

# Reflexión y crítica

## Tecnología y relaciones humanas: ¿tiene la filosofía algo que decir?

**Ignacio Quintanilla Navarro**

Plantearse cuestiones como la de la influencia de la tecnología en nuestras relaciones humanas, a través, por ejemplo, del lenguaje, coloca hoy al filósofo en situación de tener que revisar la desactivación significativa de las categorías de Naturaleza, realidad y comunidad universal de discurso –que dibuja el tránsito del pensamiento moderno al postmoderno–, y, con ello, obliga a reinterpretar la propia noción de postmodernidad y sus relaciones con el estadio postindustrial de nuestra tecnología.

### *1. La técnica y el ciclo moderno de pensamiento*

Yendo un poco más allá de la sociología o del debate político, la pregunta del filósofo por el papel de la tecnología en nuestras relaciones humanas posee un alcance del que sólo podemos hacernos cargo tras una breve aproximación más general. Sobre todo porque este trabajo quiere limitarse a presentar un aspecto de la cuestión que me parece crucial, no tanto para racionalizar nuestra actividad técnica desde la filosofía, cuanto para racionalizar nuestro lenguaje filosófico a partir de las exigencias argumentales que suscitan preguntas como ésta. En efecto, no parece trivial plantearse, antes que nada, si de verdad la filosofía, como tal, tiene algo que decir acerca de las relaciones entre tecnología actual e interacción humana. Anticipando el resultado de mi argumentación, diré que, a mi juicio, la filosofía tiene, naturalmente, la competencia y el deber de hacerse cargo de una pregunta así, interpretando desde el nivel de su radicalidad gnoseológica, ontológica, ética, etc. los datos suministrados por las ciencias sociales. Pero que todo parece indicar que el grueso de nuestra filosofía académica difícilmente va a poder abordar esta tarea mientras permanezca confortablemente instalada en una concepción postmoderna –es decir, como trataré de explicar, todavía *industrial*–,

de la naturaleza y atributos de su propio quehacer. En algún otro lugar he tenido la ocasión de argumentar cómo las características de nuestro entramado tecnológico, donde la responsabilidad jurídica se diluye, la evaluación de las consecuencias es sumamente precaria y la vivencia del usuario viene ya configurada y estandarizada como producto, parecen abocarnos a tener que habilitar, al menos en nuestra acción tecnológica, modelos deontológicos de corte kantiano<sup>1</sup>. La rehabilitación de una ontología de la potencia, la primacía antropológica del vínculo conceptual entre tecnología y ocio sobre el de tecnología y productividad, el redescubrimiento de la piedad como virtud ciudadana, la defensa de la libertad de desear, o de configurar nuestras propias utopías tecnológicas, o la constitución de un mercado inteligente de consumidores –consumir es una forma esencial de relación humana– como próximo hito de nuestra sociedad civil, son otros tantos ejemplos de cómo puede la filosofía abordar cuestiones como la propuesta. Pero el hecho que ahora nos interesa es, más bien, la dificultad manifiesta que encuentra nuestro gremio filosófico para movilizarse en esta dirección como lo hizo en su día, sin embargo, ante otros hitos culturales de magnitud social similar o inferior al que supone la llamada Tercera Revolución Tecnológica, como fueron el advenimiento de la nueva ciencia, la Revolución Francesa o la constitución del proletariado. Veamos por qué.

Lo que llamamos *pensamiento contemporáneo* va destacándose, cada vez más netamente, como una fase, posiblemente la *fase industrial*, de un gran ciclo de pensamiento, el gran ciclo de pensamiento moderno, en el que estamos instalados todavía. La tríada *modernidad pre-industrial, industrial* y *post-industrial* –cuyo substrato tecnológico no puede pasarnos desapercibido–, parece ir ganando así vigencia hermenéutica sobre el tradicional binomio *filosofía moderna - filosofía contemporánea*, importado directamente de la historia de nuestras instituciones políticas. Ahora bien, todo el drama filosófico, fascinante y complejo, de este ciclo moderno de pensamiento puede comprenderse, desde sus orígenes renacentistas hasta hoy, como el resultado de la constatación simultánea de dos tesis que constituyen su antinomia fundacional. La primera es la de que: A) *el universo puede ser entendido como un orden de realidad autosuficiente*; la segunda, la de que: B) *el universo no es una realidad suficiente para el hombre contenido en él*.

---

<sup>1</sup> Cf. Quintanilla, I. *Techne: filosofía para ingenieros*. Nóesis, Madrid, 1999.

Esta segunda insuficiencia no apunta sólo al contenido de la tercera de las preguntas kantianas: *¿qué nos cabe esperar?*, y a la sorprendente –y olvidada– reflexión que cierra el sistema de Kant en la tercera obra de su trilogía primordial: *La religión dentro de los límites de la pura razón*; esto es: una vez sabido todo lo que podemos saber, y hecho todo lo que debemos hacer, el interrogante humano y, por tanto, el sentido mismo de su acción racional, continúa radicalmente abierto. Además de esta fuga de la temática de la razón hacia la temática de la esperanza –que, en definitiva, recaba los problemas de la libertad y de la praxis–, la referida insuficiencia surge, sobre todo, de la constatación de otros dos datos mucho más primordiales: el de la conciencia –valdría también decir, si queremos tirar por lo bajo, el del lenguaje–, y el de la técnica. Con magistral y nada sospechosa clarividencia achacaba John Dewey la ingenuidad filosófica del cientificismo positivista a la ficción de que los hechos son sólo *hechos existentes* cuando en realidad son también, y no menos, *hechos conocidos*. Ficción que, por cierto, como pretendido saber que es, se instala ella misma en este segundo nivel de facticidad. Mucho más allá del eslogan *sólo hay hechos para teorías*, el hecho mismo aparece ya, pues, como una modalidad de nuestro *theorem*. Brota de aquí la que podríamos llamar primera reacción filosófica, la que opera desde la conciencia y el lenguaje, contra un intento de reducción absoluta de la racionalidad al contenido exclusivo de nuestra proposición “A” y la consiguiente confusión entre hecho y verdad que esta reducción entraña. Fenomenología, existencialismo, hermenéutica y buena parte de la llamada postmodernidad, expresarían vigorosamente esta pugna por asentar una verdad-sentido, al lado o por encima de la verdad-hecho de la ciencia.

Asistimos también, por otra parte, desde el final de la Segunda Guerra Mundial a un nuevo acto en el drama o, si se quiere, a una segunda oleada de resistencia. Esa realidad en sí misma suficiente pero insuficiente que llamamos por lo pronto *universo* –cuando no temerariamente realidad–, patentiza también su radical insuficiencia porque no consiste sólo en objetos y procesos dados, hallados, constatados, sino también, en objetos y procesos provocados, fabricados, diseñados; en suma, porque es también artefacto. De este modo el universo autocomprendido de meros hechos existentes que nos contiene y, eventualmente, debería aclarar el sentido de nuestra acción, no solamente soslaya el hecho conocido sino que se presenta como *un puro material* para nuestra manipulación tecnológica, y lo hace, además, por exigencia de nuestra propia metodología

científica. Una metodología que sólo puede dotar de contenido significativo la categoría de *explicación* desde la categoría de *reproducibilidad*, convirtiendo, pues, este material, que es el universo, en algo que no puede entenderse sino como posible producto de nuestra posible actividad<sup>2</sup>. Es así como, además de ver en la técnica un aspecto primordial de nuestra praxis económico-política, unos cuantos pioneros en el período de entreguerras, y otros muchos a partir de la Segunda Guerra Mundial, comienzan a ahondar en lo que este fabricar humano significa para la filosofía. Fabricar humano que, por cierto, no se agota en el ejercicio de una praxis, pues sus productos, como subrayan pronto Mumford, Heidegger, Dessauer o Arendt, entre otros, son más permanentes en el universo que la actividad que los produce, y tan fehacientes y autónomos como los más fehacien-

---

<sup>2</sup> Leo, por ejemplo, en el libro científico que tengo más a mano: *Las posiciones en contra de las aplicaciones técnicas tienen todas un fondo idealista y religioso según el cual la naturaleza es algo divino e inviolable*. (Carbonell, C. y Sala, R. *Planeta humano*, Península, Barcelona, 2000, p. 13.) Dejando a un lado la discutible prioridad epistemológica de lo que hoy llamamos ciencia sobre sus supuestas *aplicaciones técnicas*; dejando, también, a un lado el probable fundamento religioso de la tesis de que en la naturaleza no hay nada sagrado, y apartando, también, el posible trasfondo idealista de semejante tesis: *la Naturaleza no es para el hombre sino el punto de partida que tiene la obligación de transformar* –Hegel, Enciclopedia, par. 95–, el siempre renovado entusiasmo tecnocrático de muchos de nuestros científicos no hace sino reflejar, en suma, la dimensión intrínsecamente tecnológica de nuestra racionalidad científica. Una dimensión que desautoriza, en parte, el esfuerzo frankfurtiano por minimizar el vínculo entre Ilustración y tecnocracia. Se diría que, a estas alturas, parece imponerse por el contrario la tesis, más afín al planteamiento heideggeriano, de que, fuera de lo que es técnica, –técnica del manipular, del producir, del pensar o del argumentar–, sólo queda lo que es revelación, y, en este sentido, la ciencia debe escoger cuál de estos dos ingredientes pretende como fundamento último de su legitimidad. Pero no sólo la ciencia, el propio discurso ecologista parece abocado a esta misma alternativa. Podría distinguirse así entre tres formas de ecologismo. *Ecologismo instrumental*: no dilapidemos recursos, no tomemos decisiones irreversibles y apostemos siempre por un desarrollo sostenible sobre el beneficio inmediato, pero todo ello, claro está, en nombre de la misma eficacia instrumental en el manejo de la naturaleza que es propia de la tecnología. *Ecologismo religioso*: con independencia de lo anterior hay, además, algo sagrado en la Naturaleza, que admite, por supuesto muy diversas formas de fundamentación y de aprehensión, pero que debemos respetar –recordemos que, desde Kant, el respeto es exclusivo para la ley moral en el sujeto. Y un *ecologismo trascendental* que podría surgir, eventualmente, del análisis crítico de los propios presupuestos de la racionalidad instrumental respecto a la Naturaleza.

tes que el universo por sí mismo pueda contener: sirva pensar en una explosión nuclear o en la aniquilación de la viruela.

Con el descubrimiento de esta tercera dimensión de la realidad como arte-facto, y no ya como el artefacto posible de un eventual demiurgo, sino como el artefacto actual e irrefutable de un *homo faber* actual e irrefutable, se inaugura un nuevo nivel de análisis de lo real que acaba de echar a andar, como quien dice, en nuestra cultura. Nos toca asistir, por tanto, al nacimiento de una filosofía de la técnica. Un nacimiento que no tiene, por lo demás, nada de revolucionario ni cataliza ningún acto de genialidad porque se trata, en suma, de rendirse a la evidencia y dirigir, por fin, acuciados por nuestra tecnología, nuestra vieja mirada filosófica a la no menos vieja presencia de la técnica en nuestras vidas. Ahora bien, esto implica tanto la racionalización del quehacer tecnológico desde la filosofía como el reconocimiento de una filosofía desde la técnica. El cosmos en Platón, o la causalidad en Aristóteles, aparecen así tan mediadas por un modelo tecnológico —el modelo del artesano—, como la *representación* psicoanalítica por el modelo de la hidráulica, o el funcionalismo actual por el modelo del ordenador. El ideal de una aproximación absolutamente a-técnica al ser anima ese vector del pensamiento del siglo XX que partiendo Husserl se ha hecho presente a través de Heidegger en tantas de sus corrientes y autores. E igualmente, la vieja contienda del mecanicismo frente al finalismo, adquiere una significación nueva cuando se repara en que también el mecanicismo es una estrategia de antropologización; la antropologización, aun mayor si cabe, que toma como modelo explicativo el artefacto que sabemos hacer: la máquina, frente a aquél otro posible artefacto —si se demuestra que hay un artesano cósmico—, y que además, a fecha de hoy, aún no sabemos fabricar del todo, que es el organismo. A fin de cuentas un reloj, como un ordenador, es algo infinitamente más humano que un cerebro, se nos ocurrieron a nosotros y sabemos exactamente para qué sirven y cómo funcionan. El tópico de achacar a los estadios pre-modernos de nuestra ciencia dosis de antropologización superiores a los de la ciencia moderna es fruto de una interpretación precipitada de lo que significa realmente el giro copernicano. El desarrollo de la ciencia moderna se revela, desde aquí, como un proceso de apropiación total del sentido por parte de la actividad productora del sujeto, es decir, de antropologización absoluta, por la que el hombre deja de pertenecer a la Naturaleza y es la Naturaleza la que pasa a pertenecer al hombre:

*El desarrollo científico desemboca en una verdadera elección metafísica, trágica y abstracta: el hombre tiene que elegir entre la tentación, tranquilizadora pero irracional, de buscar en la naturaleza la garantía de los valores humanos, la manifestación de una pertenencia esencial, y la fidelidad a una racionalidad que le deja solo en un mundo mudo y estúpido<sup>3</sup>.*

## 2. Tecnología y lenguaje

En cualquier caso, nos hallamos ante la mediación ineludible de la técnica en todo lo que los humanos hacemos y pensamos como punto de partida inexcusable a la hora de afrontar, desde una perspectiva filosófica, la incidencia de la tecnología actual en nuestras vidas. De esta mediación, que va mucho más allá de la pura instrumentalidad, brota el poder que convierte a nuestra tecnología en una instancia de irracionalidad y pseudorracionalidad, mucho más peligrosa de lo que pueda denunciarse como una confusión argumental entre medios y fines, pero también, y al mismo tiempo, en una instancia ineludible de racionalización. Ambas dimensiones de la técnica quedan especialmente patentes con sólo considerar un as-

---

<sup>3</sup> Prigogine, Ilya. *Las leyes del caos*. Crítica, Barcelona, 1999, p.12. Doscientos años después de que el dilema se hiciera patente en Kant, la propia teoría física se reconoce abocada al mismo. Puede interpretarse así el materialismo contemporáneo –que no es el único–, como la transposición metafísica del modelo de antropologización mecanicista que, proyectando en la estructura última de lo real su analogía maquinal - y, por cierto de una máquina que todavía no llega a ser sistema, porque entonces la confrontación misma con el finalismo se desvanece - no elimina, por completo la función de una causalidad final, sino que la elude en la Naturaleza, reservándola toda para el sujeto transformador, y consumidor, de ese objeto-naturaleza. Ahora bien, un universo, en el que la actividad intencional humana no es sino una trivial coincidencia, cuando no una falaz ilusión, no merece ser tratado por el hombre, más que como mero almacén de recursos y escenario de proyectos pues, en efecto, no puede manipularse lo que no encierra ya en sí mismo ninguna intención. Pero esto no es todavía lo esencial del problema, porque incluso esta apelación *al hombre* y sus proyectos esconden ya un finalismo inaceptable en su apelación a *una naturaleza humana*, con lo que ese almacén de recursos sólo puede serlo, en rigor, para cada voluntad particular, para los sueños y proyectos de cada cual. Luego puede apelarse, por supuesto, a pactos de convivencia convenientes con otros *yo*es a fin de establecer reglas de juego igualmente convenientes, pero la legitimidad de estas reglas y de este pacto, y de la racionalidad práctica que puedan engendrar, no dejarán de ser nunca intrínsecamente instrumentales.

pecto crucial de su influencia en nuestras relaciones: el lenguaje. La importancia de la tecnología en la comunicación verbal humana es evidente, en realidad, si excluimos la fonación y la gestualidad corporal, cualquier soporte de comunicación humana es un artefacto. La tecnología configura nuestros canales, códigos y procesos de comunicación, determina las situaciones de comunicación mismas, y aporta incluso, con frecuencia, el contenido de los mensajes, suscitando, por ejemplo, analogías fundamentales y modelos de significación básicos –el hombre como autómatas, la mente como ordenador, ¿vencerá la máquina a Kasparov? ¿fabricaremos una célula viva? ¿llegará a ser trivial la distinción entre realidad virtual y realidad *real*?, etc.

Todo este proceso, en su conjunto, es susceptible de interpretaciones generales que no requieren penetrar en un terreno específicamente filosófico. Se habla de la creciente soledad en la que se encierra gustoso el ciudadano hipercomunicado de nuestras megápolis y debemos preguntarnos si su privacidad real - que es uno de los conceptos cruciales y emergentes en todo este debate - resulta potenciada o devaluada. Hay que plantearse, también, si el flujo de información en nuestras democracias mediáticas, impresionante en términos cuantitativos, es de verdad más democrático o si deteriora, por el contrario, la *isonomía* y la *isegoría* de la *polis*. Pero junto a estos aspectos, de evidentes e inmediatas implicaciones políticas, se van consolidando, además, otros diagnósticos sobre cuya índole específicamente filosófica parece haber un amplio consenso y que, sin embargo, no parecen haber suscitado todavía ninguna reacción colectiva por parte del gremio filosófico salvo, quizás, la convicción generalizada de que alguien debería decir algo. Se advierte, así, de la falacia epistemológica que entraña la sustitución del concepto de verdad por el de notoriedad y el de saber por el de tener información. Se destaca, también, como si de la forja de un verdadero anillo de Gíges se tratara, la formidable capacidad de nuestro sistema tecnológico para eludir la responsabilidad moral personal; elusión que parece ser conscientemente promovida por el sistema y que, según las versiones más pesimistas, es esencial al mismo e irreversible. Igualmente, se ha apuntado la importancia que tiene para nuestra mentalidad colectiva el habernos instalado en la creencia –valga aquí el sentido orteguiano del término– de que ya todo es posible. Este último aspecto –que encuentra tal vez en la primacía heideggeriana de la posibilidad sobre la actualidad su inflexión ontológica más elaborada–, parece apuntar, en efecto, a una de las

temáticas cruciales para evaluar el impacto de la actual tecnología en nuestras vidas y nuestras relaciones desde una perspectiva filosófica: la disolución del concepto de realidad como criterio de primordial significación lingüística; fenómeno general en nuestra cultura y tópico central en nuestra filosofía.

En efecto, si es verdad que la filosofía debería contribuir a resolver controversias realmente significativas en las vidas de los seres humanos, entonces la filosofía está obligada a no renunciar, de antemano, a poder abordar con sus propios métodos, conceptos y recursos, las controversias fundamentales que nuestras posibilidades de actuación tecnológica suscitan. Pero el hecho real parece estar siendo, más bien, el contrario. Resulta cada vez más llamativa la ausencia de la voz de la filosofía, como tal, en los foros y organismos que, con mayor o menor eficacia real, se constituyen para analizar y regular las nuevas tecnologías. La mayor parte de lo que se publica y archiva como bioética es, en realidad, bio-jurídica y son con frecuencia jueces o teólogos los únicos que se reconocen competentes a la hora de articular argumentos pertinentes sobre, por ejemplo, qué deba entenderse por persona y qué relaciones pueden suponerse entre condición personal y corporalidad biológica. Ahora bien, no se nos puede escapar el hecho de que una parte significativa de la reflexión filosófica del siglo XX, y, en especial, una parte de lo que se ha caracterizado en Europa como pensamiento post-moderno, reclamarían esta autoexclusión del filósofo como un signo de madurez y competencia en su trabajo: la madurez que entraña el abandono definitivo de una ontología de realidades. Uno de los textos ya clásicos a la hora de fijar esta interpretación del impacto cultural de nuestro entramado tecnológico es el de G. Vattimo: *Postmodernidad, una sociedad transparente*<sup>4</sup>. En él se presenta nuestro contexto tecnológico como una magnífica oportunidad para liberarse de la tiranía que supone la referencia a ese relato-discurso último y universal que la racionalidad tradicional nos ha impuesto. Se trata, en cualquier caso, de un texto lo suficientemente conocido y antiguo como para que, diez años más tarde, podamos preguntarnos si realmente el impacto social de las nuevas tecnologías ha trabajado en esa dirección o si, por el contrario, esa forma de postmodernidad filosófica no se corresponde con

---

<sup>4</sup> Por consiguiente, si por la multiplicación de las imágenes del mundo perdemos el sentido de la realidad, como se dice, no es a fin de cuentas una gran pérdida. *Postmodernidad: una sociedad transparente*. En: *En torno a la postmodernidad*, Anthropos, Madrid, 1990, p. 16.



la clase de reflexión efectivamente suscitada y exigida por el estadio post-industrial de nuestra tecnología. En este segundo caso nuestra postmodernidad aparecería, más bien, como el canto del cisne de lo que fue la respuesta filosófica europea –Estados Unidos es otro cantar–, a la Segunda Revolución Industrial, en un último y brillante esfuerzo del pensamiento contemporáneo por tematizar la perplejidad de sus argumentos filosóficos, bruñidos para habérselas con un orden tecnológico industrial, frente a una sociedad post-industrial en la que no acierta a articular genuinos vectores de progreso.

### *3. Reinterpretando la postmodernidad*

Las líneas que siguen, pretenden ante todo, avivar este debate más que dejarlo zanjado, aunque, naturalmente, el papel de abogado de diablo que aquí asumo, me asigna de antemano uno de los bandos. En efecto, la llamada filosofía contemporánea encuentra su hito fundacional más genuino en una obra, como la de Kant, que, en su legítimo afán por salvaguardar un ámbito de saber específico para la filosofía frente al empuje de las ciencias naturales, comienza desactivando filosóficamente la noción tradicional de Naturaleza. El universo, como tal, deja de ser una instancia portadora de valores y sentido para la reflexión humana. Es el comienzo de lo que Fechner denominará, con agudo sentido poético, régimen nocturno. Dos hitos principales describen, a mi entender, la esencia de lo que he llamado la *fase industrial* del ciclo moderno de la filosofía y explican el tránsito de la nocturnidad fechneriana a la animada noche post-moderna. Perdida, como anclaje definitivo del saber, la referencia a un orden cósmico del ser, se sigue, inexorablemente y en primer lugar, la problematización de toda referencia a una realidad dada como criterio último de racionalidad, y, después, pese al actual esfuerzo de los últimos paladines de la ilustración en Europa, la propuesta de que no es siquiera necesario ni posible referir el sentido último de nuestro discurso al discurso de una comunidad universal e ideal de hablantes racionales.

Ahora bien, la actual demanda de ilustración filosófica por parte de la tecnociencia parece estar apuntando justamente en un sentido inverso a todo este proceso. Podemos preguntarnos, desde nuestra condición postmoderna, si realmente necesitamos referirnos a una comunidad universal de hablantes-filósofos para legitimar nuestro discurso o si no se apañará mejor la filosofía sin esa referencia últi-

ma y universal. Pero desde el momento que se comparte un único planeta, una única biotecnología y un único genoma como especie, y hay que ponerse de acuerdo en qué vamos a hacer con ellos, resulta evidente que es preciso apelar a una única comunidad ideal de hablantes racionales si la filosofía aspira a habilitar un discurso significativo sobre el sentido de la acción humana en el siglo XXI. El espejismo de nuestros pequeños nichos mediáticos se rompe para constatar que las razones que van a poner en marcha la guerra de las galaxias podrán ser buenas o malas, pero desde luego no son solo “locales”, ni el dialecto que dota de sentido las decisiones conjuntas de la tribu-cultura que puebla la Casa Blanca, porque es esencial a la tecnología post-industrial el haber dejado ya, irreversiblemente, de poder ser local. La descomposición del hombre en “elector de”, “televidente de”, “conductor de” o “usuario de”, no agota su realidad antropológica ni permite jugar el juego de fundamentar valores y preceptos que condicionen o modifiquen racionalmente decisiones tecnológicas cruciales. Aunque fuera verdad que ya no acariciamos la esperanza de que se cumplan, como en el siglo XVIII, utopías universales e irrealizables, es más legítimo que nunca el miedo a que se cumplan, en el siglo XXI, las utopías privadas pero ya realizables del vecino. No hay, pues, margen conceptual para una bioética de situación o una ética ecológica de mínimos. Por otra parte, los legítimos argumentos gnoseológicos para poner en cuestión el viejo supuesto de una realidad ya dada que se refleja luego en nuestra subjetividad –como si de un espejo de la naturaleza se tratara–, no parecen, sin embargo, suficientes para cuestionar también el tránsito inverso, el que va de lo proyectado en la cabeza de un homo, por ejemplo una bomba de neutrones, a lo efectivamente producido. Esta *efectividad* intrínseca de la acción técnica, suscita otra vía de acceso a la categoría de realidad mucho más difícil de soslayar. La condición de realidad parece estar contenida, en efecto, como si de un trascendental se tratara, en la propia intención de eficacia que da sentido y posibilita toda intervención tecnológica, de manera que siempre sigue siendo posible llamar *realidad* al orden de ser que *posibilita y cumple* un proyecto tecnológico, que culmina la eficacia del artefacto. Parece, en fin, que sólo un sujeto universal de atribución de progreso, deberes y derechos tecnológicos, como el que tradicionalmente se ha llamado la humanidad, permite apelar a un consenso racional y universal del discurso sobre la técnica. Y no se ve cómo sea posible habilitar un discurso normativo para esta técnica de la humanidad sin apelar, de una u otra forma, a una condición

humana universal que nos devuelve otra vez, siquiera como problema ineludible, al de la relación naturaleza humana- Naturaleza.

Planteando la imposibilidad de soslayar la función que desempeñan un discurso argumentativo universal, una realidad y una Naturaleza en cualquier esfuerzo filosófico por dar sentido a nuestra tecnociencia, parece ponerse, pues, en cuestión el vínculo tradicionalmente asumido entre sociedad tecnología post-industrial y postmodernidad filosófica, así como buena parte de la autocomprensión histórica del pensamiento contemporáneo. De aquí se siguen dos conclusiones importantes a la hora de aclarar el papel de la filosofía frente a las repercusiones de nuestra tecnología. La primera es la de que si en la etapa *pre-industrial* del pensamiento moderno –habitualmente conocida como filosofía moderna– parece operar ante todo un eón que busca reducir la racionalidad al puro contenido de nuestra proposición “A” –por eso Espinosa es siempre el abismo a evitar por todos los grandes autores de ese período–, la *etapa industrial* del pensamiento moderno –la filosofía contemporánea– parece iluminada por otro eón que buscaría articular una forma satisfactoria de acción racional y de discurso fundada exclusivamente en el contenido de nuestra afirmación “B”. La segunda es la de que la reversión de ese proceso deconstructivo que traza el ciclo industrial de pensamiento: Naturaleza - realidad - comunidad universal de discurso, si llegara a consolidarse en los próximos años, como parece estar exigiendo nuestra tecnología, estaría apuntando, en suma, a que tampoco ha sido posible articular satisfactoriamente esa segunda modalidad de sentido de interacción y de discurso humanos exclusivamente fundada en la afirmación “B”. Intento este último que se podría proponer como clave hermenéutica de la respuesta filosófica contemporánea a los diversos intentos de maridaje entre ciencia natural –en realidad tecnociencia– y filosofía, que poblaron la modernidad pre-industrial y que tan estrechamente se vinculan a la consolidación de la Revolución Industrial en Europa. La denuncia y exploración de este vínculo es, en efecto, uno de los rasgos más novedosos del pensamiento contemporáneo<sup>5</sup>. Ahora bien, la demanda de la función desempeñada por estas tres instancias clásicas de ra-

---

<sup>5</sup> Como muestra del papel crucial que la técnica desempeña en todo esto, según nuestra propuesta de interpretación, sirva el desenmascaramiento tecnocrático al que acaba apelando el referido trabajo de Vattimo y que no es otro que la visión heideggeriana de la técnica: *Heidegger, siguiendo la línea de Nietzsche, ha demostrado que concebir el ser como un principio fundamental y*

cionalización a cargo de nuestra actual actividad tecnológica, y que podría resumirse en la de una Naturaleza humana como instancia de racionalización tecnológica fundamental, no implica, sin más, rehabilitar hoy ninguno de los contenidos concretos que tradicionalmente han servido para definirlos desde hace más de dos milenios, es decir, exactamente durante la etapa pre-industrial de Occidente. Contenidos que, de hecho, no han sabido nunca aclarar y asumir el papel crucial que ha desempeñado en su génesis la actividad técnica humana. En la tarea de dotarlas de un nuevo contenido es muy posible que debamos acudir a la producción filosófica del siglo XX como primera fuente de inspiración. Entre tanto, preguntas como las de cómo afecta la tecnología a nuestras vidas y a nuestras relaciones humanas seguirá teniendo en la sociología, la política o el derecho sus principales ámbitos de aproximación.

*Marzo 2001*

---

*la realidad como un sistema racional de causas y efectos no es sino un modo de hacer extensivo a todo el ser el modelo de racionalidad "científica", de una mentalidad que, para poder dominar y organizar rigurosamente todas las cosas las tiene que reducir al nivel de puras apariencias mensurables, manipulables, sustituyibles, reduciendo finalmente a este nivel incluso al hombre mismo, su interioridad, su historicidad... (l.c.)*