

El hombre y su entorno

Luis Felipe Segura M.*

No es exagerado afirmar que uno de los supuestos básicos en cualquier tipo de consideración racional o práctica relativa a nuestro entorno —sea en la forma de cosas, de un mundo, de objetos, de algo que se presenta frente a nosotros, que se nos opone (objeto)— es la *auto-diferenciación*; más precisamente, la suposición de una *diversidad esencial* entre el ser humano y el de las cosas, de una discontinuidad entre el entorno y el ser humano.

Si bien esta actitud, sus consecuencias y variaciones (cuyo somero y muy general examen constituye el tema de este escrito) asumen formas muy diversas a lo largo de la historia de la filosofía, lo cierto es que su origen y la aceptación implícita o explícita de su validez rebasa con mucho el ámbito de la racionalidad y la filosofía (aun en sus formas “irracionales” que, en realidad, nunca lo han sido del todo), constituyendo una especie de premisa básica de nuestra forma de vida, esto es, un supuesto *cultural*.

Esto último involucra necesariamente una referencia a un contexto social e histórico concreto. Sin embargo, en la medida misma en la que esta actitud parecería estar presente en nuestros días en sociedades muy disímiles, tal vez lo mejor sería hablar de un supuesto *transcultural*, explicable sólo en parte por la interacción, la comunicación y las relaciones socioeconómicas.

Examinemos brevemente lo que esta actitud diferenciadora comporta. Como hemos mencionado, la diferenciación es, en primer lugar, una *auto-diferenciación*,

*Profesor-investigador, Departamento de Filosofía, UAM-Iztapalapa.

una oposición cuyo artífice es el ser humano mismo, cuyo origen se halla en éste. Un observador hipotético de ambas instancias, del hombre y de su entorno, tendría que constatar que no hay sino un único sistema en el que, entre otros muchos objetos, se encuentra una especie de elementos extremadamente activos: el ser humano, y que la acción de éste perturba de manera constante y cada vez más apremiante el sistema como un todo.

Aunque fundamentalmente justa, esta imagen hace patente la vaguedad de una de las nociones esenciales a la descripción misma del problema: la de entorno. En efecto, si éste se toma en un sentido lato y cuasi omnicomprensivo (*i.e.* entorno del hombre + hombre = mundo), la idea misma de un observador de ambos no sólo es racionalmente contradictoria, sino que resulta falso hablar del hombre como un perturbador de consideración del sistema, pues en esa escala, inclusive las grandes modificaciones producidas por él, por su actividad (el clima, por ejemplo) son insignificantes vistas en un contexto global o un poco más amplio (*¿qué es, v.gr., la explosión de una bomba de hidrógeno en comparación con las explosiones solares?*). Sin embargo, en un sentido estrecho de "entorno", es decir, considerando a éste como un sistema activo que involucra lo que sería nuestro planeta y lo esencial e inmediato para que las condiciones de vida en éste sean precisamente las que son y no se alteren sustancialmente, las observaciones que hemos hecho son justas. Existe en el sistema un elemento crecientemente perturbador y en condiciones de destruir el sistema del que *forma parte y, en consecuencia, de destruirse a sí mismo.*

Por lo demás y asumiendo el papel de ese observador hipotético, la circunstancia que acabamos de

describir constituye un verdadero *novum* sin precedentes en la historia. Es decir, ningún organismo vivo ha representado en algún momento un peligro para la existencia de las condiciones mismas de vida en el planeta, o para la mayoría de los seres vivos más evolucionados; ningún ser vivo ha modificado o se ha colocado en condiciones de modificar tan radicalmente las condiciones que hacen posible la subsistencia de los seres vivos como lo ha hecho el ser humano (digamos) en el último siglo.

Conviene, sin embargo, precisar el carácter de esta autodiferenciación. No toda interacción entre el hombre y su entorno la presupone: se trataría, más bien, de algo que se encuentra en la base misma de toda interacción *volitiva*, de toda interacción a la que subyazca, en alguna medida, una forma de hacerse cargo de los objetos, una forma de conciencia.

No obstante, es obvio que la acción verdaderamente perturbadora y amenazante del sistema a la que hemos venido aludiendo no involucra a todas las formas de acción autodiferenciada del ser humano; esto es, no toda acción de esta índole pone en riesgo el sistema. Aunque, como veremos más adelante, llevada a sus últimas consecuencias y en combinación con otros elementos culturales esa autodiferenciación sí representa tal peligro.

Por sí sola, la autodiferenciación es neutral. Que alguien se diferencie de sus compañeros o de los animales y los objetos que en una granja le rodean puede constituir nunca por sí mismo un peligro para éstos. La autodiferenciación humana del entorno trae aparejada consigo no sólo la idea de una distinción, sino también la de una *oposición*, de una *contraposición*. El entorno, el resto, se concibe como algo opuesto, algo a lo que se confronta, a lo que se está de frente, como *objeto* (es decir, *etimológicamente*,

algo que está arrojado frente a uno, algo que se opone a uno, que está delante).

Esta distinción se encuentra entonces presupuesta cuando se habla de una dicotomía entre un sujeto y un objeto y constituye, en esa medida, un supuesto fundamental de nuestra racionalidad y de la auto-conciencia misma, presentándose, además, tanto en la forma de una auto-conciencia *individual* como en la de una auto-conciencia *específica*. Es decir, uno reconoce al entorno como algo que se encuentra frente a uno, pero, dentro de éste, se reconoce, en primer lugar, a los *otros* como algo más o menos equiparable a uno mismo (aunque ello no excluya necesariamente la confrontación, la oposición a ellos, como totalidad o parcialmente); uno reconoce, en segundo lugar, a lo *otro* sin los otros, como algo que uno puede poner a su servicio, utilizar, explotar, de lo cual uno puede apropiarse y controlar.

La serie misma de los verbos que describen las relaciones más frecuentes entre el entorno y el hombre y las sociedades pone de manifiesto ya el signo distintivo de las mismas: se trata de *relaciones de poder*, de relaciones de dominio y de apropiación.

Una característica esencial de estas relaciones es que en ellas una de las partes se ve violentada y es objeto de alguna forma de depredación por parte de la otra. Por supuesto, el sometimiento a los fines —cualesquiera que éstos sean— de la otra y la consideración utilitaria de ésta son igualmente rasgos importantes de esa relación; hay, en otras palabras, *por lo menos en la intención*, el que domina y lo dominado, el que explota y lo explotado, etcétera.

Así las cosas, es natural que una relación en la que una de las partes albergue y ponga en práctica —en lo posible— tales intenciones sea perjudicial para la

otra, aunque, a largo plazo y habida cuenta de que el vínculo es esencialmente *indisoluble*, es obvio que habrá de serlo para ambas.

Tenemos entonces que ver aquí con una *actitud* del ser humano de frente a su entorno. Una actitud que es, además, *negativa*, no necesariamente en un sentido moral (si bien éste no está del todo excluido), sino en cuanto que tiene como punto de partida justamente la negación de una igualdad, la autodiferenciación, que, como a continuación veremos, es algo más que un simple diferenciarse: es una *elevación* del hombre sobre el entorno, una *auto-sublimación* frente a la naturaleza, su propia instauración como el personaje central de la vida terrestre.

Hay en todo lo anterior una serie de presuposiciones que conviene hacer explícitas. En efecto, la idea de la naturaleza inmediata, del entorno —como lo hemos estado designando— da por sentado:

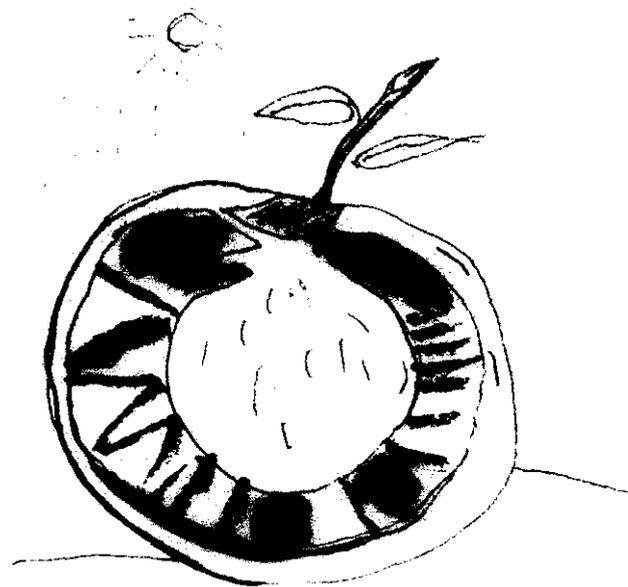
- a) que la naturaleza es algo susceptible de control por parte de una de sus partes integrantes;
- b) que los fines de los seres humanos son compatibles con las necesidades del sistema a controlar; en todo caso, que éste es suficientemente flexible o que cuenta con una capacidad de recuperación suficientemente grande como para adecuarse a la realización de aquéllos;
- c) que la naturaleza es normalmente neutra a los fines humanos, pero que en ocasiones puede presentar obstáculos o condiciones desventajosas para su realización, por lo que se hace necesario conocerla mejor;
- d) que la conocemos suficientemente como para transformarla sin alterar esencialmente su carácter, sin hacer peligrar su equilibrio, y, por lo tanto, que sabemos del alcance de nuestras transforma-

ciones en relación con el sistema considerado como un todo.

Aunque es casi evidente que algunas de estas presuposiciones han demostrado ser históricamente injustificadas, no puede realmente hablarse de la existencia de un consenso al respecto. En realidad, puede argumentarse que no es posible saber cabalmente, por ejemplo, si un sistema es o no suficientemente flexible y compatible con los fines de nuestra civilización. Puede pensarse, digamos, que, por lo menos hasta ahora, esto ha sido siempre así, por lo que, en todo caso, uno estaría inclinado más bien a dar una respuesta positiva a la cuestión de la capacidad de acomodación del sistema.

Por lo demás, la naturaleza misma verdaderamente parecería ser susceptible de control; los viajes a la luna o la manipulación genética de las especies parecerían ofrecer ejemplos fehacientes de ello. Por otra parte, el problema de los desequilibrios parciales y de ciertas alteraciones más o menos graves (contaminación, el efecto de invernadero, etc.) se presentarían, de acuerdo con esta perspectiva, en primera instancia como problemas *técnicos* a los que ha de darse una solución del mismo carácter ahora mismo (*v. gr.*, mejorando la tecnología existente) o en un futuro no muy lejano (ideando la tecnología apropiada).

Antes de ocuparnos muy brevemente de estas opiniones, es pertinente hacer énfasis en la índole histórica y socialmente concreta de las mismas. Es decir, nuestra actitud moderna en relación con la naturaleza es el resultado de un proceso de secularización que experimenta un desarrollo continuo y acelerado a partir del siglo XXI, pero cuyo origen se remonta mucho más atrás en el tiempo, siendo, ade-



más, culturalmente específico. Con ello quiere decirse lo siguiente:

La auto-diferenciación humana de la naturaleza asume muy diversas formas a lo largo de la historia del desarrollo de la cultura occidental, aunque probablemente no sólo allí, es en ella donde estas formas adquieren niveles más dramáticos. Las tradiciones filosóficas más variadas, por ejemplo, son participes, en mayor o menor medida, de esta suposición básica. La teoría platónica de los dos mundos cuyos ecos alcanzan a nuestros días es una muestra bastante clara de esta afirmación: el hombre *no* es enteramente natural, *no* forma parte por completo de la naturaleza. Aristóteles, San Agustín, Kant, Hegel proporcionan, entre otros, ejemplos adicionales de

tal actitud. Una excepción notable a este respecto la constituyen figuras como Spinoza y Heidegger (y quizá también Wittgenstein).

Tal vez pueda afirmarse que el origen de esta concepción del mundo o de este elemento casi irrenunciable de la absoluta mayoría de las concepciones del mundo que se han presentado en nuestra tradición cultural occidental es, por una parte, de carácter por lo menos parcialmente extra-filosófico, religioso, es decir, más precisamente, la *Biblia*; y, por la otra, en un racionalismo en ciernes presente en la actitud intelectualista que permea la cultura griega.

Gran parte de nuestras afirmaciones anteriores pueden interpretarse en el sentido del segundo de estos factores. Pero no es frecuente la discusión en este orden de ideas del primero de ellos, por lo que será conveniente detenerse un momento en él.

Indudablemente, el puesto asignado al hombre en el Génesis es absolutamente privilegiado: por encima de él sólo se encuentra Dios mismo.

Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, para que *domine* sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se muevan sobre ella... [y más adelante]... Procread y multiplicaos, y henchid la tierra, *sometedla y dominad* sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo... y sobre todo cuanto vive y se mueva sobre la tierra.

Y dijo también Dios: "Ahí os doy cuantas hierbas de semilla hay sobre la tierra, y a todas las aves del cielo..."

Como se ve, en el Génesis el hombre no sólo ocupa el lugar preeminente de la Creación, sino que

el resto de ésta parecería cobrar sentido únicamente en relación con él. Es fácil reconocer en estas descripciones uno de los gérmenes de la auto-diferenciación a que hemos estado aludiendo. Pero, además, se pone en evidencia aquí otra característica de las relaciones entre el hombre y la naturaleza en la concepción que tenemos de ella en el Occidente, que no está de más subrayar: el hombre es el *propietario* de la naturaleza, por lo que (en la interpretación más natural de esta circunstancia) puede disponer a su arbitrio de ella.

Por supuesto que la intención de las citas anteriores no es la de responsabilizar a la *Biblia* del deterioro de la naturaleza. Lo que sí parece poder afirmarse es que una concepción religiosa, cosmogónica, como la contenida en ella, aunada a una consideración crecientemente racional y secularizante (originada en Grecia) del mundo bien podría servir como explicación de nuestra idea y actitud actuales de y frente a la naturaleza. Es evidente que éstas son el resultado de un lento proceso de racionalización y secularización del mundo, de un proceso de supuesta desmitificación y *objetivación* (en sus dos sentidos: el de "ver las cosas como son" y el de hacerlas objetos, de oponerlas a nosotros).

Es importante para corroborar estas aseveraciones acerca del carácter gradual de tal secularización traer a colación en este lugar la figura de Paracelso y recordar, en general, la concepción de la naturaleza que prevaleció en el Renacimiento. Para éste, la naturaleza es un ente vivo en el que el hombre constituye un *eslabón* ciertamente privilegiado en la gran cadena del ser. El hombre participa de la gracia divina y, en esa medida, es algo más que un receptor de las influencias astrales; al mismo tiempo, sin embargo, existe una simpatía universal entre todas

las partes que integran el universo, por lo que el hombre puede tanto influir en el mundo, como ser influido por él. La naturaleza es, en opinión de un representante típico y a la vez conspicuo de esta época como Paracelso, un libro que el hombre tiene la posibilidad de leer y entender. Las cosas son entonces signos, la ciencia interpretación de ellos. Uno puede entender y saber de Dios por lo menos de dos formas: leyendo el Libro, esto es, la *Biblia*, o leyendo el libro de la naturaleza.

Paracelso y sus seguidores creían firmemente en la analogía exacta entre el macrocosmos y el microcosmos: el hombre es una réplica en pequeño del gran mundo que lo rodea y en su interior están representadas todas las partes del universo. Paracelso es, en un sentido importante y como consecuencia de lo anterior, el primer homeópata: las enfermedades no son sino la irrupción en el organismo de elementos que perturban el equilibrio existente en el cuerpo. La medicina, curar, tiene como objeto el restablecimiento de ese equilibrio, la restauración de la armonía del cuerpo y de éste con el universo. Es entonces evidente, en vista de la analogía mencionada, que el lugar que en esta concepción se asigna al hombre es radicalmente diverso del sitio auto-diferenciado y especial al que hemos estado haciendo referencia.

Hemos afirmado también, por otra parte, que la actitud autodiferenciada del ser humano no se da en todas las tradiciones culturales. Nuestras reflexiones han tenido en mente hasta aquí, en todos los casos, a la tradición occidental o a aquellas culturas en donde los elementos de ésta que hemos estado discutiendo desplazan a otros propios y tal vez limitantes de aquéllos. Con esto no quiere decirse que nuestra forma de vida occidental sea la única que se

enfrenta negativamente a la naturaleza. De hecho, las concepciones renacentistas harían evidente que ni siquiera en ella las actitudes prevalecientes han tenido siempre este carácter. En consecuencia, parecería justo afirmar que son más bien ciertos elementos ínsitos a ella los que, en conjunción y alcanzado un cierto grado de desarrollo, dan lugar a las actitudes aludidas.

Resulta fascinante a este respecto citar aquí otras tradiciones que, después de todo, no se encuentran ni temporal ni espacialmente tan alejadas de nosotros.

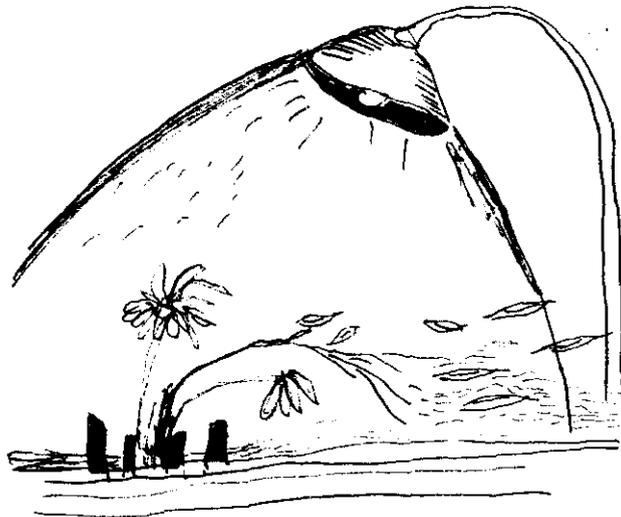
En el año de 1855, el 14° presidente de los Estados Unidos, Franklin Pierce, se trasladó, al frente de su comitiva, a la región que hoy conocemos como Washington, en el noroeste de ese país. Su misión consistía en persuadir por medios pacíficos a los indígenas de la región, los duwamish, de la conveniencia de vender sus tierras y aceptar la oferta estatal de otorgarles una reserva. La tierra así obtenida estaba destinada a los colonos blancos. El nombre del jefe de este grupo indígena es también bastante conocido: Seattle.¹ Vale la pena citar aquí algunos pasajes de su célebre respuesta.

El Gran Jefe en Washington nos envía decir que es su deseo comprar nuestras tierras. Nos envía también saludos amistosos y palabras de buena voluntad. Apreciamos estos gestos en todo lo que valen, pues sabemos muy bien que el Gran Jefe no necesita de nuestra amistad.

Nos vemos, sin embargo, obligados a reflexionar sobre su oferta, pues sabemos perfectamente que si no vendemos, probablemente vendrá el hombre blanco y con rifles nos las quitará.

Pero, en realidad, ¿cómo puede uno vender o comprar el cielo o el calor de la tierra? No podemos pensar de esa manera. Si no somos nosotros los que poseemos la frescura del aire, ni el brillo del agua, ¿cómo pueden Uds. comprárnoslos?... Cada parte de esta tierra es sagrada para nosotros, cada punta de los pinos, cada grano de arena de las playas, cada niebla en los bosques... Somos una parte de la tierra y ella es una parte de nosotros... Estos bosques nos dan alegría. No sé, pero creo que nuestra forma de ser es diferente a la de Uds.

Sabemos que el hombre blanco no la entiende: una parte de la tierra le resulta igual a cualquier otra porque es siempre un extraño que llega de noche y toma de la tierra lo que necesita. La tierra no es algo fraterno para él, sino un enemigo al que hay que conquistar y dominar para después seguir...



Soy un piel roja y no lo entiendo... Quizá porque soy un salvaje no lo entiendo de otra manera... Esto es lo que nosotros sabemos: no es la tierra la que pertenece al hombre, sino el hombre el que es parte de la tierra...

Tenemos aquí, tan crudamente expresadas como es posible, dos actitudes encontradas si las hay en relación con la naturaleza. Puede, sin duda, argumentarse que las citas de Seattle son poéticas e inapropiadas para la problemática que nos ocupa, que la auto-diferenciación es irreversible y que si bien trae aparejados problemas ambientales y de otro tipo, es también imprescindible si es que las necesidades humanas, primarias y secundarias (y terciarias) han de ser satisfechas ahora o después. Es cierto que el costo a pagar es alto, pero, después de todo, éste no es tan grande como se piensa y, en especial, los perjuicios de cualquier índole que con ello se causan no son *irreparables*; ciertamente la técnica nos produce problemas, pero es también la técnica la que los resuelve (además de resolvernos muchos otros).

Una primera dificultad que habría que señalar en relación con lo anterior es la de la *parcialización*. Nuestro saber científico y técnico es cada vez más particular. Un cierto modo de vivir, un cierto uso de la técnica puede producir un cierto problema, pero éste puede no manifestarse como tal sino después, cuando éste ha alcanzado un cierto grado de desarrollo y de un cierto modo. No tenemos control sobre la manera en la que tal uso afecta a la *totalidad* del sistema, puesto que nuestro conocimiento de éste es necesariamente parcial. Así, *v.gr.*, decir en 1970 que la producción de aerosoles no representa ningún problema significa únicamente que no nos hemos

percatado todavía de ninguno; en 1991, con los hoyos en la capa de ozono, tal afirmación sería falsa. Otro ejemplo: producir alteraciones genéticas a ciertos organismos y tratar a éstos a partir de esa base no parece significar *ahora* un problema, pero nuestro conocimiento de las estructuras de equilibrio establecidas por la naturaleza a lo largo de miles de años y nuestra experiencia al respecto deberían prevenirnos al respecto, etcétera.

Lo que podría concluirse de lo anterior sería la necesidad o, por lo menos, la conveniencia de una *actitud prudente con respecto a las modificaciones producidas por las nuevas tecnologías y, más que nada, un elemento de sano escepticismo en relación con nuestras capacidades de conocimiento y control de la naturaleza. Nuestra vida se encuentra ligada, al parecer indisolublemente, a ciertos fines y ciertos modos. La pregunta que aquí surge es la de si —y hasta dónde— esos fines y esos modos resultan compatibles con un cierto respeto a la naturaleza.*

Notas

- 1 El nombre "Seattle" es, en realidad, una corrupción de "Sealth". El nombre verdadero del jefe de los duwamish es, en consecuencia, este último.
- 2 Una posibilidad en tal sentido sería la evaluación crítica e históricamente referida de las relaciones entre riesgo, peligro, daño y decisión. Una interesante discusión de estos temas puede encontrarse en Luhmann, N. *Soziologie des Risikos*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York, 1991.
- 3 Chernobyl nos ofrece, sin embargo, un ejemplo de un daño que podemos considerar irreversible en términos

Por supuesto, aquí nos enfrentaríamos también a la dificultad de caracterizar menos vagamente una expresión como "respeto a la naturaleza". Aunque la formulación elegida parecería sugerir una conexión con la moral o la religión, lo cierto es que la cuestión puede expresarse más neutralmente apelando, por ejemplo, a conceptos como 'conservación' y 'autosubsistencia'.²

Debemos admitir, por último, que varias de las suposiciones que subyacen a las actitudes autodiferenciadas y sus consecuencias frente a la naturaleza no son, en rigor, refutables; no podemos, por ejemplo, demostrar conclusivamente la irreversibilidad de algunos perjuicios al medio ambiente o que las tecnologías correctivas no son seguras.³ Pero tampoco pueden demostrarse los inversos: que sí lo son, que no hay daño técnicamente irreparable. Difícilmente seremos testigos de lo segundo; ser testigos de lo primero se acerca cada vez más a la imposibilidad lógica.

humanos: "Si se quisiera diluir los 15 metros cúbicos de sustancia radiactiva que la explosión arrojó, de tal manera que, en alguna medida, ya no representarían un grave peligro para la vida, se necesitaría utilizar durante 50 años el agua de todos los ríos de la Tierra". Se ha estimado, en términos más realistas, que la degradación natural de tales sustancias llevará unos mil años. Cfr. V. Tschernoshenko, "Entrevista" en el *Spiegel* 5/1992.