) alrededor de la pregunta “¿qué hacer, aquí y ahora?": si por una parte empata con el pensamiento de lo que viene, si no puede dejarse separar de él, semejante pregunta, no lo olvidemos, ya es una herencia, dispone de una genealogía muy noble, a la vez ética y política. (Derrida, ¿Qué hacer de la pregunta "¿Qué hacer?", 1994)

El aplomo y la prudencia se consuman su misión en la capacidad de formular respuesta coligada a la necesidad de una época. Se trata de responder a la circunstancia de tal forma que se cree una alternativa real y específica.

Tiene una historia la pregunta « ¿qué hacer?», aunque parezca remitir a una necesidad de todos los días, de todos los tiempos, de todas las edades y de todas las culturas; esta pregunta tiene una historia muy aguda, una historia crítica y esta historia crítica es una historia moderna. La gravedad de lo que viene, aunque sea también el chance de que lo que venga sea realmente lo que viene, es decir absolutamente inédito -nuevo- sin ejemplo y resistente a cualquier repetición posible, es que ya no sepamos qué hacer, hoy, de la pregunta «¿qué hacer?», ni en su forma ni en su contenido... (Derrida, ¿Qué hacer de la pregunta "¿Qué hacer?", 1994)

Preguntarse por ¿qué hacer? guarda estrecha relación con la crítica:

En todo caso, hagamos lo que hagamos de esta sincronía o de esta coincidencia, la pregunta “¿qué hacer?” habrá siempre resonado al borde del abismo o del caos, enfrente del horizonte más indeterminado, más angustioso, cuando se diría que todo debe ser repensado, re-decidido, re-fundado, de arriba abajo, y ahí donde tal vez el abajo, el fundamento y la fundación llegan a faltar. Pues el caos (palabra presente en el título del primer capítulo de *La nueva Edad Media*) es la forma de todo porvenir en cuanto tal, de todo lo que viene (un porvenir ya previsible en su orden y en su forma no sería por-venir). El evento es esencialmente caótico. Por otra parte el abismo abierto al *khaos* es también la forma abierta y vana de mi boca (*khainô*), la del mentón caído, cuando ya no sé qué decir, pero también cuando llamo o cuando tengo hambre. (Derrida, ¿Qué hacer de la pregunta "¿Qué hacer?", 1994)

En efecto, la oportunidad abierta por esa pregunta compromete al accionar, lo llega a determinar en la medida en que sólo con crítica es posible dar respuesta que incida en el presente. Más aún en el caso de que se deba atender una circunstancia inscrita en la emergencia.

No tendremos el tiempo de hablar de Kant o de Lenin. Lástima, pues creo en la necesidad urgente de hacerlo, lo más pacientemente posible. Me contentaré con aislar dos rasgos. Ante todo un rasgo actual, sobre-actual o inactual, de la pregunta kantiana. Ésta responde (puesto que una pregunta ya responde) a lo que Kant llama el interés de mi razón. Este interés es simultáneamente especulativo y práctico y entrelaza tres preguntas: “¿qué puedo saber?” (*WaskannIchwissen?*, pregunta especulativa), “¿qué tengo que hacer?” (*WassollIch tun?*, pregunta moral que en cuanto tal no pertenece propiamente a la crítica de la razón pura), y “¿qué me está permitido esperar?” (*WasdarfIchhoffen?*, doble pregunta, a la vez práctica y especulativa). Ahora bien, en la concatenación de estas tres preguntas, la pregunta del medio, “¿qué tengo que hacer?” (*WassollIch tun?*) se ata complicada pero irreductiblemente, igual que hoy, a la pregunta del poder-saber, de la ciencia, al «¿qué puedo saber?», o sea al «¿qué puedo gracias al saber?», pero también a la doble pregunta teórico práctica que es una suerte de raíz común para ambas: «¿qué me está permitido esperar?» (sobre la que insisto en razón de la mesianicidad revolucionaria que en ella se encuentra necesariamente implicada). (Derrida, *¿Qué hacer de la pregunta “¿Qué hacer?”?*, 1994)

En Derrida la pregunta del ¿qué puedo saber? kantiano se despliega en crítica en la medida en que se asume ¿Qué tengo que hacer? Lo radicalmente importante en la perspectiva de Derrida está en que postula la búsqueda de salidas a la emergencia y a la adversidad.

Ahora bien, esta pregunta de la esperanza, a la vez común a las tres y por ende primera, es precisamente la pregunta del porvenir de lo que viene, de lo que sucede, de lo que puede suceder así como de lo que tiene que suceder. La esperanza, dice Kant, corre a la conclusión o redonda en concluir que algo es [o sea, *sei*] (que determina así el último fin posible) puesto que algo tiene que suceder (*weilEtwasgeschehensoll*). Mientras el saber concluye que alguna cosa es (o sea) (que actúa como causa suprema) porque algo sucede (*weiletwasgeschieht*). Pero si la pregunta de la esperanza se ata a la de lo que viene como «esto tiene que suceder», sino sólo queda constantemente supuesta de antemano, implicada en la pregunta especulativa del saber y en la pregunta práctica del “¿qué hacer?”, sino que además las anuda entre sí, se sabe también que en otro lugar (en la Introducción a su curso de Lógica) Kant somete estas tres preguntas a una cuarta. ¿Cuál? La del hombre (“¿qué es el hombre?”) y del hombre como ser cosmopolítico, como ciudadano del mundo. (Derrida, *¿Qué hacer de la pregunta “¿Qué hacer?”?*, 1994)

Derrida formula así una crítica a la pregunta por el ser si se la encarcela en torno del claustro de la metafísica. Esa pregunta tiene sentido en la medida en que se la

asocia a la heterotopía. En este sentido, puede entenderse a la heterotopía como franca oposición a la utopía cuya raigambre anida en la indeterminación del no lugar.

Esta pregunta por la esencia del hombre no es una pregunta de especulación metafísica abstracta para filósofos de profesión: hoy se plantea, lo sabemos, en la urgencia concreta y cotidiana, al legislador, al sabio, al ciudadano en general. Por lo tanto nuestra pregunta "¿qué hacer?" y "¿qué está permitido esperar?" no puede olvidar su historia kantiana (y pre-revolucionaria), pero tampoco confiar en ella y repetirla. Es porque ya no disponemos de sus premisas ni de su horizonte teleológico que nuestro «¿qué hacer?» es a la vez más desesperado, más desvalido y de un solo lance más próximo de lo que él ha que ser. (Derrida, *¿Qué hacer de la pregunta "¿Qué hacer?"?*, 1994)

De esta forma, la pregunta por el ser deviene en ser heterotópico. Así se supera la metafísica en sí hasta llegar a una constituirse en metafísica para sí. Hablaríamos entonces de una metafísica para sí que quiere decir ser proyectado.

Todas estas personas serían radicalmente incompetentes, paradójicamente, no si de antemano supiesen, como casi siempre creen, qué es el hombre, etc., qué es la vida, qué quiere decir «presente», etc., qué quiere decir «justo», qué quiere decir «venir», es decir el que viene, el otro, la hospitalidad, el don; serían incompetentes, como creo que lo son frecuentemente, porque creen saber, porque están en posición de saber y son incapaces de articular estas preguntas y de aprender a formarlas. No saben dónde y cómo se han formado, o cómo aprender a volverlas a formar. (Derrida, *¿Qué hacer de la pregunta "¿Qué hacer?"?*, 1994)

De acuerdo con esta perspectiva el sueño es heterotopía; sensibilidad ante la necesidad:

Respecto de lo que hoy nos importa, respecto de lo que se nos viene y lo que decíamos respecto de la velocidad y de las dos leyes heterogéneas de la aceleración, habría que interrogar lo que Lenin afirma del sueño en la decisión política. Finge temer a los marxistas realistas que van a recordarle, contra la utopía, cómo la humanidad según Marx se asigna únicamente tareas realizables y en la perspectiva de unos objetivos que crecen juntamente con el partido; he aquí que Lenin enfrenta a contrapelo esta lógica realista como lógica del partido y, al reparo de una cita de Pisarev, hace el elogio del sueño en política. Pero distinguiendo dos sueños y dos desfases entre el sueño y la realidad. El buen desfase, el buen sueño, se da cuando mi sueño, cito, «va más rápido que el curso natural de los eventos», o todavía, sigo citando, llega a «adelantarse al presente». «Sueños como estos, desafortunadamente son muy escasos en nuestro movimiento», anota Lenin. La mala disyunción onírica se produce cuando el desfase no tiene esperanza y no se adelanta a nada: cuando el pensamiento de aventura, sin el que no hay porvenir y ni siquiera evento político, sin el que no viene nada, llega a ser el juguete de los aventureros y del aventurismo. (Derrida, *¿Qué hacer de la pregunta "¿Qué hacer?"?*, 1994)

Ciertamente hablaríamos de soñar, pero soñar enfocados en el despliegue de proyectos plausibles de realizarse. Despliegue de los talentos con tal de incidir en esa heterotopía terrenal y posible.

Entonces, pensar es la tarea emergente, proscrita tradicionalmente de la crítica. Con el pensar derrideano se instaura la posibilidad de pasar de la utopía al sueño más plausible de lo susceptible, más probable, a la heterotopía.

La realización de la que habla Derrida constituye el gozne que procura el funcionamiento de los sueños con la realidad existente.³⁸ Esta realización daría sentido a todo esfuerzo por actuar en torno a las políticas públicas en el contexto de la sustentabilidad energética inclusiva. Todos actuando en conjunto para la conquista de una justa política pública. En la inclusión radica la posibilidad del otro, tomando por fin en cuenta para la definición de tales políticas públicas.

³⁸ Al respecto Derrida sostiene: "Apenas sitúo con una palabra el lugar en que Lenin, a su vez, sutura sea la pregunta "¿qué hacer?" sea esta posibilidad radical de distinción sin la que no hay ni pregunta "¿qué hacer?", ni sueño, ni justicia, ni relación con lo que viene en cuanto relación con el otro; y esta sutura o esta saturación condena a la fatalidad totalizante y totalitaria tanto a los revolucionarismos de izquierda cuanto a los de derecha. Pues Lenin mide el desfase con el metro de la «realización», es la palabra que él emplea, mediante el cumplimiento adecuado de lo que él llama el contacto entre el sueño y la vida. El *telos* de esta adecuación suturante -de la que traté de mostrar de qué manera cerraba igualmente la filosofía o la ontología de Marx- clausura el porvenir de lo que viene. Prohíbe pensar lo que, en la justicia, supone siempre inadecuación incalculable, disyunción, interrupción, trascendencia infinita. Esta disyunción no es negativa, es la misma apertura y el chance del porvenir, o sea de la relación con el otro como lo que viene y quien viene." Cfr.: (Derrida, ¿Qué hacer de la pregunta "¿Qué hacer?", 1994)

5. 3 Responsabilidad ciudadana y social

De acuerdo con las páginas precedentes, requerimos analizar la importancia de la contraparte de diseño de políticas públicas reside en que encuentra su balance en la responsabilidad ciudadana y social.

Resulta útil evocar a estas alturas de nuestra investigación que Sartre proveyó la magnífica metáfora de la existencia del hombre, según la cual existe una sorda imponente presencia en el participante del equipo de remeros cuya vinculación con los otros remeros depende de saberse integrado en tal equipo. Consideremos brevemente la imagen de tal equipo de remeros.³⁹

Destaquemos aquí la rítmica movilidad de músculos, remo y movimiento acompasado al remar. Son uno pero con los otros. Se trata del objetivo compartido. Son en semejante unidad. El filósofo francés habla del esfuerzo común. Ello supone observar incluso los peligros en el entorno, el posicionamiento de tales amenazas. Es el actor y los espectadores donde se perfila un horizonte de acción inclusivo y señaladamente coexistente para la recuperación del tejido social.

Por su parte, Cicerón nos hace posible la reflexión desde una perspectiva que involucra tanto al uno como al otro; la recta razón.⁴⁰

³⁹ Cfr. (Sartre, 1987)

⁴⁰ El libro primero de *Los Deberes* de Cicerón, habla sobre los deberes que tiene el hombre hacia la sociedad y hacia él mismo. El libro primero es una carta dirigida a su hijo, Marco, el cual llevaba estudiando un año con Catrippo en Atenas. En este libro menciona a su hijo que existe sólo una ley verdadera. Esta ley es la recta razón, la cual de acuerdo con la naturaleza, gobierna sobre todos los hombres, es eterna y no cambia. La misma impulsa a los hombres al cumplir con sus deberes, prohibiéndoles hacer el mal. Ni los poderes públicos, ni el pueblo pueden ponerle fin a esta ley, ni declarar del cumplimiento de la misma a los ciudadanos. Cicerón también habla en este libro sobre lo honesto, lo útil y la relación entre éstos. Él dice que todo lo que es honesto produce cuatro partes o aspectos de la honestidad: discernir lo verdadero, salvaguardar la sociedad, espíritu recio y moderación o templanza. Otra de las cosas a las que Cicerón hace

La responsabilidad ciudadana y social está implicando al otro, precisamente reconoce al tejido social que se va constituyendo en medio de una circunstancia determinada.

Esta responsabilidad social señala, por lo menos, el derrotero irrenunciable de impacto de las iniciativas de ley y sus reformas porque provee el destinatario en términos de beneficiario social. Ello no quiere decir que se esté proponiendo un dependentismo de tales beneficios sociales, sino que se refiere a la capacidad de dar respuesta con sentido de la necesidad.

mucho énfasis es la justicia y a la beneficencia que se derivan de los tres últimos aspectos de lo honesto. También dice y explica que hay ciertos deberes hacia aquellos que hayan injuriado. Él afirma que "para cumplir todos estos deberes, habrá que tener en cuenta qué es lo que cada uno más necesita y qué es aquello que cada uno, aún sin nosotros, puede o no conseguir". Cicerón, *Los Deberes*, pp. 32-33.

5. 4 Acompañamiento y custodia

El filósofo Herder fue quien llegó a plantear en el horizonte europeo la necesidad de corregir la relación con la naturaleza, desde una perspectiva que tomara en cuenta a la poesía y al mito.

Nos hemos referido en las páginas precedentes al pensar del filósofo alemán en su texto "Pregunta por la esencia de la técnica".

Importa ahora puntualizar el sentido de la discusión que lo lleva a desarrollar las ideas sobre el tópico en una conferencia dictada unos años después. Conviene volver sobre las reflexiones de Heidegger acerca de la respuesta a la técnica, en el sentido de que lo plantea en su conferencia *Serenidad*.

Así, la pregunta fundamental de la ciencia y de la técnica contemporánea no reza ya: ¿de dónde se obtendrán las cantidades suficientes de carburante y combustible? La pregunta decisiva es ahora: ¿de qué modo podremos dominar y dirigir las inimaginables magnitudes de energía atómica y asegurarle a sí a la humanidad que estás energías gigantescas no vayan de pronto -aun sin acciones guerreras- a explotar en algún lugar y aniquilarlo todo? Heidegger, *Serenidad*, p. 23.

Por eso preguntamos ahora: Si incluso el viejo arraigo se está perdiendo, ¿no podrán serle obsequiado al hombre un nuevo suelo y fundamento a partir de los que el ser y todas sus obras puedan florecer de un modo nuevo, incluso dentro de la era atómica? Heidegger, *Serenidad*, p. 25.

Heidegger hablará de que hay una relación del ser con el mundo que aparece como inauténtica. Así que se asume que hay una relación inauténtica la cual estropea la relación entre el ser ahí y la circunstancia.

Se admira incluso la audacia de la investigación científica y no se piensa al respecto. Nadie se para en pensar en el hecho de que aquí se está preparando, con los medios de la técnica, una agresión contra la vida y la esencia del ser humano, una agresión comparada con la

cual bien poco significa la explosión de la bomba de hidrógeno. Porque precisamente cuando las bombas de hidrógeno no exploten y la vida humana sobre la Tierra esté salvaguardada será cuando, junto con la era atómica, se suscitará una inquietante transformación del mundo. Heidegger, *Serenidad*, p. 25.

En este momento de la discusión, el pensador alemán introduce el concepto de desacostumbramiento. En dicho documento, el pensador de Messkirch señala como una cuestión de primer orden la que indica como un desacostumbramiento. Lo cual en otro momento señalará con desembarazarse, que quiere decir desembarazarse de esa relación inauténtica con el mundo.

De ello se colige que su reflexión se complementa con el concepto de relación auténtica en el sentido de relación que no presenta ya el estorbo que impedía la interacción correspondiente. La relación auténtica tiene que ver con la custodia de manera que se propone la restitución de la relación perdida en la cual había derivado la relación de acuerdo con el paradigma de la sociedad moderna.

Pero también podemos hacer otra cosa. Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos (*loslassen*) de ellos. Podemos usar los objetos tal como deben ser aceptados. Pero podemos, al mismo tiempo, dejar que estos objetos descansen en sí, como algo que en lo más íntimo y propio de nosotros mismos no nos concierne. Podemos decir "sí" al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles "no" en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia. Heidegger, *Serenidad*, pp. 26-27.

La discusión de Heidegger lo pone a tiro de una lanzadera de su pensar con el concepto custodia.

Pero si decimos simultáneamente "sí" y "no" a los objetos técnicos, ¿no será convertirá nuestra relación con el mundo técnico en equívoca e insegura? Todo lo contrario. Nuestra relación con el mundo técnico se hace maravillosamente simple y apacible. Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera. O sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior. Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente "sí" y "no" al mundo técnico con una antigua palabra: *la Serenidad* (*Gelasseinheit*) para con las cosas. Heidegger, *Serenidad*, p. 27.

Custodia quiere decir en este contexto, acompañamiento.

En realidad está planteando con este concepto una crítica de la relación imperante según la cual el mundo constituye una fuente inagotable de recursos.

Conclusiones

En las páginas que preceden hemos analizado la indispensable reflexión a partir de la ecosófica como antípoda del ecocidio. Frente a la lógica de la apropiación debe argüirse una estrategia para tenderle una trampa a la realidad. La lógica de la apropiación condena al mundo a la conducta ecocida por antonomasia. Pero esa conducta tiene antípoda en la lógica del don.

Esta investigación ha mostrado el posicionamiento del ciudadano frente a la soberanía empieza por conocer los límites de la legalidad que la soporta y estructura. Tal posicionamiento provoca que el mundo puede llegar a existir de otra manera. A partir de entonces la gramática de las leyes revela su condición de estructuración de esa soberanía.

Según hemos podido advertir, el ciudadano con libre acceso a la energía sustentable expresa una solvencia que sin embargo falta en la práctica. Es decir, que visto en términos de política pública resulta una consideración formidable, pero falta convertirlo en planteamiento de igualdad y en justicia en la realidad. De acuerdo con nuestra investigación, la energía sustentable en el papel debe saltar hasta convertirse en realidad para poder hablar de políticas públicas inclusivas y que definitivamente llegue a incidir en la reconstrucción del tejido social en nuestro país.

Tal como hemos podido constatar en el estudio que nos propusimos atender, obviar la presencia de la ética en la gestión de políticas públicas en la

diversificación de las fuentes primarias de energía provee la posibilidad de incidir en el mejor diseño.

La investigación que antecede ha demostrado que la ética global reconcilia al hombre con la naturaleza y, adicionalmente, permite continuar los trabajos en materia diversificación de las fuentes primarias de energía. Adicionalmente, considerar el rubro de la diversificación de las fuentes primarias de energía desde las consideraciones ofrecidas por la noción de ecosofía implica ir más allá de la improvisación y, por el contrario, perfilar los esfuerzos para la inclusión.

Asimismo, ha sido posible corroborar que la reconstrucción del tejido social constituye un tamiz que procura justicia en aquellos contextos en cuyos espacios se ven afectados por las políticas públicas en materia de diversificación de las fuentes primarias de energía.

Finalmente, de acuerdo con las evidencias analizadas, la consecuencia principal de nuestro estudio apunta a evidenciar que la ecosofía se constituye en la emergencia de un paradigma útil para la gestión de la política pública de las alternativas a la sustentabilidad energética.

Bibliografía

- Acevedo Guerra, J. (2006). Heidegger filosofía ciencia técnica. *Revista de filosofía Universidad de Chile*, 164.
- Acevedo Guerra, J. (2006). La técnica en Heidegger. *Revista de Filosofía Universidad de Chile*, 93-107.
- Acevedo Guerra, J. (2016). *Heidegger y la época técnica*. Santiago, Chile: Universitaria.
- Adorno, T. y. (1999). *Dialéctica de la Ilustración*. Valladolid: Trotta.
- Anders, G. (2007). *El hombre sin mundo*. Valencia: Pre-textos.
- Anders, G. (2011). *La obsolescencia del hombre*. Valencia: Pre-textos.
- Aníbal Chiappe, A. (jul./dic. 2012). La filosofía de la técnica implícita en el primer Heidegger. *Revista de Filosofía, Aurora, Curitiba*, v. 24, n. 35,, 549-579.
- Aretxaga Burgos, R. (2008). *La filosofía de la técnica en Juan David García Bacca*. Bilbao: Universidad de Deusto de Bilbao (Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía. Programa de Antropología Filosófica.).
- Aristóteles. (2001). *Ética a Eudemo*. Madrid: Medina Navarro Editores.
- Aristóteles. (2001). *Ética a Nicomaco*. Barcelona: Península.
- Arroyo, M. (26-30 de mayo de 2008). *Nuevas fuentes de energía para un futuro sostenible*. Obtenido de Actas del X Coloquio Internacional de Geocrítica: <<http://www.ub.es/geocrit/-xcol/143.htm>>
- Atenja Páez, J. M. (2000). Ortega y Gasset, José Meditación sobre la técnica. *Revista de Occidente nº 228*, 61-95.
- Barber, B. (2001). *Un lugar para todos*. Barcelona: Paidós.

- Basalla, G. (1994). *La evolución de la tecnología*. Barcelona: RBA Editores.
- Benjamin, W. (2004). *El libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Best, R. y. (2012). La alternativa de las fuentes renovables de energía. En J. L. Calva, *Crisis energética mundial y futuro de la energía en México* (págs. 76-85). México: Juan Pablos.
- Blanco Ilari, J. I. (2016). Preservar la experiencia: sobre el imperativo metodológico en Albert Camus. *Franciscanum 166, Vol. Iviii*, 21-48.
- Blumenberg, H. (2013). *Historia del espíritu de la técnica*. Valencia: Pre-Textos.
- Bonilla, L. (1995). *Historia de la técnica y del trabajo*. Madrid: Alianza.
- Bourgon, J. (2010). Propósito público, autoridad gubernamental y poder colectivo. *Revista del CLAD Reforma y Democracia, No. 46*, 5-40.
- Brée, G. (1964). *Albert Camus*. New York: Columbia University Press .
- Bruckner, P. (2012). *Miseria de la prosperidad. La religión del mercado y sus enemigos*. México: Tusquets.
- Bunge, M. (26 de Noviembre de 1998). Filosofía de la técnica. *La nación*, págs. 7-8.
- Caceres Aguirre, A. (2009). Ecotheología: Aproximaciones epistemológicas. *Concilium Revista Internacional de Teología 331*, 403-451.
- Calva, J. L. (2012). *Crisis energética mundial y futuro de la energía en México*. México: Juan Pablos.
- Camus, A. (1954). *El verano* . Barcelona: Editor digital: Titivillus.
- Camus, A. (1989). *El hombre rebelde*. Madrid: Alianza.
- Camus, A. (1989). Nietzsche y el nihilismo. En A. Camus, *El hombre rebelde* (págs. 7-21). Madrid: Alianza.
- Camus, A. (1990). *El verano*. Madrid: Aguilar.
- Camus, A. (2007). *El extranjero*. Buenos Aires: Emecé.
- Camus, A. (2010). *El mito de Sísifo*. México: Editores Mexicanos Unidos.

- Camus, A. (2016). *Calígula*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- Carman, C. C. (13 de agosto de 2007). *La filosofía de la ciencia en el Siglo XX*. Obtenido de <http://josemramon.com.ar>: <http://josemramon.com.ar/wp-content/uploads/Carman-Filosofia-de-La-Ciencia-Sxx1.pdf>
- Carvajal Pérez, M. (s.f.). Estructura de la sentencia y efecto vinculante: el caso costarricense.
- Castoriadis, C. (2002). *Ciudadanos sin brújula*. México: Ediciones Coyoacán.
- Cejudo Borrego, E. (2003). Albert Camus y la filosofía del límite (lectura casi nietzscheana de El hombre rebelde). *ÉNDOXA: Series Filosóficas, n.º 17*, 277-296.
- CEUTA-INICIATIVA LATINOAMERICANA. (2008). *La energía es increible*. Montevideo: A. Monteverde y Cía. S.A.
- Chávez Plazas, Y. A., & Falla Ramírez, U. (2004). Realidades y falacias de la reconstrucción del tejido social en población desplazada. *Tabula rasa núm. 2*, 169-187.
- Colino Martínez, A. y. (2016). *Fuentes energéticas*. Toluca: Dialnet.
- Colli, G. (2000). *Introducción a Nietzsche*. Valencia: Pretextos.
- Colomina Almiñana, J. J. (2008). La filosofía de la ciencia y la técnica en Leonardo. *Eikasia. Revista de Filosofía, año III, 17*, 46-73.
- Cortés Rodas, F. (19 de Septiembre de 2017). La responsabilidad: el asunto crucial de la Comisión de la Verdad (CV). *El Colombiano*, pág. Opinión.
- Cortina, A. (1993). *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (1997). *Ciudadanos del mundo*. Madrid: Alianza.
- Cortina, A. (2000). Etica y Política: Moral Cívica Para Una Ciudadanía Cosmopolita. *ÉNDOXA: Series Filosóficas, n.º 12*, 773-78.
- Cortina, A. (2001). *Alianza y Contrato*. Madrid: Trotta.
- Cortina, A. (2002). La dimensión pública de las éticas aplicadas. *Revista Iberoamericana De Educación, Núm. 29*, 45-64.

Cortina, A. (2007). Democracia deliberativa. En J. S. Rubio Carracedo, *Ética, ciudadanía y democracia* (págs. 2-20). Málaga: Contrastes.

Cortina, A. (1 de septiembre de 2017). *Conferencia Ciudadanía, ética y modernidad*. Obtenido de Insumisos:
<http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Ciudadania%20y%20modernidad.pdf>

Cuquerella Mádoz, I. (2007). *La superación del nihilismo en la obra de Albert Camus*. Valencia: Universidad de Valencia.

Da Costa, G. (19 de agosto de 2017). *La "ecosofía" de Félix Guattari*. Obtenido de Tomarse en serio la naturaleza: <https://tomarseenseriolanaturaleza.wordpress.com/2014/04/10/la-ecosofia-de-felix-guattari/>

Da Vinci, L. (2001). *Cuadernos póstumos*. Madrid: Siruela.

De Sebastián, L. (1996). *La solidaridad. Guardián de mi hermano*. Barcelona: Ariel.

Deleuze, G. (2011). *El pliegue*. Madrid: Paidós.

Derrida, J. (1971). *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Derrida, J. (1994). ¿Qué hacer de la pregunta "¿Qué hacer?"? En J. y. Derrida, *Pensar el porvenir* (págs. 91-110). Paris: Le Nouveau Monde.

Devis Exhandía, H. (1997). *Teoría general del proceso*. Buenos Aires: Editorial Universidad.

Diamond, J. (2005). *Colapso. Porqué unas sociedades perduran y otras desaparecen*. Madrid: Debate.

Didi-Huberman, G. (2011). *Ante el tiempo, Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Espinosa Proa, S. (11 de octubre de 2005). *Argumentos en torno a la técnica*. Obtenido de Revista FHILA 1: http://www.filha.com.mx/filha1/Ensayos_filosofia/2.htm

Espinosa, P. S. (2000). El "humanismo" en el "fin de la modernidad". *A Parte Rei. Revista de filosofía* 10, 1-12.

Espinoza Proa, S. (2006). Lo no humano: La filosofía como crítica de la realidad. *A parte rei* 45, 1-13.

- Fernández, J. L. (1994). *Ética de las profesiones*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Fernández, M. A. (2017). La ambivalencia de la técnica. *PENSAMIENTO*, vol. 73, núm. 276, 363-36.
- Foucault, M. (1999). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (11 de Junio de 2017). *De Nietzsche, la genealogía, la historia*. Obtenido de Filoxarxa: <https://www.pensament.com/filoxarxa/filoxarxa/pdf/Michel%20Foucault%20-%20Nietzschesgenealogiahistoria.pdf>
- Frey, H. (2005). Los escritos de Nietzsche como Escuela de la Sospecha. *Cuicuilco*, vol. 12, núm. 33, 113-126.
- Friedman, M. (2000). *Libertad de elegir*. Barcelona: Debate.
- Friedman, M. (2013). *No hay tal cosa como un almuerzo gratis*. Barcelona: Debate.
- Fundación Ideas. (2011). *Work in progress. 55 términos para el progreso*. Barcelona: Edhasa.
- Gambra. (1954). La última posición de Camus. 224-.
- García Mendivil, F. (2014). Reseña de BLUMENBERG, H.: Historia del espíritu de la técnica. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica* Vol. 47, 333-364.
- Gargani, A. (1980). *Crisis de la razón*. México: Siglo XXI Editores.
- Gil Claros, M. G. (2011). Subjetividades contemporáneas. Un acercamiento estético y político a Félix Guattari. *A Parte Rei*, 1-13.
- Gonzalez Medina, J. A. (2013). El joven Nietzsche y el porvenir de las escuelas. *CUADRANTEPHI NO. 26-27*, 1-27.
- González Rodríguez Arnáiz, G. (2014). El precomún como imaginario social. Sostenibilidad, decrecimiento y ética de la medida. *Estudios filosóficos*, Vol. 63, Nº 184., 455-474.
- Gracia, D. (1995). El recto ejercicio profesional. ¿Cuestión personal o institucional? *Quadern CAPS*, núm. 23, 94-98.
- Grupo acción comunitaria/Centro de documentación gac/Trabajo psicosocial y. (21 de agosto de 2017). *Reconstruir el tejido social un enfoque crítico de la ayuda humanitaria*. Obtenido de

psicosocial.net: <http://www.psicosocial.net/grupo-accion-comunitaria/centro-de-documentacion-gac/trabajo-psicosocial-y-comunitario/herramientas-investigacion-accion-participante/214-reconstruir-el-tejido-social-un-enfoque-critico-de-la-ayuda-humanitaria/file>

Grupo Funcional Desarrollo Económico. (2014). *Diversificación de fuentes primarias de energía*. México: Secretaría de Energía.

Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-textos.

Guattari, F. (2015). *¿Qué es la ecosofía?* Buenos Aires: Cactus.

Guerra, M. R. (2012). Implicaciones éticas en la producción y consumo de energía a través de fuentes energéticas renovables y no renovables. *ING-NOVACIÓN*. No. 3, 33-39.

Gutiérrez Castañeda, G. (2002). *Perspectiva de género: Cruce de caminos y nuevas claves interpretativas. Ensayos sobre feminismo, política y filosofía*. México: Pórrua-UNAM.

Gutiérrez Garza, E. y. (2012). *De las teorías del desarrollo al desarrollo sostenible*. México: Universidad Autónoma de Nuevo León-Siglo XXI Editores.

Gutiérrez Luna, A. (2018). Decrecimiento energético y ecosofía. *Dihapora*, 1-19.

Gutiérrez Luna, A. (11 de Enero de 2019). *Decrecimiento energético y ecosofía*. Recuperado el 21 de Febrero de 2019, de Revista Diaphora: <http://www.revistadiaphora.mx/>

Gutiérrez-Luna, A. (13 de agosto de 2016). La bicicleta de Iván Illich. *Revista Crítica de la cultura del progreso capitalista*, Año I, núm. 2, , 1-12.

Gutiérrez-Luna, A. (2017). Conversación hacker Deslindes de la investigación, la escritura y la crítica a la modernidad. *Revista FHILA*, s/p.

Habermas, J. (1996). *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Cátedra.

Hegel, J. G. (1997). *Filosofía del Derecho*. México: Juan Pablos Editor.

Heidegger, M. (1964). *Qué significa pensar*. Buenos Aires: Nova.

Heidegger, M. (1995). ¿Y para qué poetas? En M. Heidegger, *Caminos de bosque* (págs. 161-203). Madrid: Alianza.

- Heidegger, M. (1996). *Identidad y diferencia*. Barcelona: Antrhopos.
- Heidegger, M. (1996). Lenguaje de tradición y lenguaje técnico. *Revista Artefacto* núm. 1, 12-20.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (11 de 10 de 2017). *La pregunta por la técnica*. Obtenido de Seminario de investigación Bolívar Echeverría: <http://www.bolivare.unam.mx/cursos/TextosCurso10-1/HEIDEGGER-%20LA%20PREGUNTA%20POR%20LA%20T%C9CNICA.pdf>
- Horkheimer, M. (2007). *Crítica de la razón instrumental*. La Plata: Terramar Ediciones.
- Ilich, I. (1974). *Energía y equidad*. Barcelona: Barral Editores.
- INEGI-INE. (2000). *Indicadores del desarrollo sostenible en México*. Aguascalientes: INEGI.
- Instituto de Desarrollo de Alternativas Energéticas. (2004). *Plan de energías renovables de España 2005-2010*. Madrid: IDAE.
- Islas Samperio, J. M. (2012). Elementos para la transición energética hacia un uso creciente de las energías renovables en México. En J. L. Calva, *Crisis energética mundial y futuro de la energía en México* (págs. 61-75). México: Juan Pablos.
- Jaspers, K. (1998). *El problema de la culpa. Acerca de la responsabilidad política de Alemania*. Barcelona: Paidós.
- Jiménez Herrero, L. M. (2000). *Desarrollo sostenible. Transición hacia la coevolución global*. Madrid: Ediciones Pirámide.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización ecológica*. Barcelona : Herder.
- Jünger, E. (1963). *Tratado del rebelde*. Buenos Aires: Ed. Sur.
- Kant, E. (2000). *Metafísica de las costumbres*. Buenos Aires: Emecé.
- Kapp, E. (1998). Líneas fundamentales de una filosofía de la técnica. Acerca de la historia del surgimiento de la cultura desde nuevos puntos de vista. *Teorema Revista internacional de filosofía*, Vol. XVII/3.

- Kleist, W. v. (1995). Sobre la paulatina elaboración de los pensamientos al hablar. En A. A. V., *Ensayistas alemanes (siglos XVIII Y XIX)* (págs. 175-189). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Klossowski, P. (1986). *Nietzsche y el círculo vicioso*. Buenos Aires: Altamira.
- Kofler, L. (1981). *La racionalidad tecnológica en el capitalismo tardío*. Madrid: Aguilar.
- Koss Hernández, R. (2012). Albert Camus y El extranjero. *Revista de Lenguas Modernas*, N° 17, 123-129.
- Küng, H. (2002). *¿Por qué una ética mundial?* Barcelona: Herder.
- Küng, H. (2006). *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta.
- Latouche, S. (2009). *La pedagogía de la catástrofe*. Madrid: Editorial tecnós.
- Le Mouel, J. (1992). *Crítica de la eficacia. Ética, verdad y utopía de un mito contemporáneo*. Buenos Aires: Paidós.
- Le Mouël, J. (1992). *Crítica de la eficacia. Ética, verdad y utopía de un mito contemporáneo*. Madrid: Paidós.
- Lefebvre, H. (1980). *Hacia el cibernántropo*. Barcelona: Gedisa.
- Leff, E. (1994). *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*. México: Siglo XXI Editores.
- Leff, E. (1998). Globalización, ambiente y sustentabilidad del desarrollo. En E. Leff, *Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo XXI Editores.
- Levy, S. (2008). *Buenas intenciones, malos resultados: Política social, informalidad y crecimiento económico en México*. México: Océano .
- Lipovetsky, G. (1994). *El crepúsculo del deber*. Barcelona: Anagrama.
- Llano, A. (2000). Ética y política. Modernidad y posmodernidad. En A. Llano, *Ética y modernidad* (págs. 147-161). Navarra: Universidad de Navarra.
- Lomborg, B. (2005). *En frío. Guía del ecologista excéptico para el cambio climático*. Madrid: Epasa-Calpe.

- López Asenjo, J. F. (2005). Las energías alternativas. *Revista de Occidente*, nº 286, 104-123.
- López Noriega, M. (2012). Martin Heidegger, Estancias. *Estudios 103, vol. x*, 198-201.
- Lottman, H. (1994). *Albert Camus*. Madrid: Taurus.
- Luppé, R. (1970). *Camus*. Barcelona: Fontanella.
- Machado, A. (2009). *Juan de Mairena, I*. Madrid: Cátedra.
- Madrid, F. G. (2004). *Medio ambiente y alternativas energéticas sostenibles*. Madrid: Fundación General de la Universidad Complutense de Madrid.
- Malichev, M. (2000). Albert Camus y la conciencia del absurdo. *Revista Ciencia Ergo Sum Vol 7, núm. 3*, 235-245.
- Marías, J. (1998). *Biografía de la filosofía*. Barcelona: Siruela.
- Marías, J. (2001). Introducción. En Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (págs. VII-XV). Barcelona: Siruela.
- Martínez García, R. y. (2001). El relativismo en el Calígula en A. Camus. *Thémata* núm. 27, 225-230.
- Martínez Sánchez, A. (2005). Un nuevo orden mundial, una ética universal, una nueva educación. *Enseñanza*, 23, 237-255.
- Medina, M. (1995). Tecnología y filosofía: más allá de los prejuicios epistemológicos y humanistas. *Isegoria 12 Universidad de Barcelona*, 182-195.
- Medina, M. (2009). Técnica, teoría, cultura y política en la filosofía antigua. *Prometeus* 21, 1-18.
- Melero de la Torre, M. C. (2005). Posmodernidad, tradición y derechos humanos. *A parte rei* 42, 1-10.
- Merino, M. (2008). La importancia de la ética en el análisis de las políticas públicas. *Revista del CLAD Reforma y Democracia*, núm. 41, 5-32.
- Mitcham, C. (1989). *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Barcelona: Anthropos.
- Montoya Chávez, V. (Junio 2008, no. 2007-7). Entre la vinculación de las sentencias constitucionales y las sentencias vinculantes constitucionales. *El stare decisis constitucional*, 78-79.

Morales Canales, L. (2014). *Rendición de cuentas. Una propuesta de normas, instituciones y participación ciudadana*. México: CIDE.

Moreno Claros, L. F. (1 de Septiembre de 2007). Entre el todo y la nada. *El país*.

Mulás del Pozo, P. (2012). La investigación y desarrollo tecnológico en la transición energética. En J. L. Calva, *Crisis energética mundial y futuro de la energía en México* (págs. 86-98). México: Juan Pablos.

Mumford, L. (1971). *Preparación cultural Técnica y civilización*. Buenos Aires: Emecé.

Musso, C. G. (2006). Sísifo y la roca de sus principios. *Revista Hospital italiano*, 48-49.

Nietzsche, F. (2000). *La voluntad de poder*. México: Domés.

Nuclear, C. d. (2000). *Energía y Sociedad en el siglo XXI*. Consejo de Seguridad Nuclear.

Nuñez, P. G. (2006). Controversias en ecología: La competencia interespecífica y la estructuración de comunidades. *A parte rei* 47, 1-15.

Nussbaum, M. C. (1995). *La fragilidad del bien*. Madrid: Ed.Visor.

Olabuenaga García, A. (11 de Septiembre de 2017). *De la Técnica a la Techne*. Obtenido de A parte rei: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/contenidos.html>

Olmos, R. y. (2017). *Fox Negocios a la sombra del poder*. México: Grijalbo.

OVACEN. (13 de Abril de 2018). *¿Cuál será el futuro de las renovables en los próximos 25 años?* . Obtenido de ovacen.com Blog de sostenibilidad : <https://www.google.com.mx/search?q=La+raz%C3%B3n+principal+para+el+gran+cambio+en+la+generaci%C3%B3n+de+energ%C3%A9tica+probablemente+no+sea+debido+a+un+acuerdo+sobre+el+clima%2C+ni+las+futuras+pol%C3%ADticas+nacionales+o+las+posibles+turbulencias+en+los+>

Pamplona, F. (2000). Sustentabilidad y políticas públicas. *Gaceta Ecológica*, núm. 56, 46-53.

Paniagua, P. (2012). *Breve historia del futuro*. México: Taurus.

Pauli, I. (2002). *Mujeres: empoderamiento y justicia económica. reflexiones y experiencia en Latinoamérica y el Caribe*. México: Fondo de desarrollo de las Naciones Unidas para la mujer.

Pérez Gavilán, S. (17 de mayo de 2017). *Camus y el mito de Sísifo: lo absurdo que es vivir, el suicidio y una salida*. Obtenido de Creators Vice.com: https://creators.vice.com/es_mx/article/camus-y-el-mito-de-sisifo-lo-absurdo-que-es-vivir-el-suicidio-y-una-salida

Platón. (1914). Gorgias. En Platón, *Dialogos* (págs. 463-466). Madrid: Gredos.

Platón. (1989). Protágoras. En Platón, *Diálogos*. Madrid: Gredos.

Pliego Carrasco, F. (2000). *Participación ciudadana y cambio social*. México: Plaza y Valdés editores.

Prini, P. (1992). *Historia del existencialismo: de Kierkegaard a hoy*. Barcelona: Editorial Herder.

Riquelme, V. R. (23 de agosto de 2017). *Hans Küng y la Ética Mundial*. Obtenido de lupa protestante.com: <http://www.lupaprotestante.com/blog/hans-kung-y-la-etica-mundial/>

Roberts, P. (2004). *El fin del petróleo*. Madrid: Diario Público.

Rodríguez, P. E. (13 de agosto de 2017). *Sobre el vínculo entre humanismo moderno y filosofía de la técnica: Martin Heidegger y Gilbert Simondon*. Obtenido de Repositorio Scielo Argentina: <http://www.scielo.org.ar/pdf/cts/v5n14/v5n14a11.pdf>

Rodríguez-Padilla, V. (2012). ¿Qué hacer con el sector energético? En J. L. Calva, *Crisis energética mundial y futuro de la energía en México* (págs. 333-353). México: Juan Pablos.

Rojas Salazar, M. (2 de octubre de 2016). *La 'Ecosofía'. Una propuesta Ecofeminista liberadora desde América Latina*. Obtenido de Dones iglesia.cat: <http://www.donesiglesia.cat/documentos/ecosofia.pdf>

Rojina Villegas, R. (2012). *Los ámbitos del contrato como norma jurídica*. México: Ediciones Coyoacán.

Rousseau, I. (2007). Renovación institucional en el sector de los hidrocarburos. En J. L. Calva, *Agenda para el desarrollo. Política energética* (págs. 30-50). México: Pórrua/UNAM/Cámara de Diputados, LX Legislatura.

Rousseau, I. (2012). La renovación institucionaln en el sector de los hidriocarburos. Un balance de la Reforma petrolera de 2008. En J. L. Calva, *Crisis energética mundial y futuro de la energía en México* (págs. 311-332). México: Juan Pablos.

Rubert De Ventos, X. (1980). *De la modernidad*. Barcelona: Península.

S/A. (11 de Septiembre de 2017). *Hans Küng y el proyecto de una ética mundial*. Obtenido de Noticias Universia: <http://noticias.universia.net.mx/ciencia-nn-tt/noticia/2007/03/20/43277/hans-kng-proyecto-etica-mundial-mexico.html>

Saidón, O. (1995). Las redes: pensar de otro modo. En O. Saidón, *Redes, el lenguaje de los vínculos*. Buenos Aires: Paidós.

Sánchez-Maldonado, J. (2017). Entramados humano-naturales como ruta posible hacia la transdisciplinariedad en el campo de la ecología humana y saberes ambientales de la Universidad de Caldas. *Luna Azul No. 44*, 265-276.

Sartre, J. P. (1987). *El ser y la nada*,. Buenos Aires: Emecé.

Scheurer, P. (1982). *Revoluciones de la ciencia y permanencia de lo real*. Barcelona: Destino.

Secretaria de Energía. (2005). *Balance Nacional de Energía*. México: Secretaria de Energía.

Sepúlveda Gallego, L. E. (s.f.). *Reseña sobre Las tres ecologías de Félix Guattari*. Obtenido de Revista Luna Azul.

Sosa, N. (1990). *Ética ecológica*. Madrid: Libertarias/Prodhufi, S. A.

Spaemann, R. (1997). La ética mundial como proyecto. *Nueva Revista*, núm. 50, 17-35.

Taibo, C. (2016). *Colapso: capitalismo terminal, transición ecológica, ecofascismo*. Madrid: Libros La catarata.

Tamayo, L. (2009). *Ecosofía*. Cuernavaca: CIDHEM.

Tamayo, L. (2012). La libertad en la era digital Final. *Crítica*.

Tamayo, L. (22 de Agosto de 2013). Ecosofía. Una Reforma Energética entreguista y miope. *La Jornada*, págs. 4-5.

- Toe, V. M. (2012). Prólogo. En E. y. Gutiérrez Garza, *De las teorías del desarrollo al desarrollo sustentable* (págs. 9-10). México: Siglo XXI Editores.
- Váldés, C. (2010). *El juicio político. La impunidad, los encubrimientos y otras formas de opresión*. México: Ediciones Coyoacán.
- Vázquez Roca, A. (2016, 2). Derrida: deconstrucción, différance y diseminación. Una historia de parásitos, huellas y espectros. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 48.
- Virilio, P. (2000). *La lógica del accidente*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Wolf, Ú. (2010). *La filosofía y la cuestión de la vida buena*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Zaid, G. (6 de junio de 2006). *Instituciones de la conversación*. Obtenido de Revista Letras Libres virtual: <http://www.letraslibres.com/mexico-espana/instituciones-la-conversacion>
- Zarate, M. (1998). La rebeldía mítica de Albert Camus. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, núm. 15, 63-76.
- Zemelman, H. (1998). *Sujeto: existencia y potencia*. México: anthropos-CRIM.
- Zucchi, H. J. (1967). Límite y medida en Camus. *Revista de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata*, 7-22.