

# FINITUD Y DURACIÓN<sup>1</sup>

JOSEP M. ESQUIROL  
Universitat de Barcelona

## RESUMEN

Este artículo presenta una articulación de las ideas de duración, cosmicidad, proximidad y finitud a modo de puntos definidores de un *ethos* cercano al de la sostenibilidad y contrapuesto al *Gestell* heideggeriano de la técnica moderna, al nihilismo indistante del consumismo y a la retórica de la innovación tecnológica.

Palabras clave: duración, cosmicidad, proximidad, finitud, sostenibilidad.

## ABSTRACT

This paper presents an articulation of the ideas of duration, cosmicity, proximity and finitude as the defining features of an *ethos* close to that of sustainability, and contrary to the heideggerian *Gestell* of modern technique, to the nihilism undistant from consumerism and the rhetoric of technological innovation.

Keywords: duration, cosmicity, proximity, finitude, sustainability.

---

1. Este trabajo forma parte del estudio que se ha podido llevar a cabo gracias a la ayuda a la investigación recibida del Ministerio de Ciencia e Innovación con número de referencia FFI2008 04703/FISO.

## I. «¡Ojalá que esto dure!»

Por decirlo de algún modo: Me pregunto si vamos a continuar comiendo o cenando en casa habitualmente y si, para ello, extenderemos un solo mantel o varios individuales sobre la mesa, si pondremos los platos con los cubiertos y los vasos, la aceitera y la sal, etc., y si esperaremos a los demás para compartir la mesa y si durante el rato de la comida charlaremos tranquilamente, o si, por el contrario, se irá incrementando e imponiendo definitivamente, en esto como en tantas otras cosas, lo indiferente (también llamado «funcional»). Aunque pueda parecer anecdótico, creo que en este tipo de situación cotidiana se ventila algo de no poca importancia.

Cuando se habla de «ética de la sostenibilidad» –dejando de lado lo oportuno o no de la expresión– suele pensarse en algo relacionado con la *duración*. Es decir, que es cuestión de tiempo. El problema no es tanto que algo en concreto pueda terminarse, puesto que todo se termina, sino que la vida humana pueda continuar y que dure. Uno espera eso y presupone, por tanto, dos cosas: que está bien que lo bueno dure pero que no suele ocurrir así: lo bueno no dura... o dura menos.

Lo extraño de nuestra situación proviene de la siguiente paradoja: por una parte sabemos que tarde o temprano todo se termina y, por otra parte, seguimos dominados por esquemas conceptuales, heredados de las grandes filosofías de la historia ideadas en el siglo XIX, esquemas en los que al elemento clave se le llama «progreso». No es necesario insistir demasiado en este punto ya tan trillado. Los conceptos de progreso, evolución y desarrollo dominan en general los programas tecnológicos, políticos, económicos y sociales, de modo que todas las planificaciones y, más aún, las exhortaciones retóricas participan en exceso de esta constelación conceptual. Pero ese progreso decimonónico, sintetizado con la teoría evolucionista y luego convertido en algo mucho menos claro de lo que estaba en el seno de las teorías originales, se convierte en «progreso indefinido». La que, por sus aspectos difusos y por la fe efectiva (pero tan poco íntima) que va creando a su alrededor, podríamos llamar «ideología evolucionista», sería la matriz de ese progreso.<sup>2</sup>

Si la ética de la sostenibilidad no se desmarcase de esta constelación conceptual entonces no supondría nada verdaderamente diferente; no supondría más que una mera innovación terminológica con un discurso adjunto fácil de entender pero en el fondo insignificante. Si, en el mejor de los casos, la ética de la sostenibilidad se refiere a una manera de entender las cosas distinta de la

---

2. En un registro filosófico-teológico, merece la pena leer en este punto las interesantísimas aportaciones de J.B. Metz en, por ejemplo: *Por una cultura de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 1999, o *Memoria passionis*, Santander, Sal Terrae, 2007.

que está imperando hasta hoy, hemos de preguntarnos en qué base teórica sustenta su novedad o debería hacerlo.

Como siempre, conviene no precipitarse y evitar, en este caso, la atracción que puedan ejercer diversas teorías sobre lo transhumano. Permaneciendo fiel a lo primero que se revela de nuestra condición, aparece, una vez más, lo dado por la experiencia de la finitud o, lo que es lo mismo, por la experiencia de la mortalidad. Lo mortal es lo que desaparece, lo que no dura indefinidamente, lo que termina y lo que se sabe preceder. Lo humano (no lo ultrahumano, ni lo transhumano...) se caracteriza por la finitud esencial, constitutiva y, por ende, por el deseo de que lo bueno pueda durar: «¡Ojalá que esto dure!».

En efecto, lo que explica la exclamación «¡Ojalá que esto dure!» no es sino el fundamental punto de partida de la mortalidad, la conciencia de la cual, en absoluto reservada a los sabios, lleva a que esa expresión sea de uso coloquial. Todos nos sabemos mortales y por ello anhelamos durar un poco más.

La reflexión filosófica desarrolla un discurso a partir de esa experiencia. Lo humano –podrá decirse– tiene en los extremos la nada y lo indefinido (o lo infinito). La nada dura igual que el infinito: siempre. Por eso lo humano se encuentra *entre* la nada y el infinito. Una «buena duración» se encuentra a igual distancia de ambos.

Lo que más dura es la nada, porque de la nada nada sale. Por eso, la ética nihilista (que todo lo ve igual: «existencias» carentes de valor), es por lo mismo la que más segura está de la duración.<sup>3</sup> La confluencia de los extremos se pone de relieve también en este punto, puesto que la «ética» del progreso es nihilista. Llevaba razón Benjamin. Pero ¿qué es lo que demuestra el nihilismo del progreso? Pues, básicamente, la indiferencia que caracteriza a su lógica y ante la cual queda pasmado el ángel de la historia. Todo lo que queda acumulado en un montón de escombros, víctimas incluidas, es nada; todo eso es como

---

3. Somos conscientes de la necesidad de no simplificar ni la cuestión del nihilismo ni la de la nada, por eso nos referimos aquí a una sola acepción: aquella en que nos atenemos a la infecundidad de la nada y, junto con eso, a la idea del nihilismo que la acompaña. Una de las excepciones más notables a esta idea de que de la nada nada sale, es la de Alexandre Kojève. Su interpretación de Hegel insiste en una especie de ontología dualista: la naturaleza es el reino de lo idéntico –ahí nunca pasa nada y siempre está todo igual– y la historia, que es el reino de lo humano, y que se caracteriza por el cambio constante y la novedad. Ahora bien, a la pregunta de cuál es el motor del cambio, la respuesta es: la nada. La nada es creadora porque supone la negación de lo dado y, por lo tanto, su subsiguiente transformación. La acción y el trabajo son las formas a través de las cuales actúa la nada como motor del cambio y de la historia. Lo que me parece sintomático –dicho sea de paso– es que en un planteamiento como el de Kojève tampoco tenga sentido esto que aquí estamos planteando de una buena duración. Ahí lo que vale es el cambio continuo hasta un final pleno de duración indefinida. Cf. *Introduction à la lecture de Hegel*, París, Gallimard, 1947.

si nada. El malestar del ángel viene de su *no indiferencia* y esta, a su vez, de su mirada hacia lo que no es nada sino súplica y sufrimiento.

La hipocresía y el cinismo del progreso se revelan en este proceder en el que la indiferencia de fondo se maquilla con un discurso ininterrumpido relacionado con el aumento del bienestar y de la felicidad. Librarnos de esa panideología difusa del progreso y dar unos pasos hacia atrás tendría que permitirnos conectar, de nuevo, con la «intención» de la sostenibilidad –tan obvia y de sentido común–. Lo imperecedero es de otro mundo. Aquí, en este, los mortales buscan que lo bueno y lo que está bien pueda durar. Intencionamos un intervalo considerable, largo. Y, en esa búsqueda, descartamos ya de antemano la duración indefinida, acompañándonos la certeza de la *finitud* humana.

En pocas palabras: si la sostenibilidad no es una vuelta a lo finito, entonces no es más que una postal trucada de la ideología imperante. Y si es una vuelta a lo finito, entonces hay que volver a pensar otra vez –pues ahí nunca abandonaremos nuestra condición de principiantes– la condición humana en este sentido tan radical.

En ningún caso ha de significar esto el ignorar voluntariamente la fuerza configuradora y transfiguradora de la técnica moderna. Pero supone –eso sí– que tal poder no anula ni puede anular la mortalidad, la finitud. La cuestión de fondo es la tensión entre técnica y finitud y, respecto a esto me parece un mal asunto, por desorientador, el plantear la confrontación entre los que se enrolan en el sueño de la omnipotencia técnica y los que, inútilmente, resisten en las barricadas ante tan ingente potencial transformador.

Así pues, recapitulando: usar la expresión «¡Ojalá que esto dure!» y situarnos en el terreno del cual emerge, implica entender lo raro del progreso indefinido y lo deseable de una «buena» duración. Que pueda durar: esta es la idea y el horizonte práctico.

## II. «Estar de más»

La expresión «estar de más» nos recuerda enseguida esa escena nuclear de *La náusea* de Sartre: en el Jardín público, a las seis de la tarde, cuando todo a su alrededor le pareció a Antoine Roquentin estar nada menos que «de más». Un «estar de más» con el que se alude básicamente al conjunto de las cosas en su calidad de contingentes; existiendo pero pudiendo perfectamente no existir; existiendo innecesariamente, casi absurdamente. Sin embargo, ahora, para lo que tenemos entre manos, me interesa otra significación del «estar de más», tal vez menos filosófica y más coloquial. Me refiero al «estar de más» en cuanto que excesivo, desproporcionado, desmedido; un «estar de más» que se da cuando se supera la proporción o la medida. Un «estar de más» que tiene como condición de posibilidad la idea de orden, medida, o la de *cosmicidad*. Están de más el insulto, la agresión, el egoísmo (puesto que este es, literalmente, un

«exceso de ego»)... En tal sentido, una *ética de la cosmicidad* no consistiría sino en procurar que las cosas no estén de más.

El «estar de más» presupone no solo la medida sino una mirada de conjunto con la que puedan advertirse todos los flancos del asunto, pues puede que solo uno de ellos esté sobrepasado. En nuestros días hablamos no solo de dietas desequilibradas, sino también de grandes desequilibrios alimentarios entre distintos países del planeta. La obesidad y la desnutrición responden, ambas, a lo excesivo. De este juicio se desprende que la acción social justa debería trabajar para establecer precisamente un mundo más equilibrado. La carencia y el lujo están de más. Resulta chocante oír decir que el lujo *es necesario* para que haya menos pobreza. Lo que sorprende es que se recurra a un artificio para justificar el porqué de que el lujo no esté de más. Puesto que salta a la vista que no hay argumento que pueda relacionarse con la medida (el lujo «equilibra» la pobreza), se pasa sutilmente al otro significado del estar de más (el de la contingencia), y se dice que el lujo *es necesario*. Huelga advertir que, con esta argucia, se podrá justificar la destrucción de los excedentes alimentarios, los monopolios empresariales del sector, etc.

Pues bien: resulta que, en cierto sentido, lo que no está de más es justamente lo que dura, mientras que lo desproporcionado está, más pronto que tarde, abocado al fracaso. Se sabe desde siempre que ninguna vida «excesiva» tiene buen pronóstico. Podría afirmarse, asimismo, que una economía desproporcionada es incluso una contradicción en los términos. Si dejamos para los expertos economistas el determinar cuándo una economía es desproporcionada, nos queda a nosotros (y en aras a la clarificación) atender a lo más cercano y evidente, y mostrar cómo el buen *oikos* (la buena casa) ha de perseguir la armonía y el equilibrio.

Henos aquí, pues, hallando de nuevo esa intención. Lo que buscamos con el equilibrio es que la cosa dure lo más posible. Una buena duración. Alcanzar la vejez, por ejemplo, con una vida sana. La salud es un equilibrio que hay que conservar, que hay que cuidar. Esto es lo propio de todos los equilibrios humanos: que no se mantienen sin nuestra continua atención.

La ética de la sostenibilidad busca que algo pueda durar o –lo que viene a ser equivalente– que las cosas no estén de más. No puede, ni debe, cerrarse a lo nuevo (a las «innovaciones tecnológicas»), incluso puede apostar por ello, pero no en cuanto que nuevo sin más sino en cuanto nuevo que vaya a favorecer determinados equilibrios.

### III. Vida cotidiana, ritmicidad y proximidad

Valiendo pues la «intención» y aquello hacia lo que apunta, y dejando lo macro (política económica y tecnológica) para quienes más conocimiento serio tengan de esos niveles, vayamos –como decía– a lo más cercano. Ocurre

que, para el tema que nos ocupa, la cotidianidad es, sin duda, lo más significativo y, además, algo con respecto a lo cual el pensamiento filosófico está en deuda (y no solo por lo poco que ha sido atendida, sino también por algunas opiniones que sobre ella se han vertido tan menguadamente rigurosas como demasiado propaladas).

No por casualidad, la vida cotidiana tampoco se caracteriza por los excesos, pues, en general, una vida cotidiana «excesiva» no puede mantenerse durante mucho tiempo. Y la cotidianidad —el día a día— lleva consigo la intención de durar. Una vida cotidiana llena de excesos es casi una contradicción, lo cual significa que una reivindicación de la vida cotidiana es, a la vez, una reivindicación del equilibrio. Efectivamente, el sentido común aconseja evitar los excesos (de comida, de bebida, de trabajo...), respetar las horas, dormir lo suficiente, etc. Incluso cuando a alguien le toca una vida «dura», le conviene, sin embargo, que no sea desequilibrada, pues solo con un mínimo de equilibrio —de cosmicidad— podrá hacer frente y aguantar esa dureza y, así, sobrevivir.

Por lo que ya indica la misma palabra, la «cotidianidad» viene determinada fundamentalmente por el ritmo circadiano. En esto consiste nuestra condición terrenal; vivir sobre la horizontal de la tierra y bajo la cúpula del cielo, con el lento movimiento del sol de levante a poniente. ¿Qué repetición puede ser más radical que esta? Un día tras otro sale el sol y nosotros, igualmente, un día tras otro nos dejamos guiar por su luz. En el ámbito filosófico, una de las pocas excepciones de atención a la cotidianidad es la de Henri Lefebvre quien, desde una perspectiva marxista, dedicó buena parte de su trabajo filosófico a una crítica de la vida cotidiana.<sup>4</sup> Siendo una temática recurrente a lo largo de su trayectoria intelectual, los últimos años de su vida los dirigió más específicamente a la cuestión de los ritmos, bajo el rótulo de «ritmanálisis». Lefebvre consideraba que se da una interferencia entre lo repetitivo cíclico y lo repetitivo lineal en lo cotidiano; que en lo cotidiano, los ritmos y ciclos de origen natural son modificados incesantemente por la vida social, interfiriéndolos con sucesiones lineales y repetitivas de gestos y de actos. El ritmanálisis se ocuparía de la intersección entre los ritmos cosmológicos, los biológicos, los ritmos sociales, los ritmos de la palabra y del pensamiento, los ritmos de la ciudad...<sup>5</sup>

Pero, ahora, junto con los ritmos hay que mencionar otro aspecto relevante que no debe pasarnos desapercibido y que, sin embargo, en este contexto determinado por la creciente tecnificación, va siendo progresivamente apar-

---

4. Lefebvre, H., *Critique de la vie quotidienne I*, París, Grasset, 1947; *Critique de la vie quotidienne II*, París, L'Arche, 1961; *Critique de la vie quotidienne III*, París, L'Arche, 1981.

5. Lefebvre, H., y Regulier-Lefebvre, C., *Éléments de rythmanalyse: Introduction à la connaissance des rythmes*, París, Syllepse, 1992.

cado con el peligro de perderse. Me refiero a la *proximidad* con las cosas. La mediación tecnológica amenaza de forma sutilísima con la desaparición de las distancias pero también de las cercanías. Paradójicamente, la supresión de las distancias no trae la cercanía sino la *indistancia*.

El tránsito aéreo lleva a la gente de una punta a otra del planeta: en todas direcciones y a todos los lugares; la gente despegue y aterriza, visita ciudades y conoce a otras gentes... Aparentemente las distancias son cortas: se tocan las piedras de las pirámides y se intercambian palabras y expresiones con vendedores ambulantes. Pero ¿hasta dónde llegamos?; ¿qué cercanía alcanzamos? La experiencia de las cosas se adquiere con tiempo y repetición. A veces no basta ni siquiera una larga vida. Turismo de ocio, turismo «antropológico»..., todo se queda indistante. La profundidad de las vidas pasadas y de las presentes queda fuera del alcance de las fugaces ráfagas de los viajes de ida y vuelta. Y algo muy parecido ocurre con la mediación de las pantallas. No digo, evidentemente, que no haya comunidades virtuales, y que a través de la pantalla no se produzcan muy variadas «experiencias». Lo que sí es el caso es que, por lo general, la pantalla de por sí no acerca. Algo otro ha de superar la pantalla para producir esa cercanía; algo relativo a nuestros sentimientos y a nuestra actitud. La pantalla es en principio el reino de lo indistante; otra cosa es que se sea capaz de ir más allá y cambiar lo indistante por la cercanía.

¿Qué tiene que ver la cercanía con la duración? Mucho. Todo lo indistante es evanescente; tiene poca consistencia porque, en el fondo, no está cerca de nadie. La cercanía tiene que ver con el cuidar. Se cuida lo cercano, y de ahí que lo cercano sea duradero. Y como lo de veras cercano no puede ser mucho, cercanía y austeridad se dan la mano. Del viejo sabio Epicteto se decía que solo tenía en su casa una mesa, un jergón y un candil. Pero, naturalmente, la cercanía no solo tiene que ver con útiles. Seguro que algunos sitios de la ciudad en la que Epicteto tenía su escuela, Nicópolis, también le eran cercanos, pues a menudo paseaba por ellos; y, sobre todo, la cercanía se da con respecto a las personas: Epicteto apreciaba a sus discípulos.

No se trata, con esta referencia, de renovar el estoicismo. Solo de mostrar, por una parte, que el mundo cercano a alguien es necesariamente limitado y, por otra, que ese mundo cercano dura en la misma medida en que se cuida. Al niño atiborrado de juguetes la mayoría le son indistantes y, por eso, ni se los ha hecho de veras suyos (en el sentido de la cercanía) ni los cuida como debería. En nuestra sociedad consumista nos parecemos muchas veces a niños malcriados, con multitud de objetos a nuestro alcance, que van cambiando constantemente y con los que ningún apego afectivo nos invita a cuidarlos.

Heidegger nos ha enseñado que el cuidar y el habitar responden a un mismo movimiento; movimiento que no es de carácter instrumental sino que responde a la disposición de nuestro ser-en-el-mundo. Somos habitando y cuidando. Con lo dicho hasta aquí, la pregunta que mantenemos desde el principio se

formularía así: ¿puede ser sostenible una sociedad sin lo cercano y sin el cuidado de lo cercano?

La sociedad del espectáculo es una sociedad evasiva. Nos evadimos de nosotros mismos, de nuestro propio ser, y, también, de lo cercano. Como comenta Heidegger en unos pasajes muy conocidos de *Ser y tiempo*, esta evasión adquiere la forma de la curiosidad o de la avidez de novedades, es decir, de un continuo saltar de una cosa a otra. Puede que la apariencia sea la de alguien que quiere saber más cosas y que no deja de estar interesado en todo. Pero, en realidad, el miedo de su propio fondo le lleva a una huida necesariamente insatisfactoria. Huye; en nada se para y nada le queda. Por todo se interesa pero nada cuida.

Antes de abandonar aquí la ayuda prestada por Heidegger merece la pena reproducir la recuperación que hace de un pasaje poco conocido de Aristóteles en el que se refiere una anécdota relativa a Heráclito. Este es el texto de Aristóteles: «Se cuenta un dicho que supuestamente le dijo Heráclito a unos forasteros que querían ir a verlo. Cuando ya estaban llegando a su casa, lo vieron calentándose junto a un horno. Se detuvieron sorprendidos, sobre todo porque él, al verles dudar, les animó a entrar invitándoles con las siguientes palabras: “También aquí están presentes los dioses”» (*De partibus animalium* A5, 645a). Y este el comentario de Heidegger: «Los forasteros creen que deberían encontrar a Heráclito en una situación bien especial y admirable, propia de su fama como gran sabio. Y sin embargo he ahí que lo encuentran en un lugar cotidiano e insignificante. Los forasteros, en ese momento, ven frustrada su curiosidad. La situación no promete satisfacer su avidez de novedad. Una situación tan cotidiana ya la tienen ellos en sus casas. Uno puede imaginarse la escena: al percatarse Heráclito de esa decepción en los rostros de sus visitantes decide llamarles con esa exhortación: “también aquí están presentes los dioses”».<sup>6</sup>

#### IV. Cuidando las cosmicidades

Veamos cómo podemos expresar esta misma idea de otro modo. Cuando, desde Aristóteles hasta Ortega, se ha venido caracterizando la técnica como un producir, siempre, con más o menos énfasis, se alude al aspecto de la novedad. Fijémonos, por ejemplo, en lo que dice Ortega en la conocida conferencia que dio en el Coloquio de Darmstadt titulada «El mito del hombre allende la técnica»,<sup>7</sup> en donde dice atenerse a un planteamiento trascendental. Si el hombre es un ser técnico, la pregunta es por las condiciones de posibilidad de que

6. Heidegger, «Carta sobre el “Humanismo”», en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, p. 290.

7. Contenida en Ortega, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Alianza, 1982.

esto pueda ser así: «¿Cómo tiene que estar constituido un ser para el cual es tan importante crear un mundo nuevo? La respuesta es sencilla: por fuerza, un ser que no pertenece a este mundo espontáneo y originario, que no se acomoda en él».<sup>8</sup> Por de pronto, tenemos ahí una definición de técnica: técnica es creación, y creación de un mundo; de un mundo nuevo, distinto del mundo dado anterior. No es que no haya mundo y la técnica cree a partir de la nada. Hay ya mundo y la técnica es la acción humana que consiste en crear un mundo nuevo a partir del anterior mundo dado. Pero, entonces, si ya hay mundo, ¿por qué crear uno nuevo (un mundo de utensilios y artefactos, y un mundo de arte)? La respuesta orteguiana que acabamos de citar es esta: el hombre crea porque no pertenece al mundo dado (llamado «naturaleza»); aun estando inserto en él, este mundo le es extraño y determina una diferencia. El hombre, dice Ortega, ha partido de un extrañamiento; especie de anomalía que surge del mundo y que se mantiene luego voluntariamente como anomalía. Con la idea de extrañamiento se acerca Ortega aparentemente a la condición de arrojado (*Geworfenheit*) de Heidegger. Aunque, efectivamente, esta similitud es solo aparente, pues lo de Heidegger tiene un sentido bastante distinto, ya que en él la condición de arrojado tiene que ver sobre todo con el propio ser y menos con la relación con el mundo (pero esto es algo que aquí no podemos analizar).

Pues bien, creo que, aun siendo adecuada, este tipo de caracterización al modo orteguiano, arrincona un aspecto no solo relevante sino decisivo para comprender de otro modo el sentido antropológico de la técnica. En concreto: la insistencia casi unilateral en el proyecto y la creación de lo nuevo coincide con una nula atención a lo que debe ser mantenido. Obsesión que no se queda solo en el recinto de lo filosófico: obsérvese, si no, la constante alusión actual a la «innovación tecnológica» por parte de todos los agentes sociales, cual llave de oro e icono de la nueva fe secular.

Ahora bien, ¿no es igualmente evidente que todo lo que se crea, o por lo menos parte de ello, merece ser mantenido para que así dure? ¿Cómo es que la técnica solo se define por la creación y nada a partir de la idea de mantenimiento? No deja de sorprender que algo tan obvio pueda ser de tal modo relegado. Pero es plausible pensar que esto se debe a dos cosas. En primer lugar, a un forzado apartar la mirada de uno de los aspectos fundamentales de la condición humana: el desgaste y la decadencia. Y, también, al poco valor otorgado a lo que se crea.

Utilizo la idea de *cosmicidad* —ya antes mencionada— para definir la *dimensión técnica de la condición humana*.<sup>9</sup> Partamos de una obviedad: no solo somos capaces de atender (admirar, agradecer y respetar) a lo que se nos pre-

---

8. Ortega, *Meditación de la técnica...*, op. cit., p. 102.

9. He descrito esta noción en *El respeto o la mirada atenta*, Barcelona, Gedisa, 2006.

senta como cósmico, sino que tenemos la capacidad *de ordenar, de producir cosmicidad*, lo que, en este sentido, nos permitiría hablar del ser humano como ser *cosmopoiético* (literalmente, hacedor de cosmos). Ciertamente, el ser humano es capaz de modificar sustancialmente su entorno, *ordenando y forjando situaciones cósmicas*. ¿Acaso la casa, la ciudad o la tierra de cultivo no son ejemplos de ordenaciones, de cosmicidades? La actividad técnica es la creación de un orden con una determinada finalidad: la casa para disponer de un espacio para el recogimiento, el descanso y la intimidad; la ciudad para facilitar los intercambios económicos, culturales...; las tierras de cultivo para asegurar el sustento... Según como se tome, la idea de *cosmopoiesis* puede incluir muchas de las actividades humanas. Ejemplo especialmente privilegiado es el de la medicina. Ya los griegos habían pensado la salud como un estado de armonía, la enfermedad como un desequilibrio y la medicina como una técnica para restablecer el equilibrio perdido, la cosmicidad malograda.

Ahora bien, hay algo que caracteriza muy en especial a los órdenes de creación humana y no aparece del mismo modo en los órdenes naturales. Todas las cosmicidades hechas por el ser humano están sometidas al desgaste, a la decadencia y a la desaparición. Aunque la realidad entera del universo corre la misma suerte a causa del principio de entropía, sin embargo, lo que nosotros más *experimentamos* es la decadencia de lo humano; todas nuestras creaciones llevan la marca de nuestra condición *mortal*. Desde el primer día, la vida está amenazada por la muerte y, en el mejor de los casos, el envejecimiento se produce gradualmente y la muerte llega cuando ya se ha vivido algún tiempo. Y no solo nosotros, las personas, sino que todo lo humano está sometido al desgaste del tiempo: agriétanse los muros, se apolillan las ropas, se oxidan y desgastan los utensilios... Dado que la realidad conlleva decadencia y desgaste, el ser humano no solo debe crear y construir cosmicidad, también debe procurar *mantenerla*. Hay que reemplazar las tejas, reparar las máquinas, proteger los cristales, lavarnos la cara (también hay quien usa *cosméticos*, aunque muchas veces disimulan más que reparan, por lo que más bien habría que llamarlos *disimuladores*)... El campesino toma un pedazo de tierra yerma, corta y arranca los matorrales, aparta las piedras, labra las hazas, planta cepas y, así, obtiene un viñedo, pero sabe muy bien que, después de conseguir este primer orden, deberá esforzarse por mantenerlo, pues las lluvias harán surcos en el suelo, crecerán las «malas hierbas», habrá que podar cada año las cepas... Por todo esto el campesino deberá acudir regularmente al majuelo para cuidarlo. Gran parte de nuestras energías la hemos de gastar en una constante lucha contra la decadencia; el mítico Cronos, personificación del tiempo, devora a sus propios hijos. Pues bien, la técnica es una especie de resistencia contra el desgaste del tiempo. La verticalidad del mundo construido, como la verticalidad de la vida misma, está amenazada por el hundimiento y la caída —«al final, todo cae», decía un viejo pastor—. Por eso, hemos de esforzarnos por mantener-

nos en pie y por mantener en pie las cosas: el mortal y sus obras. La paradoja es que, hoy día, se está dando respecto a nuestras obras un cambio importante: tradicionalmente, los productos, fabricaciones y construcciones del *homo faber*, aun siendo perecederos, lo habían sido mucho menos que la corta vida de sus autores, mientras que, en la actualidad, cada vez es mayor la cantidad de productos técnicos que resultan muy poco duraderos. ¡No parece sino que la técnica esté abandonando su secular lucha contra el tiempo para convertirse en su aliada!

En fin, lo que aquí quería plantear es que la técnica entendida como cosmopoiesis incluye perfectamente no solo el crear lo nuevo sino el mantener; y, a través del mantener, ya no resulta nada difícil conectar la técnica tanto con la idea del cuidar como con el deseo de duración mencionado al principio de este artículo.

## V. Sostenibilidad como vuelta a lo finito

Se da una curiosa coincidencia entre uno de los emblemas del espíritu revolucionario y, al decir de Jacques Ellul, el principio lógico que guía el desarrollo del sistema técnico; me refiero al conocido: «todo es posible»,<sup>10</sup> Aunque no se vaya tan lejos como lo hace Ellul, lo cierto es que este «todo es posible» ha de ser enfocado y examinado críticamente. El «todo es posible» se alinea con las ideas de poder ilimitado, expansionismo, dominio, progreso... Por el contrario, la *vuelta a lo finito* supondría el cambio del «todo es posible» por el intento de crear y mantener lo equilibrado y armonioso. ¿Qué cosa mejor puede uno desear, por ejemplo, en lo referente al ámbito de la convivencia humana que la armonía? Entre los individuos, los pueblos, las culturas... ¿Acaso puede aspirarse a algo mejor? Pocos se van a dar ya a la búsqueda de la sociedad perfecta (y homogénea). La mayoría de los buenos esfuerzos desean superar los conflictos y las grandes desigualdades, para alcanzar una convivencia pacífica y más solidaria. Eso mismo va a ir viéndose también por lo que se refiere al mundo de la técnica; se comprenderá la necesidad de cambiar la ininterrumpida búsqueda de lo nuevo por la búsqueda de la armonía.

Retorno nada fácil a lo finito, pues la «metafísica» del poder tecnológico y del progreso indefinido ha sometido ya muchas plazas en las mentes de todos nosotros y, además, se ha instalado como superestructura social de esta etapa tardocapitalista. Lo que significa que hay mucho trabajo por hacer, siendo conscientes de que todos los cambios importantes no pueden venir sino de la unión de la gente y de su modo de pensar y de vivir. Huelga decir que resultó mucho más fácil vender, en su momento, el etéreo progreso que no, ahora, la sobrie-

---

10. Ellul, J., *Le système technicien*, París, Calmann-Lévy, 1977.

dad de lo finito. La única suerte es que, en realidad, no se trata de ninguna venta sino de una apelación a una mayor lucidez, a una comprensión compartida, a una nueva ilustración centrada, esta vez, no en el progreso vinculado a la razón, sino en el retorno prudencial a lo finito, allí de donde en verdad nunca hemos salido. Sí, en efecto, los programas de esta ilustración tendrán un tono menos ambicioso, ni se divinizarán ni se erigirán en iconos de la fe secular. Lo finito ni sustituye a lo infinito ni lo representa; no busca la adhesión religiosa sino la atención y el cuidado.

No se trata de un «nuevo paradigma». Alguien me contaba que había asistido a una conferencia en la que se anunciaba un nuevo paradigma que consistía en una reivindicación de la letra minúscula (es decir, de lo que aquí he llamado vida cotidiana) a partir de la teoría matemática de los fractales. No hace falta hacer estas piruetas pirotécnicas. Ni hace falta ni es saludable. El retorno a lo finito no es un «nuevo paradigma». Hay que terminar con la retórica a todas luces excesiva de lo «nuevo». El retorno a lo finito es vuelta a la situación que siempre ha sido la nuestra pero que hemos apartado de nuestro pensamiento. Lugar imposible de abandonar y, sin embargo, abandonado.

El *ethos* de la sostenibilidad coincide con el *ethos* de la finitud. Y he aquí que, como decía, este *ethos* no es nihilista, pero no porque ponga precisamente el acento en el crear (Nietzsche, Deleuze), sino porque lo pone en el *cuidar* y *mantener* las cosmicidades que vamos siendo capaces de alcanzar. En cambio, la esencia de la técnica moderna, eso que Heidegger llama *Gestell*, y que tiene como epígono el consumismo tecnológico, sí es nihilista: siempre se tiene delante un mundo de meras existencias, de meros recursos; mundo inmundito listo para consumirse. La ética de la sostenibilidad asume la diferencia (y no la homogeneidad) y la duración finita (y no el progreso indefinido).

Si la sostenibilidad no es una vuelta a lo finito, entonces no es más que una postal trucada de la ideología imperante. ¿Sabremos retornar a un espacio-duración finitos en el universo indefinido y homogéneo de la técnica? Prueba de ello será la recuperación de ese tipo de cercanías de las cuales la buena cotidianidad nos brinda los mejores ejemplos.