

Filosofía de la técnica y Técnica de la filosofía

Pablo López López

Tocar los porqués últimos de la técnica, filosofar sobre ella, requiere un concepto radical de la misma, así como un autoexamen de la filosofía hacia sus propias "técnicas". Desde tal radicalidad estudiamos sobre la técnica: su surgimiento a partir de los límites humanos y su historicidad; sus raíces en el ser y las transformaciones de éste; su construcción racional; sus géneros, técnicas del ser y técnicas del tener; y su último alcance, en cuanto a las posibles raíces ateas en la técnica.

1) Filosofía de la técnica y Técnica de la filosofía

Queremos hablar de técnica, o de su acepción más vanguardista de tecnología, no en sentido lato, como alguien podría pensar, sino en el sentido estricto y radical de *modo de hacer racional y sistemático*. Lo que no haremos, es adoptar un sentido limitado y manido, el de técnica como maquinaria, habida cuenta de que la técnica surge y se resuelve en el sujeto humano y en multitud de campos de la vida. Las máquinas, sofisticadas o no, constituyen un capítulo decisivo, pero no son el único.

Esta radicalidad es exigida por nuestra perspectiva filosófica sobre la técnica. En efecto, hay una *filosofía de la técnica*, porque la técnica plantea una causa y una cosa última del hombre en el mundo: su libertad humana y la maleabilidad del mundo. Además de tener sentido, la filosofía de la técnica es necesaria. La técnica sin filosofía sería una suma de pericias más o menos sorprendentes sin un significado conjunto humano. De hecho es inexistente una acción técnica sostenida sin un trasfondo y unas repercusiones filosóficas de primer orden. Sólo desde la inconsciencia o desde intereses inconfesables se pueden negar. Lo que sí ha ocurrido, es que, dado el mayor desarrollo de la técnica en los dos últimos siglos, la reflexión filosófica,

sociológica, politológica, económica y humanista en general se ha desarrollado en mayor medida y de modo más explícito. Las aportaciones y novedades contemporáneas son innegables. Como bien apunta Carl Mitcham (cf. *¿Qué es la filosofía de la técnica?*, 1989, p. 119), la tecnología parece privilegiar algunos sistemas éticos, ha puesto de relieve ciertas categorías éticas y favorece la visión social de los problemas humanos frente a un enfoque pretecnológico más individualizado. Pero el mismo autor recuerda que la filosofía de la tecnología “plantea bajo una nueva forma cuestiones perennes” (idem, p. 127). La técnica interpela todas y cada una de las áreas de la vida humana y, por ende, de la filosofía, desde la epistemología hasta la antropología. Cuando se cuestiona si sirve la filosofía de la tecnología (vid. idem), se está replanteando otra perenne cuestión filosófica, la de la utilidad de la filosofía como tal. Nosotros ya nos hemos pronunciado declarándola incluso necesaria e insoslayable. Obviamente, si se reduce la utilidad a una funcionalidad particular e inmediata, la filosofía entera carecería de utilidad y de sentido. Pero, siendo la filosofía la reflexión que por antonomasia busca el sentido, el sentido global, necesitamos su luz y su crítica para que nuestra vida y nuestra acción tecnológica descubran un sentido aceptable.

Por pudor autocrítico es menester plantearse desde el primer momento no sólo la filosofía de la técnica, sino también *la técnica de la filosofía*, pues la filosofía no ha de analizar algo como externo sin descubrirlo en sus adentros. La filosofía posee unas básicas tendencias metodológicas, unos modos racionales y sistemáticos de hacer, que la caracterizan y definen, por más que se diversifiquen según las diferentes disciplinas y escuelas. En ocasiones despliega su método inspirada en el de otras ciencias, en el de tecnologías o incluso en el de diversas artes o estilos artísticos. Pero también sirve frecuentemente de inspiración a tales saberes y quehaceres humanos, que disponen de una filosofía básica o subyacente para dar y recibir ante la filosofía propiamente dicha. En todo caso, la filosofía no puede examinar solventemente la técnica ajena, si no analiza y critica la propia, ya que debe abarcar todo el fenómeno técnico y necesita un propio punto de referencia comparativo.

Así las cosas, es necesario perfilar y subrayar la directa conexión entre filosofía de la técnica y técnica de la filosofía. *A nuestra visión de la filosofía de la técnica y de la técnica en sí corresponde una visión de la técnica de la filosofía y de la filosofía misma*. La filosofía se juega sus credenciales en su decir sobre la técnica.

No obstante, se han contrapuesto: filosofía, como contemplación, y técnica, como praxis; filosofía especulativa y filosofía práctica; doctrina filosófica y técnica o método filosófico; una filosofía técnica o académica y otra literaria y asistemática. Sin carecer totalmente de base, estas distinciones, a menudo exasperadas en términos de oposición, resultan rígidas y superficiales. La filosofía, que ha de ser contemplativa para no perder su esencia amorosa, siempre es una praxis y orienta la praxis. “La filosofía práctica” es-

pecula y “la filosofía especulativa” incide en la práctica. No hay doctrina sin método ni método sin doctrina. Y, en definitiva, lo sustancial en filosofía es la verdad profunda y no el estilo expresivo ni el grado de explicitación del sistema.

De particular interés es un análisis paralelo de *la historia de la filosofía* y de *la historia de la técnica*. Los filósofos y sus escuelas se retratan en sus concepciones sobre la técnica, impulsan nuevas valoraciones tecnológicas y responden a los inventos y aplicaciones técnicas de su momento.

Técnica, estilo, método, manera de vivir, arte, cultura... confunden al fin y al cabo sus raíces conceptuales en una misma realidad, aquella con la que nos planteamos el *qué hacer, el cómo vivir con lo que ya nos viene dado*, llámese naturaleza, condición, universo o destino.

II) Surgimiento: los Límites Humanos y su Historicidad

La búsqueda de la técnica, en pos y a través de la técnica, *surge de los límites humanos, tanto de los que nos definen antropológicamente como de los que nos va deparando nuestra historicidad*. Los límites humanos no se refieren al hombre como ser aislado, porque no lo es, sino al hombre en su interacción con su medio. Pero los límites del medio o “mundo natural” son significativos para la técnica en la medida en que descubren límites humanos. En esta línea, Salvador Mas Torres (cf. Cuestiones de filosofía de la técnica. Una perspectiva política, 1996, p. 2) distingue: límites *inmodificables*, dados por la no contradicción y las leyes de la naturaleza, sobre las que nosotros puntualizaríamos que algunas de éstas nos conciernen intrínsecamente a los humanos, que también somos naturaleza; y límites *variables*, dependientes del grado de conocimientos, de las condiciones políticas, jurídicas y económicas y de las circunstancias del medio físico. Hablemos, pues, de límites *infranqueables*, que no podemos o no debemos transgredir a menos que queramos ir contra nosotros mismos, y de límites *desafiantes*, que encontramos a lo largo de la historia conforme vamos superando obstáculos. Al hablar de tales desafíos, se suele poner todo el acento en las comodidades o ventajas particulares que procura la técnica. Mas no hay que olvidar *el simple y poderoso afán del ser humano por superarse a sí mismo*, aunque de los logros no se sigan ventajas concretas ni de reconocimiento público. Allí donde hay límites ante el ser humano, se desarrolla la técnica o vía histórica de la razón y la voluntad humanas para vencer unos límites, los desafiantes, asumiendo o partiendo de otros, los infranqueables.

Esta distinción entre clases de límites nos conduce de inmediato a la clásica contraposición entre *naturaleza* y *técnica*. Como ya apuntamos, dicho binomio no ha de hacerse correlativo al de mundo y hombre o al de objeto y sujeto, pues el humano también forma parte de la naturaleza, por más que dentro de ella disfrute de una incomparable autonomía y capacidad de iniciativa transformadora. El hombre no es sólo naturaleza, sino también

historia, libertad, creatividad,...técnica. Pero el destacar esto último no justifica el oscurecer lo primero: que nacemos con una naturaleza o condición específica en el seno de una naturaleza de la que dependemos. La distinción naturaleza-técnica más bien expresa el creativo desarrollo humano de soluciones a partir de unos aspectos dados de lo natural, a veces con enormes tiranteces frente a la base natural y a veces en expedita y sencilla canalización de la propia tendencia natural. *Naturaleza y técnica conviven y se anudan desde dentro del hombre*. Si se ha de hablar de oposición, ésta no se localiza en el binomio técnica-naturaleza, sino entre *hombre abierto e integrado en la naturaleza y hombre cerrado y enfrentado a la naturaleza*. Aunque esto requiere una amplia discusión, me permito indicar que el primero se fundaría en la concepción de verdad como adecuación y el respeto a la naturaleza humana, mientras que el segundo respondería al principio de inmanencia y al modelo de hombre como dominador de la máquina natural. No es toda “la metafísica occidental”, como quiere Heidegger, la culpable de la supuesta pérdida del pensamiento originario, pérdida que habría cristalizado definitivamente en la técnica moderna: “Das Sein als Element des Denkens ist in der technischen Auslegung des Denkens preisgegeben. Die “Logik” ist die seit der Sophistik und Plato beginnende Sanktion dieser Auslegung.” (M. Heidegger, *Über den Humanismus*, 1991) . No hay un desarrollo lineal sin abruptos cambios en la historia del pensamiento “occidental”.

Uno de los principales malentendidos en torno al concepto de naturaleza estriba en asignar a ésta un papel estático, pasivo o rutinario frente al dinámico, activo y creativo del humano. Sólo así se comprende el dilema orteguiano del hombre como esencialmente proyecto que se aleja progresivamente de lo natural. En “Meditación de la técnica” Ortega reduce lo natural a lo orgánico y lo animal. Incluso, en su afán por depurar la raíz humana identificándola como la del técnico, él, tan filósofo, llega a sostener que la vida humana no es contemplación o pensamiento, sino producción. ¿Qué necesidad tenemos de que no sea lo uno para poder ser lo otro?. El propio Ortega habla de “la raíz misma de la esencia del hombre”, que no es sino la naturaleza humana. Lo que habría que decir, es que *la propia naturaleza humana está abierta y estimula a autorrealizarse en un proyecto vital*. Y tampoco es cuestión de adaptarse sin más al medio o de adaptar por principio el medio a la propia voluntad, pues, aunque sea preferible lo segundo en muchos casos, el realista y razonable equilibrio *combinará el adaptarse y el adaptar*.

Pese a la debida recuperación del concepto de naturaleza, no se puede diluir en ésta la técnica. Sería negar la propia naturaleza dinámica del hombre y su natural libertad. Como tampoco es de recibo la pretensión de total suplantación de la naturaleza a manos de la técnica. El hombre puede hacerse a sí mismo, pero no se crea a sí mismo.

Dicho en otros términos: *nuestra historicidad*, productiva, técnica, *tiene fundamento en nuestra naturaleza*, que es ella misma histórica, temporal,

desarrollable e interpretable, aun con propia consistencia.

¿En este decurso histórico de nuestra civilización podríamos aventurar, como hacen diversos autores, algún *momento crítico* de cambio sin precedentes para la técnica?. Paralelamente a otras ocasiones, aquí hay que *distinguir la técnica en sí y las interpretaciones que de ella se hagan*, si bien es incuestionable su mutua influencia. En torno a la técnica es impracticable una única elección, consideradas la relatividad y la interdependencia de los avances científico-técnicos: la revolución agrícola del Neolítico, la revolución racional griega frente al mito, la revolución astronómica del XVI y XVII, la revolución industrial del XIX, la revolución informática y genética del XX,... En relación a las interpretaciones tan sólo destacaré ahora cierta singularidad de la visión iluminista, no obstante sea la versión secularizada, con mayor o menor tono prometeico, del providencialismo judeo-cristiano. Ciertamente no hicieron falta ilustrados para percibir los incomparables horizontes que las nuevas tecnologías abrían por doquier, pero el énfasis y la confianza casi ciega de la Ilustración en la “razón práctica” (la especulativa ya era una trasnochada e inoperante metafísica) generaron una conciencia mesiánica sobre la técnica y su ciencia correspondiente que había de terminar en desengaño y desilusión.

Por su parte, *la filosofía, como la técnica, es histórica y surge de los límites desafiantes del hombre*. En su secular cronología ha ensayado diversas técnicas para sí y las correspondientes visiones sobre la técnica. Las cuestiones claves sobre cómo conocer y cómo utilizar lo conocido giran básicamente en torno a las facultades humanas por privilegiar o armonizar: las fuerzas físicas o las anímicas; razón o sentidos; inteligencia o voluntad; razón o fe; razón o imaginación.

III) Raíces primeras: el Ser y sus Transformaciones

En un nivel aún más básico que el de la flexibilidad de las naturalezas, de la humana y de las demás, *la técnica es posible en virtud de la transformabilidad del ser*, no omnímoda, pero casi generalizable. Desde tal humus ontológico la comprensión de la técnica ahonda sus raíces en cada una de las grandes dimensiones de la realidad. También Mitcham se plantea con similar radicalidad: “¿cuál es la relación entre la verdad, el bien, lo bello, lo justo y el ser como revelado en el fenómeno técnico y tecnológico?” (idem, p. 126).

La técnica pregunta por *la verdad* del ser, pues debe conocer lo cierto sobre lo que quiere transformar. Ahora, por decirlo de momento en terminología popperiana, ¿se entiende la verdad de modo “*instrumentalista*” o bien “*esencialista*”?. Aunque Popper describe de manera maximalista ambas tendencias (cf. El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones, 1979, p. 123 y ss., tomado de S. Mas Torres, idem, p. 13), que en la práctica se dan con un temple más matizado, nosotros podemos reco-

nocer en el instrumentalismo la tradición nominalista, kantiana, constructivista y, sobre todo, utilitarista. El llamado “esencialismo”, que puede ser mucho más humilde de cómo lo presenta Popper, expresa la tradición realista y adecuacionista. También conviene explicar, como acertadamente realiza Mas Torres, la combinación, que nosotros denominaríamos “tránsito”, entre esencialismo e instrumentalismo en autores históricamente señeros como Galileo y Hobbes (idem, pp. 14-20). En ellos la habitual convicción de que lo real era cómo ellos lo describían, queda implícitamente en entredicho al resultar sus descripciones un **completo constructo mental**. Ahora, preguntémosnos: ¿El conocimiento **del que se habla**, es mera o principalmente mental o expresa de modo su tantivo, aun imperfectamente, lo real? Y, si fuera sólo mental, ¿lo validaríamos satisfactoriamente en función de su utilidad? ¿Pero qué utilidad real podríamos desentrañar si lo real nos estuviera vedado? Con todo, lo efectivamente peligroso no es el instrumentalismo epistemológico, sino que de éste se pase al *instrumentalismo práctico* en la tecnología, tan agudamente criticado por Horkheimer en “Crítica de la razón instrumental”. Lo difícil es desligar la razón instrumental de unas consecuencias instrumentalistas, por las que la naturaleza se degrada a simple instrumento sojuzgable. Pero las consecuencias no las sufre únicamente la naturaleza entendida como entorno ecológico, sino también el hombre concreto y su naturaleza humana. Un ejemplo es la desestructuración social y política que se sigue del funcionalismo tecnicista de N. Luhmann (vid. S. Mas Torres, idem, pp.51-52).

El bien es la dimensión de lo real a la que más apunta la técnica. El bien técnico se manifiesta y concreta en términos de *ventajas*. En general, la estricta supervivencia requiere una técnica mínima. Propiamente la técnica aparece como un camino más fácil y productivo, más ventajoso. La técnica es vía de avance. Mas no necesariamente avanza en sí. El dilema que se presenta muchas veces ante una innovación técnica, oscila entre una comodidad o un valor humanista. El avance se cifrará en *cómo el sujeto adopte dicha vía de avance cuando no sean compatibles comodidad y humanismo*. Esto se debe a que, por más que últimamente parezca lo contrario, *la técnica, fruto sostenido del sujeto, nunca es independiente del sujeto*, al menos del sujeto en su vertiente social. La supuesta autonomía de la técnica y el sometimiento que ejerce, no se debe tanto a un factor primariamente técnico como sociológico, y, dentro de esto, económico o político. *Son estructuras mentales compartidas y solidificadas socialmente, las que encumbran un tipo de técnica*. Al menos por ahora no existe una inteligencia artificial que remotamente pueda rebelarse contra sus diseñadores. Pero tal vez *conviene a ciertos poderes sociales propalar la imagen de una técnica por sí misma incontestable*. No nos referimos con ello sólo a la “clase capitalista” de la que hablaba Marx. Ya en el siglo XIX resultaba excesivamente simplificador achacar a la supuesta clase todo el sometimiento de unos hombres a otros. Hoy esta noción de clase es mucho más ambigua, y, aunque el poder se ha concentrado en mayor medida, sus redes han adquirido una complejidad

dad y una opacidad impensables en otros tiempos. Pero esta nueva situación tampoco conlleva una total inefabilidad acerca de los principales agentes o factores de la alienación y la explotación. Aunque el capitalismo fuera la causa última de los males, dicho sistema no se sostendría en una clase social o económica, en una red de familias burguesas, sino en unas sociedades anónimas multinacionales productoras, mercantiles y, sobre todo, de especulación financiera. Abstracta "la autonomía de la técnica" de tales sociedades es ilusorio. Si existe en la cultura moderna algún determinismo o alguna amenaza contra el hombre, *no se debe a la técnica en sí, sino a quienes la controlan financiera y políticamente y a quienes nos dejamos controlar por ella*. Hasta cierto punto es cierta la aclaración de Marcuse de que el dominador también vive alienado, no obstante su posición sea más cómoda, pero, como muestra el cambio histórico, ni dominador ni dominado están a la larga plenamente enajenados de su libertad. Hemos conocido numerosos tipos de férreas esclavitudes que se han ido desmoronando. Además, si el descontrol sobre la técnica fuese tan inapelable como denuncian J. Ellul (cf. *El siglo XX y la técnica*, 1960, tomado de S. Mas Torres, id., p. 55) y el mismo Marcuse (cf. *El hombre unidimensional*, 1981), sería absurda toda esperanza y toda estrategia emancipatoria, como la que mantiene Marcuse (vid. S. Mas Torres, id., pp. 61-63). Por lo demás, ni siquiera se puede dar por sentado que la religión y otros ideales heredados del pasado, pero actualizados modernamente, ya no sean significativos en la actual configuración social. Ni la técnica era tan domeñable ni tan insignificante hasta el siglo XVIII, ni es tan abrumadora ahora.

El espíritu práctico de la técnica se ha solido interpretar modernamente como independiente y casi ajeno en relación a lo estético. *La belleza* era vista como puro ornato un tanto embarazoso para lograr la máxima eficacia. Aunque de modo más discreto que ante la artificial oposición ética-técnica, *el pretendido dilema estética-técnica* ha sido moneda corriente, y no sólo en la crítica romántica a la técnica. Pero el arte y el diseño contemporáneos han roto muchos moldes estéticos para reflejar y reinventar imágenes y sonidos de la nueva tecnología industrial, que, así, se ha sentido acogida en el universo estético actual. Desde nuestro sentido radical de técnica esto representa *un encuentro entre dos áreas de la técnica: la industrial y la artística*. Por separado, y aún mejor en su confluencia, expresan y enriquecen el mundo en el que brotan. No sólo el artista se ha acercado al técnico (industrial), sino que también éste ha aceptado en numerosas ocasiones el reto estético en su profesión y en su formación. Sin duda este mutuo acercamiento contribuye tanto a la ubicación del artista en su mundo como a *la completa formación humanista del técnico industrial* (vid. S. Mas Torres, id., pp. 85-86), aunque *aún más importante y ardua sería la de los poderes políticos y financieros*. Y no olvidemos *la formación estética del pueblo sustentador y consumidor de técnica en los países dominantes*, en buena medida embrutecido por un consumismo tecnológico del peor gusto, desde la telebasura y el zapping a la comida rápida. Pero ya sabemos que el capita-

lismo actual descansa en el consumismo (vid. id., p. 82). Acaso podríamos albergar mayor esperanza en la formación consumista de los pueblos del antiguo orbe soviético y del "tercer mundo" que ahora se están introduciendo en el capitalismo. En cualquier caso, la estética de la tecnología apenas ha sido estudiada filosóficamente, como bien apunta Mitcham (cf. id., p.118). Ha de augurarse que para tal estudio de la estética peculiar de la técnica se apele no sólo a ingenieros y arquitectos, sino también a los representantes políticos, a los poderes económicos, a las entidades educativas y a todo el pueblo productor y consumidor.

La técnica se aplica al ser, decíamos, aprovechando en éste su transformabilidad, la maleabilidad del mundo. ¿Implica esto un total devenir?. La técnica, mucho más que la especulativa y sutil ciencia, quiere seguridades, regularidad, de suerte que el cambio, el devenir auténtico, el novedoso e incontrolado, la ofende. Paradójicamente, la técnica precisa de un mundo que sea transformable, plural y en devenir para incidir en él, y, a la vez, lo más inmutable, uniforme y unívoco en sus leyes y principios para poder controlarlo. Necesita equívocidad y univocidad simultáneas, esto es, necesita *una constitución analógica del ser*. Así evitamos monismos absolutistas y equivocismos escépticos. Vemos, pues, cómo la filosofía de la técnica nos lleva a plantear también, y en su propio nivel ontológico de abstracción, la cuestión de *la unidad* del ser, aquella con la que se fundó la filosofía helena entre los presocráticos. La clásica dualidad entre ser (como inmutable) y devenir nos muestra de nuevo lo endeble de la oposición entre naturaleza y técnica, dado que lo natural también está en devenir y lo técnico también requiere una notable inmutabilidad o regularidad.

No sólo nuestra visión o filosofía de la técnica depende de tales cuestiones, sino que *la filosofía misma en cuanto camino o técnica de investigación y en su cosmovisión básica se resuelve en cómo afronta o niega dichas cuestiones capitales*. Con Galileo la naturaleza pasó de "totum orgánico y jerarquizado onto-teológicamente a mecanismo de relojería" (S. Mas Torres, id., p.17). Hoy el mecanicismo como cosmovisión general no se sostiene. *¿Cuál debe ser entonces nuestra imagen de la naturaleza en relación con nuestra ciencia y técnica actuales?* Nosotros, para empezar, hemos propuesto *el realismo moderado, el humanismo como criterio de bien, la educación de todos en una estética no consumista y la analogía del ser*.

IV) Construcción intelectual: lo Racional y lo Irracional

La técnica se construye, antes que en artilugios y dispositivos externos, *en la razón misma y en la voluntad de obtener ventajas*. La técnica reside en el sujeto humano. La irracionalidad técnica no comienza en la simple incoherencia o en la inoperatividad de un sistema, sino incluso en la mera pérdida de la mayor ventaja posible. La razón técnica es por sí misma *competitiva*. Mas no necesariamente en el sentido del mercado capitalista de la

oferta y la demanda. La existencia de la técnica, como la del hombre, es muy anterior a cualquier precedente del capitalismo. Además, la razón técnica, dejada a sus anchas, buscaría mejoras aún cuando no fuesen reclamadas por el mercado.

De hecho, han de distinguirse *la razón técnica, la económica* (del sistema económico que sea) y *la filosófica o humanista* (vid. S. Mas Torres, id., pp. 48-49). Propiamente la razón humana es una y única, por lo que tal diferencia responde al enfoque adoptado por la razón, que en esta distinción tripartita alcanza a ser *axiológico*. De entrada, tales diferencias axiológicas se establecen desde un criterio de *amplitud de miras*. A la técnica como tal le interesa la mejora del modo de hacer racional y sistemático particular que tiene entre manos. Las técnicas son tan diversas entre sí en sus desarrollos y objetivos, que a lo más puede concatenarse una serie bastante limitada de ellas. De todos modos, cada una en su campo guarda su autonomía, y, si bien las conjuntamos para objetivos nuestros de amplio alcance, tienen su respectiva lógica e interés interno. Lo importante en un motor de automóvil es conseguir duraderamente velocidad y potencia. El que el gasto de combustible no sea gravoso, preocupará a la economía. Bien es cierto que la economía constituye un tipo de técnica, pero tan peculiar, que merece trato aparte. En cuanto técnica no se diferenciaría. Sería una especie de contabilidad. Se especifica por su enfoque axiológico. En efecto, su interés, su "instinto", no se circunscribe a una técnica, a un problema determinado, sino a una armonización de costes de índole muy diversa, donde están implicados factores subjetivos e intersubjetivos de primer orden. Sin tener que admitir las consecuencias epistemológicas neonominalistas sobre el concepto de verdad explicadas por Mitcham en torno al funcionalismo lógico de Frege (cf. id., pp. 105-6), podemos hablar de "racionalidad circunscrita" para la técnica y, sólo parcialmente, para la economía. Pero de ninguna manera se da en la auténtica razón humanista, hoy articulada en disciplinas y quehaceres como la política, el derecho, la psicología, la ética o la estética, con una base más o menos consciente de filosofía. A pesar de esta especialización en ramas, lo propio del logos humanista es la visión de conjunto sobre los problemas del hombre y su entorno. Un valor técnico puede ser una mejora en el transplante de riñón. Un valor económico, un sistema de trabajo que reduzca costes. Un valor humanista siempre apuntará directamente al crecimiento global de la persona. Esto descubre como *principal dimensión de la axiología humanista la ética, entendida como filosofía del valor moral, santuario de la libertad personal*. A su vez, las humanidades también poseen sus respectivas técnicas, pero su enfoque axiológico ético que contempla en todo momento la libertad humana, hace de sus técnicas un mero medio.

Se desprende que la razón humanista es la que se dirige a los fines más amplios y sustantivos de la vida humana, recogiendo y armonizando otras racionalidades de respiro más limitado. Por tanto, *la razón técnica alcanza su madurez al integrar su racionalidad interna en un contexto racional más humano, más ampliamente humano*. No se trata de someter un ámbito

a otro ni, mucho menos, unos profesionales a otros, sino de que el humano no quede sometido. Con esta intención es preferible que los “técnicos” sean humanistas a que gobiernen los “humanistas”, en una especie de aristocracia platónica, lo cual tampoco niega la específica aportación de éstos. En todo caso, sí estamos con Platón en que quien gobierne, lo haga desde el amplio y profundo logos humanista. Reconocemos las diferencias entre los sistemas éticos, aunque a veces se exacerban (un caso algo mitigado se da en Mitcham, id., p.108). Pero ya sea desde una ética teleológica o consecuencialista, apelando a la naturaleza humana, a la deontología o a la auténtica utilidad, *la humanidad reclama la preeminencia racional y valorativa*, pues es en cuanto humanos que razonamos y valoramos libremente.

Tras lo expuesto se vislumbra nuestra respuesta a la dicotomía presentada por Horkheimer entre “razón sustantiva” y “razón instrumental” (cf. S. Mas Torres, id., p. 46), similar a la ya analizada entre “instrumentalismo” y “esencialismo”. No tienen por qué excluirse y antes bien *se necesitan recíprocamente* para no incurrir en los propios excesos que el filósofo de Frankfurt denuncia: el inmovilismo sustantivista y la cosificación social instrumentalista.

En cualquiera de los tipos de racionalidad examinados se han dado intentos, desde el siglo XVIII, de *acaparar toda la autoridad del concepto de “cientificidad”*, en una especie de acto de sacralización. Quien se opusiera, sería reo de “irracionalidad” en un ambiente donde la “razón”, cierta imagen de razón, era idolatrada. Incluso en la fundación de una tradición como la marxista, tan crítica con los intereses ideológicos de las racionalidades, se ha pretendido poseer en exclusiva la científicidad del “socialismo científico” frente a los demás “socialismos utópicos” y frente al inconsciente capitalismo, que caminaba hacia su autodestrucción. Escuelas neomarxistas, como la de Frankfurt, han recuperado la humildad y han arremetido contra todo el cientificismo tecnocrático manipulador de la política (vid. id., p. 53).

En cambio, *la soberbia científicista de algunos teóricos del liberalismo económico ha llegado a un paroxismo en el neoliberalismo*, que, si bien se aplica menos de lo que se cree, domina dogmática y avasalladoramente la mayoría de las cátedras de economía, al servicio de los gobiernos de las potencias y, sobre todo, de las multinacionales. El neoliberalismo no se presenta como una teoría más que acaso es la mejor, sino como la realidad misma, como la única ortodoxia económica, como la única voz de la ciencia económica, ante la que economistas e incluso dirigentes políticos deben rendir una obsequiosa obediencia (vid. J. Galdona, Antropología del Neoliberalismo, 1997). Todavía no son muchas las teorías consistentes que desde la teoría económica replican al neoliberalismo. Un caso es el de la New School de autores como Piero Sraffa (vid. Production of Commodities by means of Commodities, 1992), John Eatwell o Pierangelo Garegnani (vid. obra editada por Eatwell y otros, Capital Theory, 1990).

Sinceramente, *la consagración científicista de una corriente económica es en la actualidad mucho más preocupante que la de la tecnología en ge*

neral, pues ésta, la política, y la misma ética parecen tener que acatar la supuesta mayor racionalidad de aquella. La racionalidad específicamente filosófica padece idéntica amenaza, cuando, en realidad, *la filosofía es la actividad que va más lejos en lo racional*, expresado en preguntas cada vez más profundas, hasta los confines de lo irracional. La técnica o la falta de técnica en filosofía no persigue otro fin.

V) Géneros: *Técnicas del ser y Técnicas del tener*

Hemos distinguido clases de técnicas en función de tipos de racionalidad, llegando a implicar diferentes axiologías. Centrémonos ahora en esta labor taxonómica, subrayando el criterio teleológico y axiológico, ético en definitiva. Nuestras cuestiones preponderantes hasta aquí han girado en torno a qué es la técnica, de dónde procede, cómo se construye y de qué modo se estudia en filosofía. Preguntémonos ahora directamente: *¿para qué la técnica?*

Con la terminología acuñada por Erich Fromm en "Tener o Ser" respondemos que el modo racional y sistemático de hacer que es la técnica, nos sirve fundamentalmente, si es que de veras nos sirve, *bien para ser más o bien para tener más*. Aunque en ocasiones la línea divisoria no sea nítida y ambos aspectos se coimpliquen íntimamente, hay caminos que nos ayudan a crecer como seres humanos, como personas que somos, mientras otras vías aumentan nuestros deberes externos o circunstanciales. No obstante, esta cuestión tiene mayor sentido en zonas o grupos donde la subsistencia está garantizada, donde hay un mínimo tener para poder ser. Salvado el nivel de subsistencia, podríamos decir, animal, se abre el interrogante de cómo realizarnos en cuanto personas, es decir, en cuanto proyectos de libertad.

Esto lleva a plantearnos la ductilidad y la bondad del ser humano. ¿Realmente podemos crecer en nuestro ser personal, en un ser personal bueno?. ¿Cómo influye la técnica en tal posibilidad?. Ante todo, como bien hace Mas Torres (vid. id., pp. 36 y 50), ha de reconocerse "*un punto de referencia*" de lo que es un ser humano a fin de que no desaparezca la específica racionalidad humanista y no nos quedemos únicamente con el cálculo de la ingeniería o de la economía. Lo que ha de ser dúctil, histórico, progresivo, tiene que ser algo con una propia identidad y tiene que brindar algunas posibilidades de partida.

En esta línea plantear "la bondad o maldad naturales" (vid. id. p. 34) propiamente no tiene sentido en el plano moral, pues la bondad o maldad morales se realizan en actos concretos de libertad, y no pueden venir ya dadas por una condición fija. *Lo que sí ha de proporcionar nuestra naturaleza o condición, es la posibilidad, la libertad de ser buenos o malos*. Desde esta comprensión se diluye el dilema entre naturaleza humana buena o naturaleza humana mala. Así resultan unilaterales tanto la supuesta bondad natural

de la tradición roussoniana-marxista (sólo las estructuras sociales envilecerían) como el supuesto egoísmo ingénito de la corriente hobbesiana-capitalista (el egoísmo sería una tendencia aprovechable). Pese a todo, en un sentido muy genérico podemos decir que la naturaleza humana es buena, porque, aunque no nos “haga” ser buenos, nos permite ser buenos. Es más, mantiene viva en nosotros tal posibilidad, por más que se articulen sobre nosotros condicionantes, técnicos o de otros tipos, que incluso aletarguen en la práctica dicha posibilidad, la de la libertad moral, que es la específica nuestra. Hallamos por doquier mucha bondad y mucha maldad en las intenciones y en las acciones humanas como para negar de raíz tal posibilidad. Todo el derecho (el penal y el de otros tipos), la política (al menos la democrática), el arte (en cuanto creatividad) y la moral descansan en el supuesto de que somos libres, de que podemos ser buenos o malos.

La técnica, antes de ser una amenaza o un soporte para la libertad, es un acto de libertad. Depende de nosotros porque nosotros la hacemos y rehacemos. Sólo así *dependemos de ella, porque, al hacerla, nos hacemos.* La paradoja sobre la esclavitud a la que nos sometemos con la técnica, deja de ser tan sorprendente si recordamos que *es una condición de nuestros actos libres el que nos puedan esclavizar.* Curiosamente por eso son libres, porque están abiertos tanto al bien como al mal, y el mal en definitiva es esclavitud. Por tanto, podemos dar nuestro asentimiento a la idea marxista de que simultáneamente la técnica es condición de posibilidad del reino de la libertad e instancia de esclavitud (cf. S. Mas Torres, id., p.29), pero aclarando que esta situación de facto no es un hecho inexorable, aunque tampoco depende sencillamente de una estructura económica. Elementos que escapan a la economía y a cualquier ciencia particular y que penetran por los entresijos de la política y sobre todo de la ética, explican más cumplidamente el problema. Según ya explicamos, no se puede conceder tanta autonomía y poder a la técnica, como hace la crítica marcusiana, porque eso es imaginar la técnica cual la pura abstracción que no es: *la técnica surge y se construye en el concreto sujeto humano, en sus límites e historicidad, y en su razón y voluntad, enraizadas en la unidad y la transformabilidad del ser.* E. Bloch enseña que la técnica no puede prescindir de la naturaleza, ni de las materias primas ni de sus leyes (cf. S. Mas Torres, id., p. 64). Nosotros completaríamos con que la técnica no puede prescindir del ser humano, su artífice y destinatario.

Si en verdad la técnica ha de promocionarnos como seres humanos, tendrá que *orientarse principalmente a ser una técnica del ser*, de suerte que la técnica del tener esté al servicio de la primera. Esto coloca de nuevo las técnicas económica e ingenieril al servicio de la técnica y racionalidad humanista, ya que nosotros no somos, globalmente considerados, entes económicos o ingenieriles, sino seres humanos. Nuestro ser es la humanidad; nuestro tener, el dinero o las máquinas. Por encima de todo necesitamos ser y sentir lo que somos, disfrutarlo. De ahí nuestra vocación contemplativa, estética y sapiencial, amorosa y autoconsciente de lo que somos y

de lo que podemos ser. Ganamos nuestra armonía gozando nuestra globalidad, nuestra rica unidad, en el contexto entero del universo: una vivencia que sólo adviene en la contemplación, y no en los disfrutes parciales de las técnicas del tener.

Es sofisticada la dicotomía entre contemplación o teoría y praxis, sobre todo expresándola un hombre tan teorizador como Marx, si bien su caso puede comprenderse dentro de la polémica antihegeliana. Tampoco cuadra, como ya indicábamos, la disyuntiva orteguiana entre contemplación o teoría y técnica o producción. En "Meditación de la técnica" (1965, p. 47) él mismo escribió que "la misión inicial de la técnica es ésta: dar franquía al hombre para poder vacar a ser sí mismo". *Ciencia y técnica, contemplación y praxis, son interdependientes y forman unidad en la vida del hombre*. No es que la técnica o la praxis respectivamente sean sin más una aplicación de la ciencia o la contemplación (cf. Mitcham, id., pp. 102-3), pues aquellas están nutridas y conformadas por éstas, a las que estimulan y reorientan. En caso de existir, pocos momentos hay puramente teóricos o puramente prácticos. Lo que importa y aquello por lo que luchar, es una contemplación y una técnica del ser, humanistas, "para poder vacar a ser uno mismo".

Insustituible resulta entonces *la filosofía* por la gratuidad de su actividad y de sus aspiraciones humanistas. La filosofía se goza en la contemplación, ama por sí misma la verdad, la verdad del hombre. *Es una magnífica técnica del ser, al tiempo que una excelsa contemplación*. Bien es cierto que puede detectarse una filosofía del ser y otra del tener, pero, a menos que ésta sea una auxiliar de la primera, de la "philosophia prima", termina siendo una filosofía espuria.

VI) Último alcance: ¿Raíces ateas en la técnica?

¿No es la teología de la gracia, como estilo básico de vida, un imperativo a la desnudez técnica?. ¿Acaso hay técnica alguna para conseguir la gracia?. De hecho, los sacramentos para nada se conciben como rituales mágicos, por más que en el catolicismo tengan efecto "ex opere operato". Incluso al margen de planteamientos teológicos, ¿realidades tan cruciales para nuestras vidas como el amor, dependen en última instancia de técnica alguna?. No, y sería triste que así fuese, a no ser que nos reiramos al arte, que es la técnica que rebasa toda técnica. Porque efectivamente el amor y cualquier trato posible con Dios es un arte, una aventura de creatividad, belleza y gratuidad. La gran paradoja de nuestras vidas es que, responsablemente, *nos armamos hasta los dientes de técnicas, y hoy en día cada vez más, cuando lo cierto es que lo más importante sólo tendrá sentido si se nos da de modo gratuito, empezando por el amor*.

Ya la apelación a la gratuidad del arte nos deja despejado el camino para una armonización del pragmatismo y el afán controlador de la técnica con la confianza y la libertad de la gracia y del amor. No obstante, hemos de

preguntarnos si, de facto, la abrumadora y creciente presencia de una técnica más y más sofisticada desde la Revolución Industrial no ha sido una raíz decisiva del ateísmo contemporáneo. En él se comprenden todo el fenómeno del secularismo: agnosticismo, indiferentismo religioso, anticlericalismo, aburguesamiento de la fe, ateísmos teóricos o prácticos. Por reacción encontramos los fenómenos de las sectas y el fanatismo religioso así como todo un conglomerado de supersticiones pseudomágicas y milenaristas, que también tienen sus “técnicas” de control del más allá.

Al menos el ateísmo propiamente dicho ha sido una tendencia extremadamente minoritaria en la historia de la humanidad y en la historia del pensamiento hasta llegar a nuestros dos últimos siglos, y aún hoy limitándonos a los países más industrializados. Si no exageramos la relación de causalidad, no resulta demasiado aventurado reconocer *un nexo entre la proliferación de la técnica industrial, tal y cómo se ha conducido, y la práctica aparición del ateísmo como fenómeno social de cierta magnitud*. La explicación tampoco parece aventurada: quien siente que todo lo puede controlar con su propia técnica, deja de percibir cualquier mensaje de dependencia respecto de la gracia. Añádanse en muchos momentos las condiciones laborales de descarada explotación, el desarraigo social urbano de una emigración de aluvión y el encabezamiento de revoluciones sociales por parte de movimientos antirreligiosos, hechos ante los cuales las principales confesiones tardaron en dar una respuesta adecuada. Así se encuadra el resentimiento y el nihilismo denunciados por Horkheimer en la cultura occidental como consecuencia del sometimiento del sujeto a los medios (cf. S. Mas Torres, id., p. 43). También pueden considerarse la repercusión de los teóricos antirreligiosos o anticonfesionales, arrojados según ellos por la nueva imagen científica del mundo. Sin embargo, su influencia se ha exagerado y hoy está claro para personas medianamente informadas que no hay incompatibilidad entre las ciencias modernas y la religión como tal, al menos en sus principales variantes. El mecanicismo sólo podía conceder un papel forzado y gris a la “natura naturans” (vid. id., 12 y 20), pero felizmente la nueva imagen del universo ha alcanzado una mayor complejidad más realista. En cambio, las condiciones de vida cada vez más dominadas por la tecnología aumentan su vigencia.

¿Tiene aún la religión cristiana un potencial para contribuir a que retomemos humanistamente las riendas sobre la técnica?. ¿Se debió su fundamental influjo sólo a unas circunstancias históricas de régimen de cristiandad?. La tradición judeo-cristiana constituye, y volvemos a las paradojas, la fe más depuradamente religiosa y, asimismo, la más profana y desacralizante. La más divina y la más humana, diríamos. Por un lado, su concepto de Dios es el más trascendente y absoluto (de ahí lo tomó el islam, aunque luego comprometió en exceso su revelación con ordenamientos “mundanos”). Por otro, su Dios se compromete con la historia, acompañando providencialmente a su pueblo (sobre todo desde la Encarnación cristiana), y desacraliza la naturaleza y las costumbres (vid. id. p.33). Recuérdesse el

mensaje desacralizador de Jesús ante el Templo y el Sábado. Tal desacralización se debe precisamente a ese sentido mayúsculo de trascendencia que permite diferenciar con nitidez a Dios y al mundo (la paradoja se disuelve). En consecuencia, los hombres pueden quedar constituidos en dominadores responsables de la creación (responsables ante el Creador y sus propias conciencias).

Así las cosas, *la naturaleza* resulta en continua dependencia de la creación continua de Dios, y, a la vez, *abierta a una autonomía funcional que le otorga su radical diferencia ontológica respecto de Dios*. En tal autonomía cabe la técnica. *Los hombres, por su parte, creados a imagen y semejanza del Creador, han de ejercer dicho dominio responsable creativamente, con singular autonomía, y no como simples capataces sin iniciativa*. Sin soslayar aportaciones de otras civilizaciones como la islámica, ¿es pura coincidencia que las revoluciones científicas y tecnológicas en los últimos dos mil años se hayan originado principalmente en países de raigambre cristiana?. A pesar de que en ocasiones la Iglesia en sus estructuras temporales ha sido una rémora para el avance de importantes ciencias o de que numerosos científicos y tecnólogos trabajen y vivan al margen de cualquier motivación confesional, todos somos hijos de una tradición multiseccular y la simiente de una cosmovisión transcendental-profana sigue dando fruto. *Las raíces ateas de la técnica no tienen por qué perpetuarse, mientras que podemos beneficiarnos mucho de las raíces técnicas de la fe*.

Se sigue, como aclaración histórica, que el marchamo desacralizador y secularizante (no secularista o antirreligioso) anida en la misma matriz originaria del judaísmo y, sobre todo, del cristianismo en general. No conviene, pues, magnificar la novedad secularizadora de los protestantismos del siglo XVI ni de la Ilustración del XVIII, a pesar de lo indicado por Mitcham tras la estela de Max Weber (vid. id., pp. 123-4). Por lo demás, Mitcham enlista una serie interesante de cuestiones teológicas implicadas en la tecnología.

Si un gran peligro del mal empleo de la técnica, ampliamente advertido, es la cosificación o instrumentalización de los sujetos, ¿no será acaso la única salvaguardia inexpugnable un ser que es absolutamente un sujeto y que trasciende por completo todo el trasiego de cosificaciones de este mundo?. Quede abierta la pregunta, pero, de cualquier forma, pueden inspirarnos la nostalgia de Horkheimer hacia lo enteramente otro o al menos el dios en el que críticamente Heidegger ve la única posibilidad de salvación (cf. S. Mas Torres, id., p. 47).

En relación a la filosofía, ¿podemos advertir en ella y en sus técnicas raíces de ateísmo?. Ya hemos relativizado el impacto de los filósofos modernos o contemporáneos no creyentes en la secularización de la sociedad, proceso del que han sido antes profetas o analistas que impulsores decisivos, a no ser el caso del marxismo por su rápida conversión en fenómeno social de masas. *La amplia mayoría de filósofos "religiosos" en la milenaria tradición iniciada en Grecia disipa cualquier sospecha sobre un necesario descreimiento del filósofo profesional, a menos que aceptemos la arrogante te-*

Pablo López López

sis ilustrada y kantiana de la minoría de edad racional extendida hasta el siglo XVIII. También para esto el filósofo, como cualquier humano, es libre sin desmerecer en su investigación. Lo que en casi todos sus cultivadores ha demostrado la filosofía, es *una inquietud inextinguible por la cuestión religiosa*, ya para afirmar ya para negar, en la medida en que cumpla con su pasión definitoria de preguntarse por las últimas causas del todo.

Julio 1997