

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

CIUDAD DE MÉXICO



HOMBRE Y TÉCNICA EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO.

UNA MIRADA DESDE LA ÉTICA

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTORA EN FILOSOFÍA

PRESENTA

CÉLIDA DE LOS ÁNGELES GODINA HERRERA

DIRECTOR DE TESIS: DR. LUIS IGNACIO GUERRERO MARTÍNEZ

LECTORES: DRA. MARÍA TERESA DE LA GARZA CAMINO

DR. PABLO FRANCISCO LAZO BRIONES

México, D. F. 2005

RESUMEN

Este trabajo tiene una pretensión principal, esta es, analizar el sentido de la técnica y su papel en la vida humana. Para ello seguimos un método fenomenológico que nos lleve al fondo de la cuestión; este método nos permitirá explorar simplemente y pulcramente lo dado en cuanto tal y describir el fenómeno técnico en su pureza, nos ayudará a ver, a examinar los mecanismos productores de la técnica hoy. Asimismo, queremos en esta investigación, señalar horizontes, provocar visiones, y llamar la atención sobre la necesidad de pensar, de reflexionar y, sobre todo, de prever el futuro, discutiendo cómo vigilar, medir, limitar, controlar y humanizar el avance de la tecnología. Ya no hay que hacer lo técnicamente posible, sino lo conveniente desde un punto de vista humano, social, corresponda a quien corresponda la decisión. Es preciso que el ser humano se sensibilice a la responsabilidad de lo que implican los conocimientos. Somos responsables de lo que creamos y de lo que hacemos posible. Debemos tomar conciencia de esta responsabilidad y actuar de acuerdo con ella. O, para decirlo con palabras de Voltaire: “Somos responsables de lo que hacemos; pero también de lo que no hacemos”.

Para Jesús Rodolfo

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a Carmen Romano su impulso para seguir mis estudios doctorales en la Universidad Iberoamericana de México. Asimismo, a Luis Guerrero por su asesoría y consejo, a Francisco Galán por su ayuda durante mi permanencia en la universidad. También expreso gratitud a mis hermanos Luis Antonio y Edith quienes me han brindado su apoyo durante todos estos años. A Ignacio por su solidaridad y a mis hijos Luis Ignacio, Jacinto y Angela por su comprensiva y paciente espera durante mis continuos viajes.

ÍNDICE

Introducción	8
Capítulo I. La interrogación al pasado histórico y a la época que vivimos	17
1. El aspecto histórico-filosófico	18
2. Caracterización de la técnica	31
3. La concepción positivista y la tecnificación de la vida humana.	56
4. El destino de la libertad en la era técnica y las revoluciones	60
5. ¿Tiene límites el pensamiento tecno-científico?	64

6. La interpretación de la situación espiritual del ser humano en la cultura tecnificada.

69

Capítulo II. La filosofía de Gabriel Marcel y su crítica a la técnica y al mundo funcionalizado 74

1. Le monde cassé 76

2. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico 80

3. Ser y tener 84

4. El hombre problemático 87

5. Los hombres contra lo humano 101

6. Filosofía para un tiempo de crisis 121

Capítulo III. El panóptico moderno 130

1. El panóptico de Jeremías Bentham	131
2. El panoptismo en Foucault	138
3. El panóptico moderno	148
Capítulo IV. Discusiones éticas en una era tecnológica	170
1. El principio de responsabilidad de Hans Jonas	182
2. Tres vías de la ética	216
3. La ética de la autorregulación	232
4. Hacia una propuesta ética de la precaución en la época de la técnica	239
Conclusiones	260
Bibliografía	272

INTRODUCCIÓN

El fenómeno de la técnica, de tan invasora presencia en el mundo contemporáneo, es para el ser humano algo consubstancial, la técnica se ha insertado entre las condiciones ineludibles de la vida humana de suerte que el hombre actual no podría, aunque quisiera, vivir sin ella. Es, pues, hoy una de las máximas dimensiones de nuestra vida, uno de los mayores ingredientes que integran nuestro destino. Hoy el hombre no vive ya en la naturaleza, decía Ortega, sino que está alojado en la sobrenaturaleza que ha creado en “un nuevo día del Génesis: la técnica”. La técnica, cuya misión inicial era resolverle al hombre problemas, se ha convertido hoy en día en un nuevo y gigantesco problema.

Las últimas décadas han visto un desarrollo vertiginoso de la tecnología. Ésta se encuentra cada vez más presente en la vida cotidiana de los seres humanos. De ahí que se hable de una nueva etapa del devenir histórico, llamada “era tecnológica”. Que duda cabe, los beneficios que está trayendo la tecnología son muchos y muy importantes. ¿Quién podría imaginarse las grandes ciudades sin el recurso a la electricidad y a los productos electrónicos? ¿Quién dejaría de lado los notables avances en materia de salud? ¿Quién puede menospreciar lo útil que resulta la computadora y las posibilidades que ofrece Internet?

Pero junto a los beneficios, no se puede negar que están surgiendo problemas nuevos ligados al desarrollo tecnológico, y algunos de ellos son peligrosos y con consecuencias gravemente dañinas para la humanidad. Tomando en cuenta esta compleja realidad es que se afirma que la tecnología es esencialmente ambigua. Los productos tecnológicos pueden ser diseñados para bien o para mal, y asimismo pueden ser usados con fines nobles o con fines perversos.

Por otro lado, si bien es cierto que la técnica con sus avances está transformando la faz de la tierra, algunos han asumido posiciones extremas, afirmando que la tecnología es el principal y decisivo factor de cambio social y cultural. Esto se aprecia tanto entre quienes se ubican en estos dos extremos como tecnófilos y tecnófobos. También los han llamado integrados y apocalípticos, siguiendo una terminología que popularizó Umberto Eco en los sesentas. Ambas posiciones le dan a la tecnología un lugar demasiado protagónico, cayendo en lo que se puede calificar como un tecnocentrismo. En los primeros, su entusiasmo por la tecnología los conduce –directa o indirectamente- a un evidente absolutismo tecnológico. Para ellos la tecnología se presenta como la actividad más importante y como la panacea para solucionar todos los males y problemas del ser humano. Pero ese vicio también puede atrapar a quienes se aproximan críticamente a la tecnología y sus efectos. Y es que, como en los primeros, la perspectiva de los tecnófobos le da a la tecnología un lugar central, otorgándole un rol determinante en la vida del ser humano, esta vez como causa de todos sus males. Una recta aproximación consistirá, pues, en dar a la tecnología el lugar que le corresponde, tomando distancia de toda posición inspirada en una perspectiva tecnocéntrica.

La tecnología es una de las expresiones de la actividad del ser humano referida a la producción de métodos y artefactos. Corresponde a la dimensión de la actividad humana que los griegos llamaban *poiesis*, término que podemos traducir como hacer y que se refiere a la producción. Como tal, forma parte de la cultura. Proviene de la aplicación de la razón a determinados medios, en vistas a conseguir de manera eficaz algo útil. La tecnología está subordinada a las dimensiones más esenciales de la actividad humana, en la búsqueda de la verdad y del bien. La actividad productiva se subordina a la ética, que a su vez depende del conocimiento de la verdad. Si la actividad *poiética* es colocada por encima de las otras dos, pierde su sentido con relación al ser humano. Es entonces cuando aparece el tecnocentrismo, que margina las preguntas por “qué es” y “dónde se dirige” la tecnología, para quedarse en un mero “qué hacer” y, sobre todo, “cómo hacerlo”. Desde esta perspectiva, toda pretensión de atribuir a la tecnología, sin más, la causa de los problemas que han surgido en nuestra época, con relación al desarrollo tecnológico, es reduccionista.

Si no es la tecnología el origen de los problemas que han aparecido vinculados al desarrollo tecnológico, ¿qué los ha generado? Hay que buscar sobre todo en un cambio básico de actitudes y de ideas sobre el papel y lugar de las tecnologías en la vida de los seres humanos. ¿Qué originó este cambio? Por lo menos está claro que no ha sido generado sólo por el desarrollo tecnológico. En China se inventó la imprenta varios siglos antes que Gutenberg y ello no influyó de modo importante en su cultura, a diferencia de lo que ocurrió en Europa. Además del desarrollo tecnológico y por encima del mismo se debe señalar una cierta mentalidad que llevaría a una modificación en la manera de entender la tecnología. Las primeras expresiones de esta mentalidad se descubren hacia el siglo XVII. Se debe mencionar de manera especial al renacentista tardío Francis Bacon, con su utopía tecnológica. A partir de

entonces irá creciendo esta tendencia que desembocará finalmente en una aproximación muy difundida hoy en día, y que puede llamarse “mentalidad tecnologista”.

Esta mentalidad lleva a que todo sea juzgado y valorado de acuerdo a la manera como funciona la tecnología. Con ello las preguntas por la verdad, por el bien y por la belleza aparecen irrelevantes. Se produce una absolutización de la actividad productiva que conduce a que se pierda el sentido de los fines, a partir de la perversión de los medios. Lo que sucede entonces es que se da a un mismo tiempo la apariencia de una máxima perfección de los medios y una máxima confusión de los fines. En realidad, los fines desaparecen y los medios – ahora tecnológicos- se convierten en los nuevos objetivos. Para quienes asumen esta perspectiva, la gran meta residiría en re-hacer el mundo a la medida de la racionalidad tecnológica. La utopía tecnológica se presenta como el gran horizonte a partir del cual todo se reordena.

La mentalidad tecnologista ha encontrado el caldo de cultivo ideal en el debilitamiento de una perspectiva ética y religiosa, que se viene dando en el mundo actual. En los países del llamado Occidente se suma el proceso de descomposición de las sociedades tradicionalmente cristianas y se convierte en uno de los factores que generan el clima relativista y funcional que ha venido ganando terreno en estos tiempos. Se descubre tanto detrás de la ideología neoliberal como de los neomarxistas, y navega en las aguas del *New Age*. Se ha expandido mucho en las sociedades desarrolladas de Occidente y está siendo exportada al resto del planeta.

Desde la mentalidad tecnologista, la pregunta por la naturaleza de la persona y de ahí por sus fines últimos es marginada a favor de una aproximación acorde con la actividad tecnológica. El ser humano se convierte en algo sustituible, como son sustituibles todos los medios tecnológicos. Es claro que la persona puede ser útil de muchas maneras que no ofenden su dignidad. Pero también debe ser claro que no puede ser reducida a un mero “ser útil”. Cuando esto ocurre –y está ocurriendo hoy en día- su “valor” sólo existiría en tanto tiene alguna utilidad con relación a algún proceso, programa u objetivo. Este hombre se concibe a sí mismo y a la sociedad como objetos técnicos: pierde de vista los fines, porque se anula en la potencia de los medios que se vuelven fines en sí mismos, manifestaciones del propio poderío. Podría darse lo que han denunciado pensadores como Romano Guardini acerca de que por este camino se llega al concepto del hombre “no humano”, pues es reducido a una simple cosa, a una función. Es claro que con todo esto se va perdiendo la dignidad de la persona, al tiempo que se reduce su vida a un simple valor instrumental o funcional para la sociedad o los diferentes intereses en juego –cada cual, el estado o el mercado, o la tecnología misma, lo definen en función de sus metas y programas-. Se comprende así que se pretenda implementar determinadas soluciones técnicas para resolver diversos problemas que aparecen, pero perdiendo al ser humano en el camino. Esto se vio, por ejemplo, cuando se eliminaron a 3.300 embriones humanos congelados en Inglaterra en 1996. Se descubre también en algunas iniciativas de legislar a favor del aborto, la eugenesia y la eutanasia. Y es que en una sociedad que rinde culto a la mera utilidad y a la eficacia por la eficacia, el hombre queda desamparado.

Este trabajo tiene una pretensión principal, esta es, analizar el sentido de la técnica y su papel en la vida humana. Para ello seguimos un método fenomenológico que nos lleve al fondo de la cuestión; este método nos permitirá explorar simplemente y pulcramente lo dado

en cuanto tal y describir el fenómeno técnico en su pureza, nos ayudará a ver, a examinar los mecanismos productores de la técnica hoy. Asimismo, queremos en esta investigación, señalar horizontes, provocar visiones, y llamar la atención sobre la necesidad de pensar, de reflexionar y, sobre todo, de prever el futuro, discutiendo cómo vigilar, medir, limitar, controlar y humanizar el avance de la tecnología. Ya no hay que hacer lo técnicamente posible, sino lo conveniente desde un punto de vista humano, social, corresponda a quien corresponda la decisión. Es preciso que el ser humano se sensibilice a la responsabilidad de lo que implican los conocimientos. Somos responsables de lo que creamos y de lo que hacemos posible. Debemos tomar conciencia de esta responsabilidad y actuar de acuerdo con ella. O, para decirlo con palabras de Voltaire: “Somos responsables de lo que hacemos; pero también de lo que no hacemos”.

En este trabajo partimos de un fenómeno presente: la vida cotidiana determinada por la tecnociencia y desde allí vamos hacia un horizonte que se va abriendo. La reflexión lo actualiza: por eso es esta reflexión de corte fenomenológico, al tiempo que es ontológico porque se interroga por una cuestión esencial y busca determinar la esencia de la época. La reflexión que realizo apunta a la época, ella quiere alcanzar su esencia. La quiere comprender a partir de su determinación principal: la técnica. La época guarda una relación particular con la técnica. Es la época de la técnica.

Para llevar a cabo esta tarea, hemos dividido la investigación en cuatro capítulos. En el primero abordaré la interrogación al pasado histórico y a la época que vivimos para ir entendiendo el fenómeno de la técnica. Señalaré aspectos históricos-filosóficos, haré una caracterización de la técnica según diversos autores, mostraré en qué consiste la concepción

positivista de la técnica y cómo se ha dado la tecnificación de la vida humana, realizaré un análisis sobre el destino de la libertad en la era de la técnica, sobre los límites del pensamiento tecno-científico y sobre la interpretación de la situación espiritual del ser humano en la cultura tecnificada.

En el segundo capítulo, tomo como punto de partida la filosofía de Gabriel Marcel, principalmente las obras en donde aparecen sus críticas a la técnica. Este filósofo, examinará con una mirada profunda lo que considera los porqués de las amenazas que provoca la técnica en nuestras vidas. Las obras que estudio de Marcel son: *Le monde cassé*, *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, *Ser y Tener*, *El hombre problemático*, *El hombre contra lo humano* y *Filosofía para un tiempo de crisis*. Todas estas obras tienen algo en común, esto es, su reflexión y análisis sobre la frágil situación del hombre contemporáneo debido a la desmesura del avance técnico y cómo con él, el ser humano se ha venido convirtiendo en una función más.

Comenzamos el tercer capítulo a partir de una pregunta, de que si lo escrito en capítulos anteriores son una expresión cabal de lo que es el mundo moderno. Por esta razón, nos proponemos, en éste capítulo, dar diversos ejemplos de lo que creemos dan prueba de la amenaza que se cierne en el mundo humano en la era técnica si antes no reconsideramos nuestra postura sobre ella. Aclaremos que no estamos en contra de la técnica, sino más bien asumimos una postura reflexiva que nos permite pararnos a pensar sobre la no neutralidad de la técnica. En éste apartado nos referiremos al panóptico moderno. Para ello hacemos primero un poco de historia hablando del panóptico de Jeremias Bentham, vemos también cómo Foucault, partiendo de la teoría de Bentham, señalará que uno de los rasgos de la sociedad

moderna es el panoptismo, expresado en diversas formas de vigilancia que se han impuesto en el mundo moderno. Así también, hablamos de dos obras literarias que son un marco de referencia para hablar de la tecnología hoy, estas son *1984* de G. Orwell y *Nosotros* de E. Zamyatin. No podemos dejar de mencionar al teórico de la fábrica panóptica, F. Taylor, pues él fue quien con una visión científica quiso conseguir un mejor rendimiento de la producción siguiendo principios panópticos. Finalmente, mostramos las nuevas tecnologías de vigilancia y el impacto de los nuevos inventos técnicos en la sociedad contemporánea con el fin de dar un marco más amplio de los alcances que puede tomar la técnica para la vida humana.

Llegamos al cuarto y último capítulo de esta investigación, y en él queremos poner en evidencia la necesidad de una ética acorde a las necesidades que nos exige la era técnica. Es por ello que comenzamos examinando tres distintas discusiones éticas que proponen una salida para frenar, de alguna manera, la amenaza que encierra la técnica para el ser humano y su medio ambiente. Comenzamos con Hans Jonas y su principio de responsabilidad como imperativo categórico moderno que parte de que el ser humano debe asumir la responsabilidad del futuro que le depara. Después, traemos a nuestro escrito la ética de G. Hottois y sus tres vías para la ética: hay que hacer todo lo que es posible hacer; no hay que hacer todo lo que es posible hacer; o bien tomar una vía intermedia. Este filósofo observa que la técnica ha extendido de forma extraordinaria nuestro campo de acción y con ello la pregunta ética se ha ampliado también. De ahí que sea indispensable tomar conciencia de cuales son las consecuencias incluso las que no podemos ver en nuestro horizonte de nuestra acción técnica ya que no podemos seguir haciendo todo lo que la técnica nos permite hacer. También sometemos a examen la ética de la autorregulación propuesta por Victoria Camps. Esta ética parte del asentimiento en la incertidumbre como rasgo característico de nuestro tiempo y

propone la deliberación como mecanismo de autorregulación de nuestros actos para prever los posibles desastres a consecuencia del mal uso de la tecnología. Ya al final de este capítulo queremos hacer una propuesta ética propia aunque sea incipiente. Pensamos que si partimos del principio de precaución que se ha instalado como ley en diversos foros internacionales donde se habla de cómo ponerle coto a la investigación científica, nuestra propuesta puede tener más fuerza. Hemos estudiado este principio y hemos observado que carece de una ética explícita, por lo que nos hemos dado a la tarea de explicitar los fundamentos filosóficos de una ética a la que hemos llamado ética de la precaución con la finalidad de que complemente el principio de precaución hecho ley. Esta ética de la precaución es una ética que tiene como centro a la persona humana, esta persona entiende sus responsabilidades y se anticipa a lo que puede ocurrirle a ella y a su entorno. Como personas, como humanidad, esta ética nos habla de que necesitamos compartir unos mínimos que coadyuven a que el ser humano no pierda su libertad, a que no se convierta en esclavo de la técnica, para esto el principio precautorio puede ser una herramienta eficaz de regulación de las acciones humanas.

CAPÍTULO I. LA INTERROGACIÓN AL PASADO HISTÓRICO Y A LA ÉPOCA QUE VIVIMOS

Nosotros, civilizaciones, sabemos que somos mortales. Vemos ahora que el abismo de la historia es bastante grande para todo el mundo. Sentimos que una civilización tiene la misma fragilidad que una vida....Tenemos la ilusión perdida de una cultura europea y la demostración de la impotencia del conocimiento para salvar lo que sea; tenemos a la ciencia mortalmente tocada en sus ambiciones morales y como deshonrada por la crueldad de sus aplicaciones; tenemos al idealismo difícilmente vencedor, profundamente debilitado....

Paul Valery

La reflexión

Las palabras del epígrafe fueron expresadas en el amanecer del siglo XX, hoy las percibimos plenas de actualidad. Ellas muestran que hay necesidad de una reflexión filosófica que nos permita comprender de forma más amplia la situación por la que atraviesa el mundo desde hace algunas décadas. La reflexión es el arma única que repasa los síntomas dispersos de los sucesos del tiempo presente al cual pertenecemos.

Fue Maurice Merleau-Ponty quien afirmó que es “en la experiencia de los acontecimientos que tomamos conciencia de aquello que para nosotros es inaceptable, y esa

experiencia interpretada es la que se convierte en tesis y en filosofía”.¹ Por esto, el presente capítulo tiene como objetivo principal señalar rasgos fundamentales de acontecimientos pasados que han sido simiente para que el mundo que hoy vivimos sea un peligro, el más grave que haya conocido jamás la historia humana. Esto es así porque la situación de los seres humanos en el proceso de la cultura se ha funcionalizado y tecnificado a tal grado que hoy hombres y mujeres viven en un mundo artificial, producido técnicamente por ellos mismos. Han dejado a un lado las cosas esenciales, su vida la ha troquelado el pensamiento calculador, y en consecuencia, el destino fatal de la época es el olvido del Ser. Para mostrar esta problemática divido el capítulo en seis secciones: la primera, tratará del aspecto histórico-filosófico; la segunda, se referirá a la caracterización de la técnica; la tercera, hablará de la concepción positivista y la tecnificación de la vida humana, la cuarta señalará el aspecto del destino de la libertad en la era técnica y las revoluciones, en la quinta se tratarán los límites del pensamiento tecno-científico y, por último, nos referiremos a la interpretación de la situación espiritual del ser humano en la cultura tecnificada.

1. El aspecto histórico-filosófico

La experiencia del siglo XX. La época que se ha vivido en estos siglos ha mostrado cómo el vacío ético se ha enseñoreado. Por un lado lo percibimos en la nada que es vivida por millones de seres que han olvidado lo esencial (entendido por el no preguntarse sobre las grandes cuestiones), dejándolo escondido en el fondo de sus corazones, o bien, por dar cumplimiento a sus preocupaciones inmediatas. Por otra parte, sabemos de la falta de compromiso ético de la

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Las aventuras de la dialéctica*, Argentina, La pléyade, p.7.

modernidad, por cierto, lo observamos en la política, en la economía, etc. que han cerrado el horizonte de sus posibilidades a la reflexión ética, llevando al agotamiento de las reservas morales sin poder detener su fatal deriva. El secularismo ilustrado con su compromiso a favor de la autodeterminación, la hoy llamada tecno-ciencia (entendida como la alianza entre la ciencia y la técnica) y la globalización, han provocado la actual insatisfacción con el mundo que ya posee rasgos de pánico. Es por esta razón que pensamos que quien no siente temor, sea dentro de su casa o en la calle, no vive al día, probablemente se halla aislado del mundo en un reducto de otro tiempo, protegido, reservado, privatizado, quizás incluso feliz, encerrado en una provincia a la que no llegan las noticias. Para tomar distancia del horror, del pánico, del temor, creo yo, sólo queda pensar meditativamente y con serenidad, teniendo como guía para el camino la idea de que la nuestra es una época interesante, como advirtió Albert Camus, que requiere tiempo para ser comprendida, tiempo que permitirá encontrar razones filosóficas para que no caigamos en la desesperanza.

El diagnóstico de nuestra época lo realizaron con profunda lucidez filósofos como Edmund Husserl, Martin Heidegger, Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Maurice Merleau-Ponty, Hans Jonas, por citar algunos. Ellos denunciaron sin piedad, sin descanso, las devastaciones causadas por el pensar calculador. La denuncia de estos pensadores anticiparon los estragos a los que han llevado las ideologías, los fanatismos, el consumismo, la técnica, el mundo funcionalizado que con su espíritu de abstracción lleva al mismo hombre contra lo humano que hay en él.

Hoy no podemos negar que el mal existe. Las circunstancias así lo muestran. La fragilidad del bien se hace patente cuando miramos distintas catástrofes por las que atraviesa

el mundo. Lo catastrófico como categoría que no “corresponde a la visión sino a la percepción” ayuda a entender que la situación revelada por las vivencias que compartimos con nuestras familias y amigos todos los días cuando tratamos de satisfacer las necesidades más fundamentales, resulta problemática. La exclusión está a la orden del día, el mundo de “oportunidades”, prometido por el mercado libre y la globalización, sólo es para unos cuantos. Los signos de esta situación los vemos en las manifestaciones reprimidas, en las filas de los jubilados que esperan la dádiva del sistema después de haber dedicado toda su vida al trabajo, en los hospitales donde el ser humano es víctima de la deshumanización por parte de médicos que no ven personas, sino clientes potenciales para sus propios consultorios, en las siniestras estadísticas que convierten en número los sufrimientos y deseos humanos, en los medios de comunicación que contribuyen al descenso del estiaje espiritual del hombre al hacer de la tragedia un espectáculo, en fin, en las modernas “técnicas de envilecimiento” que nos obligan día a día a someternos a la burocracia y a la tecnocracia poniendo a prueba nuestra integridad moral.

El punto de vista mítico. En el origen y naturaleza del pensamiento técnico-científico se halla el mito de Prometeo. Diversas interpretaciones conocemos de este mito, el cual se ha convertido en el arquetipo desarrollado a lo largo de los siglos en cuanto al concepto de progreso. El robo del fuego y de la sabiduría de las artes que Prometeo hace a los dioses Atenea y Efecto es porque quiere ofrecérselos como regalo a los seres humanos que se hallan sin abrigo e inermes. Con lo robado el hombre recibe así la sabiduría. El fuego del que habla la historia es una metáfora. No se refiere al fuego físico sino al fuego espiritual que se le entrega a la humanidad. Zeus es consciente de que los humanos no son capaces de mantener este fuego dentro de sí mismos, se los niega y Prometeo se arriesga a dárselos para impulsar el

progreso. Asimismo, el fuego robado a los dioses es un elemento esencial, no sólo en el sentido material (como punto de partida fundamental para avances ulteriores del desarrollo de la civilización), sino también en el orden espiritual, pues el fuego es el símbolo de la vida, de la energía, de la inteligencia que mueve a los humanos. En suma, el fuego representa la sustancia divina en el hombre, que lo diferencia del resto de los animales y lo acerca a los dioses.

Sobre las interpretaciones que se han hecho del mito de Prometeo, diferentes autores han insistido en la influencia de las fábulas antiguas y la supervivencia de los dioses de la gentilidad en las culturas del Medioevo y el Renacimiento. Lo destacado de tal perduración de los contenidos y de los lugares retóricos propios de las fábulas y de su mundo de símbolos, les ha impedido a muchos comprender la novedad de las actitudes y de los ideales que en aquellos motivos encontraron expresión. En el caso de la interpretación que ha hecho Bacon sobre el mito de Prometeo, al cual nos referiremos a continuación, podemos observar cómo el mito pervive y adquiere una gran significación para interpretar la cultura occidental. Podemos afirmar que el mito de Prometeo ha sido constantemente parejo al desarrollo cultural de Occidente.

La visión predominante que tenemos de Prometeo a lo largo de la historia, aunque, puntualizamos que no en todas las épocas, -por ejemplo, en la cultura medieval pierde este carácter- es la del rebelde que se opone a la injusticia y al dominio tiránico de los dioses, que no cambiará su suerte por la de Mercurio y que, por amor a los hombres, les dio el fuego y les enseñó las artes. Prometeo enseñó también a los hombres a construir sus casas, a regular su vida al ritmo de los cielos, las matemáticas, el alfabeto, el arte de domar caballos y de navegar

los océanos; dedujeron de sus enseñanzas la medicina, las artes del vaticinio y la extracción de los metales preciosos. Según Diógenes, Prometeo también fue responsable de la corrupción de la vida social. En Platón (ver el Diálogo *Protágoras*, 320d-321d), Prometeo toma por primera vez parte de la creación del género humano y, al enseñar a los hombres a honrar a los dioses y a obtener de la tierra los alimentos, les hace, en cierto modo, partícipes de la suerte divina.

La interpretación que hace Bacon de Prometeo adquiere gran significación en la historia de este mito² porque Bacon muestra cómo el cometido del hombre no consiste en celebrar su infinita libertad o su identidad substancial con el universo, sino en darse cuenta de la potenciación de las limitadas dotes del hombre, que exige que se adapte a la naturaleza; una voluntad de seguir sus órdenes y de prolongar sus obras. El hombre sólo se adueña de la naturaleza en cuanto es intérprete y ministro de la misma. En Bacon el poder del hombre no es infinito, como en otros autores como Bovillus, el hombre se halla poseído por las leyes naturales y ninguna fuerza humana rompe los nexos causales que regulan la realidad natural.³ De esta manera, podemos constatar cómo el mito de Prometeo cruza toda la historia de Occidente desde los albores de la cultura griega hasta nuestros días, es un buen espejo para

² En el relato de Bacon “Prometeo creó al género humano y, por amor a él, robó el fuego del cielo. Los hombres demostraron escasa gratitud para con su bienhechor, pues lo denunciaron a Júpiter. A cambio de esta denuncia, obtuvieron del Tonante la posesión del fuego, y, como premio añadido, el don de la eterna juventud. El precioso regalo fue cargado a lomos de un asno, que, sediento, entregó a una serpiente que custodiaba el manantial lo que sobre sí llevaba. Júpiter, para castigar la insolencia de Prometeo, que se había reconciliado con los hombres y había intentado engañarle con un falso sacrificio, ordenó a Vulcano que formara a la bellísima Pandora y le diese el jarro lleno de males, en cuyo fondo puso a la esperanza. El prudente Prometeo no quiso abrir el jarro, más no sucedió lo mismo con el ardoroso Epimeteo quien lo abrió, e inmediatamente se desparramaron los males por el mundo. Júpiter, aún más enojado porque Prometeo había intentado violar a Minerva, condenó a Prometeo a permanecer atado en la cima del Cáucaso mientras un águila le roía las entrañas; durante la noche el hígado le volvía a crecer. Pero los dolores de Prometeo tuvieron fin. Hércules, navegando sobre una vasija de tierra que le había regalado el Sol, atravesó el Océano, mató al águila y liberó a Prometeo”. (Paolo Rossi, *Los filósofos y las máquinas* 1400-1700, España, Labor, 1970, p. 170).

³ *Ídem.*, p. 173.

contemplar las grandes cuestiones relativas a la construcción y las deconstrucciones de lo humano.

Ahora bien, un mito más moderno es el de Frankenstein, escrito por Mary Shelley en el verano de 1816. Bajo la influencia de las teorías de Darwin sobre la evolución de la materia inerte, la de Galvani sobre la carga eléctrica que poseen todos los organismos animales y los experimentos de Volta con la carga eléctrica de su pila, que produce contracciones musculares incluso en los cadáveres, todas ellas publicadas a finales del siglo XVIII y principios del XIX, concibe la novela al amparo del movimiento romántico propio de la época. En la obra, observamos que al igual que Prometeo fue castigado por Zeus, Victor Frankenstein es castigado por su osadía al querer jugar a ser Dios creando un ser monstruoso de miembros y restos de cadáveres, empleando, para darle vida, inventos de la época e ideas de viejos alquimistas. Al cobrar vida el monstruo, el creador abandona su creación tras sentir repugnancia al contemplar su obra en el momento que abre los ojos al mundo. El monstruo abandonado a su suerte, vaga por el mundo sintiéndose solo y repudiado por todos los seres humanos que encuentra en su camino, a los que causa terror. Luego de muchas aventuras, el monstruo busca a su creador para después morir juntos.

Después de conocer la historia de Frankenstein, preguntamos ¿qué nos enseña hoy éste moderno mito? Los temas de reflexión que sugiere la obra son numerosos, el mito de la creación, los horrores de los avances científicos que no tienen en cuenta sus repercusiones posteriores, el buen salvaje y la corrupción de la inocencia, la creación y destrucción de nuestros propios monstruos, la descripción de la similitud con lo humano que sin embargo no lo es y la capacidad de crear vida. Al igual que Prometeo, que robó el fuego de los dioses para

entregarlo a los hombres, el Doctor Frankenstein roba a Dios el conocimiento de la vida, pero ese conocimiento en manos humanas es un arma de doble filo: sirve para crear vida o para crear una obra de su propia destrucción.

Ciencia y técnica. Friedrich Nietzsche afirmaba sobre el carácter científico moderno que “en un hombre de ciencia, la compasión casi hace reír, como un cíclope que tuviese manos femeninas”.⁴ Y lo dicho por este filósofo resulta verdad cuando vemos la pretensión del poder que posee la ciencia moderna, ya que la comprensión de la naturaleza implica la dominación de la misma por el ser humano.

A partir del siglo XVI, los fundadores de la ciencia moderna tomaron la actitud de eliminar de la consideración de las causas finales el conocimiento científico, fundamentando tal actitud en que ellas llevan a asignar a los acontecimientos causas irreales, puesto que estas últimas no son observables. Su interés se centró en el conocimiento de las causas eficientes, que sí son observables, y que por esto se puede saber cómo se producen los fenómenos, sin importar la relación que tengan con las causas finales. De esta manera, la misión de la ciencia pierde lo sagrado que hay en ella, ya no se dirige, como en la Edad Media, hacia el conocimiento de lo divino porque ha quedado aparte el aspecto metafísico; pierde también su carácter axiológico, como en la Antigüedad, ya no es más un conocimiento desinteresado de la realidad, busca esta vez la utilidad. De razón sagrada pasa a ser razón instrumental, por este motivo la ciencia y la tecnología son dos caras de una misma moneda. El comienzo de la técnica radica en la forma de cómo encaramos la naturaleza, de acuerdo a Heidegger nosotros

⁴ F. Nietzsche, *Más allá del Bien y del Mal*, España, Alianza Editorial, 1999. p. 73.

provocamos a la naturaleza para que muestre sus secretos, se da el fenómeno del desocultamiento. Ya no es más como en la antigüedad griega, donde se trata de dejar que la naturaleza brote a la luz. Característica de la investigación científica es no prohibir nada, su ideal es el progreso, busca que todas las necesidades humanas sean satisfechas, que las enfermedades tengan remedio.

Por todo esto, precisamente dice Hans Jonas que el desenvolvimiento del poder técnico en función de este progreso han modificado las condiciones de existencia humana de una manera tan radical que es importante plantearse seriamente el problema ético de la responsabilidad científica. Aunque en épocas anteriores el hombre no careció de técnica, ninguna ética anterior se preguntaba tanto sobre la actividad científica o tecnológica porque: "la técnica era un dosificado tributo pagado a la necesidad, no el camino conducente a la meta elegida por la humanidad".⁵ Pero hoy más que nunca la *techné* se ha transformado en un infinito impulso hacia adelante de la especie, en su empresa más importante en cuyo continuo progresar que se supera a sí mismo hacia cosas más grandes se intenta ver la misión de la humanidad, y cuyo éxito en lograr el máximo dominio sobre las cosas y los propios seres humanos se presenta como la realización de su destino.

Situación histórica. No se puede negar que el avance científico y las invenciones de la técnica han logrado que en el mundo de hoy las condiciones de vida de muchos núcleos de la sociedad sean mejores. El desarrollo tecnológico moderno persiguió el ideal que tenía el objetivo de poner la naturaleza al servicio del ser humano, además de que cumplía con la promesa de que

⁵ H. Jonas, *El principio de Responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización Tecnológica*, Barcelona, Herder 1995, p. 29.

en el progreso continuo del conocimiento las condiciones de vida humana mejorarían al punto de que todos los problemas tendrían solución.

Este ideal se expresa en el pensamiento europeo de los siglos XVII y XVIII y ya de manera tangible en la obra utópica *Nueva Atlántida* (1627) de Francis Bacon y en el *Novum Organum* (1620) y, en el *Discurso del método* (1637) de Renato Descartes. Señalando que la indagación de la naturaleza tendría que descubrir las fuerzas de ésta para ponerla al servicio del hombre y mejorar así su existencia, declarando que el hombre “debía volverse dueño y señor de la naturaleza”, Descartes develaba el carácter no especulativo sino práctico, ya humanista, con el que la nueva ciencia había venido al mundo. Años antes Francis Bacon había escrito que a la naturaleza se la domina obedeciéndola. Asimismo, se empezará hablar de dominio de la naturaleza para servicio del ser humano. Se pensó desde entonces que las fuerzas de la naturaleza sólo podrían ser conocidas por una razón metódica, así que tanto Descartes como Bacon se dieron a la tarea de buscar un método científico que sirviera de regla en la tarea de investigación. Bacon es quien va a dar origen a un método inductivo, y Descartes un método analítico aplicable a toda materia de estudio que tuvo gran importancia para el desarrollo del saber moderno.

Los filósofos del Siglo de las Luces completarán el ideal humanista desarrollando la idea de un progreso continuo en la historia que tenía en perspectiva la idea de la acumulación de conocimientos, de un progreso constante de la razón que liberaría a la humanidad de la ignorancia, resolvería sus problemas materiales y le permitiría vivir con mayor bienestar.⁶

⁶ J.R. Santander, “Desarrollo moderno y nihilismo”, en *Elementos*, BUAP, No. 38, Vol. 7, junio-agosto, 2000. (pp. 9-19), p. 10.

Lo escrito por los filósofos ilustrados contribuirá al clima de optimismo que rodea la primera revolución industrial, antes que esta misma produjera sus propias utopías. De tal forma acompañó a los logros técnicos alentados por el humanismo moderno un entusiasmo creciente que llegó a su clímax en el siglo XIX. Sin embargo, algunos acontecimientos opacaron lo sucedido en el siglo antes mencionado: la situación del proletariado en Inglaterra y en otros países y el desarrollo de un movimiento obrero contestatario. Es así como poco a poco las esperanzas van desvaneciéndose y el antiguo optimismo:

dio paso a críticas cada vez más duras dirigidas unas veces a la técnica, otras a la ciencia que la sustenta, y otras, incluso, a la concepción humanista que a ambas orientó en su desarrollo, pues si estos adelantos cimentaron un desarrollo económico e industrial cuyos beneficios en algunos aspectos son innegables, tampoco podemos ocultarnos que este desarrollo creó, de otro lado, nuevos problemas sin duda, problemas más numerosos y quizás más graves de los que resolvió pues, al someter sin consideración los recursos de la tierra a una explotación desenfrenada, ha causado, por una parte, una disminución creciente de las reservas de diversas materias primas y de las reservas de agua potable en el planeta a la vez que una contaminación creciente del medio ambiente, provocando la desaparición anual de centenares de especies y un grave desequilibrio del ecosistema y, por otra parte, nuevas enfermedades propias de la sociedad industrial, un explosivo crecimiento demográfico y las inmensas concentraciones poblacionales de las grandes ciudades industriales, de las que forman parte sectores crecientes de desocupados, necesitados y marginales. Esas concentraciones urbanas, que constituyen hoy una masa de individuos no sólo explotables sin escrúpulo sino también manipulables por medios masivos de comunicación movidos por afán de lucro o al servicio de intereses políticos, pueden llegar a ser, si tenemos en cuenta las lecciones de la historia, un fermento potencial de regímenes totalitarios, como ya se pudo ver en el pasado con el fascismo, el nazismo y el stalinismo.⁷

Lo que vivimos hoy:

después de la caída del muro de Berlín, esos medios masivos ponen en peligro, por no decir que vuelven ilusoria, cualquier posibilidad de auténtica vida democrática en las así llamadas sociedades "libres". En las sociedades neoliberales de hoy se manifiesta, en virtud de la capacidad que las nuevas tecnologías ponen al servicio del poder económico y del poder político, una tal

⁷ *Ibidem.*

concentración de riqueza y de poder en pocas manos que a más de uno lleva a concebir, no sin estremecimiento, la posibilidad del advenimiento de alguna sociedad de tipo orweliana que ignore los derechos humanos fundamentales y se sirva de esas tecnologías para suprimir toda vida privada y toda libertad individual. No se puede descartar esa eventualidad como una idea descabellada o simplemente como ciencia ficción, al menos si se tiene en cuenta que los medios técnicos para algo semejante ya existen y que la alianza cada vez más estrecha que se da entre ciencia y técnica (lo que hoy suele llamarse "tecnociencia") entre tecnología y dinero, entre dinero y poder político se codea, en este fin de siglo, con un ilimitado afán de lucro y con un cínico desprecio por los derechos humanos que no requiere de pruebas pues se exhibe impudicamente a diario en cada rincón del planeta. Los resultados a que nos ha llevado la investigación científico-técnica en estos tiempos modernos, nos ponen en peligro. Por esta razón preguntamos 'de dónde viene que el moderno desarrollo haya tomado un carácter tan negativo ¿Acaso de la investigación científica y técnica?' Aunque en sus comienzos se tenía como propósito principal poner la naturaleza al servicio del ser humano, fuerza es reconocer que el moderno el 'saber tecno-científico ha terminado por ejercer, junto a una acción indiscutiblemente benéfica, una creciente acción destructora, cada vez más poderosa, sobre la naturaleza y el hombre mismo, que no sólo ha dado un mentís a las promesas del humanismo moderno al que estaba ligado desde el comienzo, despertando muchos interrogantes sobre su verdadero significado, sino que también despierta muchas dudas sobre su propia naturaleza, de modo tal que, si queremos aclarar nuestra situación -y éste es nuestro propósito- debemos dirigir la atención hacia un dominio más esencial y ampliar el cuestionamiento.⁸

Por otra parte, podemos citar a algunos filósofos que se han planteado los problemas filosóficos que presenta la técnica. En la escolástica del siglo XIII, Petrus Peregrinus, San Alberto Magno; en el renacimiento Leon Battista Alberti, Leonardo da Vinci, Jerónimo Cardano; en el Barroco Galileo, Leibniz; en el siglo XVIII los enciclopedistas franceses; en los tiempos modernos, la serie se inicia con Francis Bacon y, a través de Adam Smith y Kant en el siglo XVIII, nos llevan a Hegel, Auguste Comte y sus discípulos. Cabe mencionar que fue Nietzsche en su obra *Genealogía de la moral* quien intentó revelar los motivos religiosos ocultos en el trabajo técnico. Asimismo, en *Humano demasiado humano*, Nietzsche predica una reacción contra la cultura de las máquinas y la tiranía de la técnica. Ya en 1877 Ernst Kapp publica el primer libro con el título de *Filosofía de la técnica*. A principios del siglo XX

⁸ *Ídem.*, p. 11.

quienes discutieron el problema de la técnica fueron John Dewey, Eduard Spranger, Marx, Scheler, Ernst Cassirer, Karl Jaspers, Martín Heidegger, Paul Habermas, Werner Schingnitz y Arnold Gehlen. El resultado de nuestra breve reseña puede resumirse en que, lejos de pasar en silencio junto a la técnica, los filósofos de todas las épocas le han consagrado su atención y han contribuido con innumerables bases y bosquejos a una filosofía comprensiva de la técnica.

Progreso. Hoy día las esperanzas suscitadas se han desvanecido y el antiguo optimismo ha dado paso a la crítica cada vez más acentuada y dirigida unas veces a la técnica y otras a la ciencia que la sustenta, y otras más, incluso, a la concepción humanista que a ambas orientó en su desarrollo, pues “si estos adelantos cimentaron un desarrollo económico e industrial cuyos beneficios en algunos aspectos son innegables, tampoco podemos ocultarnos que este desarrollo creó, de otro lado, nuevos problemas -sin duda, problemas más numerosos y quizás más graves de lo que resolvió”.⁹ De esta suerte, hemos sido testigos de cómo se han explotado los recursos de la tierra, al grado de causar una disminución creciente de las reservas de diversas materias primas y de las reservas de agua potable en el planeta. También vivimos la contaminación del medio ambiente, la cual ha provocado la desaparición de innumerables especies y un grave desequilibrio del ecosistema. Asimismo, observamos que nuevas enfermedades han aparecido, y que el desenfrenado crecimiento demográfico ha traído como consecuencia inmensas concentraciones poblacionales de las grandes ciudades industriales, en las que se pueden ver miles de desocupados. Esta masa de individuos se caracteriza por ser explotados y manipulados por el régimen neoliberal que vivimos y por los medios masivos de comunicación. En estas sociedades neoliberales se manifiesta que la concentración de la riqueza se encuentra en pocas manos, y que debido a la capacidad de las nuevas tecnologías

⁹ *Ibidem.*

cabe la posibilidad del advenimiento de alguna sociedad de corte orwelliano que pase por alto los derechos humanos fundamentales y que se sirva de alta tecnología para acabar con la vida privada y con la libertad individual. Advertimos, entonces, que los momentos que estamos viviendo son inéditos en la historia de la humanidad, y que ya no podemos calificar de descabellado o de ficción lo que día a día nos enteramos que sucede en torno al moderno desarrollo. Ya no podemos ser ingenuos, ni pensar que vivimos en un momento de progreso sin más, se han tornado necesarias preguntas tales como: ¿la tecno-ciencia es un saber neutro? ¿habrá algo que detenga al impulso prometéico de la tecno-ciencia? ¿puede volverse la técnica en contra del hombre y de la realización práctica de su libertad y ocasionar no sólo su esclavización, sino su total aniquilación? ¿hacia dónde nos dirigimos? Estas preguntas no sólo guían nuestra investigación, sino que, de alguna manera, son un diagnóstico de la situación de la época que nos ha tocado vivir.

Si reparamos sobre qué debe entenderse por progreso técnico, advertimos que es “el progreso en la calculabilidad de los fenómenos y consecuencias reales mediante los cuales se consuma la explotación y dominación de la naturaleza”.¹⁰ Esta tiene una dirección finalista, y se deduce por su indisoluble nexo de unión con el progreso de la investigación natural exacta, enderezado hacia la total objetivación de la naturaleza. Nosotros tenemos que pagar por el progreso técnico mucho más de lo que se consideró posible en el siglo XIX, que se alimentó de la herencia del pasado, de la cultura no influida por la ciencia natural y la técnica. Posiblemente nuestra época sea la primera que se halla en condiciones de medir en toda su intensidad el volumen de pérdidas que acarrea ineludiblemente la marcha del progreso técnico.

¹⁰ H. J. Meyer, *La tecnificación del mundo*, Madrid, Gredos, 1966, p. 368.

Dos rasgos esenciales son los que caracterizan al progreso tecno-científico, uno es positivo y otro negativo.

El aspecto positivo del progreso tecno-científico es que siempre mira hacia adelante, aparece como progreso económico, técnico, social, de poder y científico; sobre todo el incremento de la producción, el aumento de nivel de bienestar material, la expansión y perfeccionamiento de la dominación técnica del universo. La cara negativa es que no ve la realidad que desaparece por obra del pensamiento calculador, diluye a comunidades naturales hasta la familia, diluye la libertad e independencia individual por obra de la racionalización y la funcionalización del hombre. Ningún optimismo progresista puede velar la gravedad de estos hechos. Actualmente, se comienza a ver con atención que el orgulloso edificio del progreso se basa en presupuestos totalmente elementales.

2. Caracterización de la técnica

Caracteres nuevos de la época técnica. No podemos negar las profundas modificaciones que la técnica imprime continuamente a la sociedad en general y a nuestras vidas en particular. Tan sólo pongamos el ejemplo del avance tecnológico que se ha logrado en materia de ingeniería genética. El examen retrospectivo del siglo XX nos lleva a reconocer que los primeros cincuenta años estuvieron marcados por las ciencias físicas, pero los últimos por la biología. Sí, en la primera mitad del siglo se produjo la revolución de los medios de transporte, las comunicaciones, la tecnología de la producción en serie y los comienzos de la era de las computadoras. Además, se anunció el auge de las armas nucleares que trajo, conjuntamente,

un cambio en el carácter de la guerra. Todos estos cambios se basaron en la física y la química, aunque en esta época también hubo cambios en la biología. Vemos que la tercera revolución vivida por el género humano es la informática, en ella se vivieron descubrimientos en el área de medicina. Se descubrieron vacunas y antibióticos y los primeros presagios de lo que sería la revolución verde. Empero, la preocupación por las ciencias físicas y las tecnologías, y los profundos cambios que provocaron en la condición humana, hicieron que la biología y la medicina no pudieran ocupar un lugar hasta más adelante. En medio de todo esto aparece la investigación del ADN o hilo de la vida. Es en esta molécula que se haya inscrita el enigma de la vida. En ella se encuentran contenidos la apariencia de cada especie biológica, la duración de su vida, los límites de su potencial. El descubrimiento del ADN muestra hasta el más mínimo detalle de lo que puede hacer cada célula de una planta o animal. Además, contiene los genes, es decir las unidades fundamentales de la herencia, el “plan maestro para el trabajo de las células“. Así, los investigadores en el área de la ingeniería genética “dividieron los ADN, cortaron los genes individuales, los transplantaron en bacterias u otras células, los reprodujeron millones de veces. Crearon híbridos en la probeta diferentes de todo lo que se había logrado en millones de años de evolución”.¹¹ En menos de diez años, se ha hecho evidente que tanto la ingeniería genética como las tecnologías afines representan el mayor avance en las ciencias de la vida en el siglo que hoy vivimos. La audacia de la ingeniería genética ha llegado a tal límite que en el año 2003 nacieron los primeros bebés clonados, las consecuencias de esto se verán con el tiempo. Parafraseando a Nossal, el genio se escapó de la lámpara. La lucha, creo yo, debe darse para que exista un marco legislativo internacional que

¹¹ G.J.V. Nossal, *Los límites de la manipulación genética*, España, Gedisa, 1997, p. 12.

permita avanzar en la investigación, pero al mismo tiempo dé directrices que la regulen, no que la prohíban y sancionen.

Ahora bien, como hemos visto la técnica ha penetrado en todos los dominios. Incluso vemos que el ser humano se ha convertido en objeto de la técnica, o más precisamente, observamos que se convierte en su propia substancia, entonces ella no se sitúa frente al humano sino que se integra en él y poco a poco lo absorbe. Los caracteres de la relación entre técnica, sociedad e individuo en otros siglos, son comunes en todas las civilizaciones hasta el siglo XVIII.¹² Con todo, al hacer un examen a la luz del mundo moderno, observamos que todos estos caracteres han desaparecido. El carácter nuevo de la técnica es que ella no está limitada por nada, se extiende a todos los campos y abarca todas las actividades humanas. Ha dado origen a la multiplicación ilimitada de los medios, perfeccionado indefinidamente los instrumentos de que el ser humano se sirve y ha puesto a su disposición una gran variedad casi innumerable de intermediarios y auxiliares.

Según J. Ellul,¹³ se puede resaltar siete caracteres esenciales de la técnica de hoy: *racionalidad, artificialidad, automatismo, aut crecimiento, indivisibilidad, universalismo y autonomía*. La *racionalidad*, como primer carácter, puede percibirse en los diferentes procesos de racionalización, como por ejemplo, la división del trabajo, normas de producción, etc. Lo

¹² Caracteres como el carácter incontestable: la técnica sólo se aplicaba a campos muy limitados dentro de la sociedad; así también no hay gran variedad de medios para obtener un resultado, y apenas se hacen esfuerzos para perfeccionar estos medios; el carácter localista del mundo técnico, ya que los grupos sociales son muy fuertes, muy cerrados, por eso la técnica se propaga lentamente. En aquella época la evolución de la técnica se haya relacionada íntimamente con la moral, por ejemplo. La investigación económica o política estaba indisolublemente unida a la investigación ética; un último carácter en este largo período de la Historia, es la posibilidad de elección por parte del ser humano, ya que las técnicas estaban limitadas geográfica e históricamente.

¹³ J. Ellul, *El siglo XX y la técnica*, España, Labor, 1960.

que implica que en toda operación de un discurso aparezca de un lado la reflexión voluntaria, y por el otro, la intervención de medios, entre un término y otro, lo cual excluye la espontaneidad y la creación personal. Otro aspecto, es que suele convertirse un discurso a su sola dimensión lógica. Por esta razón, la intervención de la técnica es reducida a un esquema lógico de hechos, de pulsiones, de fenómenos, de medios y de instrumentos.

El segundo carácter, la *artificialidad*, explica que la técnica se opone a naturaleza. La técnica como arte se caracteriza porque es creadora de un sistema artificial. Así vemos que los medios de que los humanos disponemos son medios artificiales. El ser humano destruye, transforma, subordina el mundo natural, pero no le permite ni reconstruirse ni entrar en simbiosis con él.

El *automatismo*, como tercer carácter de la técnica, señala que éste es el resultado de que la orientación y la elección de técnicas se realice por sí sola. Ahora es la técnica quien hace la elección entre los medios que se pueden utilizar. El ser humano no es ya el agente que elige, se ha convertido en el aparato registrador de los efectos, de los resultados obtenidos por las diferentes técnicas, es decir, es una función más de la propia técnica, al no haber en ella, en absoluto, ninguna posibilidad de libertad de elección, es un simple registrador que comprueba los efectos y los resultados de las técnicas. En el automatismo en el interior del círculo técnico, la selección de los procedimientos, el maquinismo, las organizaciones, las recetas, se efectúan automáticamente. El ser humano es desposeído de su capacidad de elección y está satisfecho de ello. Lo acepta dando razón a la técnica. La actividad técnica elimina automáticamente, sin que intervenga en tal sentido esfuerzo ni voluntad directora, toda actividad no técnica, o la transforma en actividad técnica.

Como cuarto carácter tenemos el *autocrecimiento*, de él podemos señalar que la técnica alcanza un alto grado de evolución y que se transforma y progresa casi sin la intervención humana. Percibimos que los seres humanos de hoy están sumergidos en el medio técnico, apasionados por la técnica, como hipnotizados, diría yo, que la toman como una religión, seguros de su superioridad y casi sin excepción, están orientados hacia el progreso técnico. Todos están encaminados hacia su crecimiento y perfeccionamiento, pero la técnica se engendra a sí misma. Modifica lo que toca, se organiza como un mundo cerrado, rigiéndose por leyes internas. Utiliza lo que la generalidad de los hombres no conoce. Diríamos que descansa sobre su ignorancia. Característica de esta evolución es que cuanto más avanzada esté la técnica, más material exige, ya sea en número de hombres, en materias primas o en complejidad de las máquinas. Una de las razones del autocrecimiento es el principio de la combinación de las técnicas. Este queda formulado en dos leyes: 1. “En una civilización dada, el progreso técnico es irreversible. 2. El progreso técnico tiende a efectuarse no según una progresión aritmética, sino según una progresión geométrica”.¹⁴ Un elemento más del autocrecimiento es que la técnica al desarrollarse, plantea problemas técnicos y que por ello sólo pueden ser resueltos por la técnica misma. Como podemos darnos cuenta el papel que desempeña el ser humano es cada vez menos importante en esta evolución, su papel se está limitando cada vez más a ser el de un aparato registrador, que comprueba los efectos de las técnicas, unas sobre otras, y sus resultados.

El quinto carácter es la *indivisibilidad*, se refiere a la tendencia que poseen todos aquellos que piensan en la técnica, sobre la distinción que hacen de ella. Distinguen entre los diversos elementos de la técnica, de los que unos podían ser mantenidos y otros evitados;

¹⁴ *Ídem.*, p. 88.

asimismo, la distinción que hacen de la técnica y el uso que de ella se hace. Estas distinciones han demostrado ser falsas, prueban que no se ha comprendido suficientemente lo que significa el fenómeno de la técnica, en el que todos sus elementos se hallan ligados ontológicamente y cuyo uso es inseparable de su ser. La gran mayoría separa, niega estos elementos, se piensa que lo malo no es la técnica sino el uso que se hace de ella, que si cambiamos su uso, la técnica no ofrece inconvenientes. Por tanto, lo indispensable es que el hombre sea mejor. Pero esto precisamente es un error, es desconocer la realidad técnica que se presenta como rigurosamente autónoma en relación a la moral, por eso no permite enjuiciamiento moral alguno. Por tanto, el fenómeno técnico no puede ser disociado de manera que conservemos lo bueno y nos abstengamos de lo malo, constituye una masa indivisible. Lo que quiere decir que el fenómeno técnico presenta una temible unidad en todas sus partes y del que no podemos excluir nada, y es que la técnica es importante en sí misma y no por el uso que de ella se haga, ni por sus consecuencias no necesarias conduce a cierto número de sufrimientos, de plagas, que en modo alguno pueden ser separadas de ella, ya que son inherentes a su propio mecanismo. Por esto mismo Ellul sostiene que el fenómeno técnico “no puede ser disociado de manera que conservemos lo que es bueno y nos abstengamos de lo que es malo. Constituye una masa indivisible”.¹⁵ Ellul, concluye que es una ilusión comprensible la esperanza de suprimir el lado “malo” de la técnica, conservando el “bueno”. Sin embargo, esto muestra que no se ha comprendido el fenómeno técnico.

Lo referente a su sexto carácter, el *universalismo* técnico, tratará de dos aspectos, por un lado el de su localización geográfica y por el otro, de su aspecto que bien podría llamarse cualitativo. El primero advierte que la técnica va de un país a otro, su campo de acción se

¹⁵ *Ídem.*, p. 106.

identifica con el mundo. Un ejemplo que tenemos a la mano es el caso del Internet. El segundo aspecto es menos visible pero implica mayor riesgo, es el cómo llega la técnica a los diferentes países y cómo es aplicada, ejemplo de ello puede ser la aplicación de la tecnología a la política (control de la vida privada, la alta tecnología para hacer la guerra). La técnica se ha convertido en el lazo de unión entre los humanos. Con ella se comunican entre sí, no importan sus lenguas, sus creencias, su raza; ella es para la vida y la muerte, el lenguaje universal que suple diferencias y separaciones, y esto da la razón fundamental del gran impulso de la técnica hacia lo universal. El ser humano mismo es conquistado por la técnica y se convierte en un objeto más de ella: “geográfica y cualitativamente, la técnica es universal en sus manifestaciones: por necesidad y por naturaleza, tiende a ser universal. No puede ser de otra manera, porque depende de una ciencia que aspira también a lo universal y porque ella se convierte en el lenguaje que comprenden todos los hombres”.¹⁶ Ahora bien, se habla de la técnica, pero ¿qué es ella? Según Ellul, la técnica es un medio de aprehensión de la realidad y de acción sobre el mundo, que hace posible precisamente despreciar toda diferencia individual, toda subjetividad. Ella es rigurosamente objetiva. Borra las opiniones personales, las maneras de expresiones particulares y hasta colectivas. La técnica se ha convertido en el lazo de unión entre los seres humanos, mediante ella se comunican entre sí, no importa su raza, su lengua, sus creencias: “ella es para la vida y para la muerte, el lenguaje universal que suple todas las deficiencias y separaciones”.¹⁷

El último carácter es la *autonomía* de la técnica, el cual subraya que la autonomía es el carácter esencial del desarrollo de la técnica. No es una materia neutra, sin orientación y

¹⁶ *Ídem.*, p. 122.

¹⁷ *Ídem.*, pp. 123-124.

cualidad, sin estructura, es un medio con una potencia dotada de fuerza propia, que desvía, con arreglo a su sentido específico, las voluntades que la utilizan y los fines que se le proponen. Característico de la autonomía es ser condición necesaria del desarrollo de la técnica, y lo es en relación con la economía o la política. Asimismo, podemos observar cómo la autonomía se manifiesta también respecto de la moral y los valores espirituales, percibimos que la técnica no soporta ningún enjuiciamiento ni acepta ninguna limitación. Es muy de la autonomía de la técnica las relaciones existentes entre las técnicas y seres humanos, de esta manera, la autonomía de la técnica impide hoy a los humanos elegir su destino.

Las consecuencias principales de la autonomía de la técnica se refieren, en primer lugar, a que la técnica posee un peso específico. No es una materia neutra que carece de orientación, cualidad y estructura. Ella es una potencia dotada de fuerza propia que desvía, con arreglo a su sentido específico, las voluntades que la utilizan y los fines que se le proponen. Si se utiliza la técnica, es necesario admitir su especificidad, la autonomía de sus fines y la totalidad de sus reglas, ya que nuestros deseos o nuestras aspiraciones no pueden cambiar nada de esto. La segunda consecuencia de la autonomía es convertir a la técnica en “sacrílega y Sagrada” a la vez. Sacrílego no en el sentido eclesiástico, más bien estamos hablando en sentido sociológico en donde cabe hablar de que un mundo material también es espiritual. El sentimiento de lo sagrado, el sentido de lo secreto, son elementos sin los cuales el hombre no podría vivir. En un mundo técnico vemos que el carácter de lo sagrado cae en el vacío, no existe tampoco el misterio, y esto proviene de la autonomía, ya que no acepta reglas que no sean las suyas. Lo paradójico del caso es que al no poder vivir sin lo sagrado, el ser humano concede el sentido de lo sagrado a la técnica, por eso se dice que en el mundo actual el

misterio esencial es la técnica y lo que será un ser humano ideal se convertirá muy pronto en una operación técnica.

Todos estos caracteres nos permiten ver que la técnica de hoy no es la misma que la de ayer. La situación que posee la técnica en el mundo actual es de una ingente necesidad, no se puede escapar ni rebasarla. Por eso el ser humano se ha convertido en su objeto, se ha acoplado a la máquina, y no se le ve desesperado por liberarse de ella, esto sería un testimonio de la incomodidad que la técnica le provoca, lo cual es un hecho revelador del carácter “sagrado” que ésta hoy posee.

La técnica como pivote de la funcionalización del mundo. La técnica es ahora un poder que carece de freno. El ser humano pierde un poco sus ilusiones y su asombro, percibe que lo que se ha creado no es un instrumento de libertad, sino nuevas cadenas. Esto se hace más visible cuando el Estado emplea tales medios. La fascinación actual que hombres y mujeres sienten respecto a la tecnología merece especial atención una vez que nos damos cuenta que el ideal de la técnica es la perfección. Los ingenieros en armas nucleares, los que dedican su trabajo al desarrollo de la Inteligencia Artificial, que buscan la mente inmortal, sus discípulos que persiguen la Vida Artificial, el ciberespacio y la realidad virtual, y finalmente los ingenieros genéticos, con apoyo del Estado, han establecido la base tecnológica para un futuro orwelliano. Al tiempo que han convertido su experiencia técnica en “una ventaja provechosa, convirtiéndose en consejeros, accionistas y directores de empresas biotecnológicas y firmas farmacéuticas multinacionales implicadas en la patente o en el monopolio en bloque de

<<formas de vida>> vegetal, animal e incluso humana”.¹⁸ En todas estas áreas los tecnólogos se han despreocupado de fines dañinos hacia los que se ha dirigido su trabajo. Cuando la gente se pregunta por qué las nuevas tecnologías parecen ser muy poco adecuadas a las necesidades humanas y sociales, asumen que es por la codicia y el deseo de poder que motivan las personas que las diseñan y las utilizan. Asimismo, la tecnología se ha presentado como una expectativa de salvación, sea cual sea el coste humano y social. La fe popular en la tecnología, subliminalmente consentida e intensificada por empresas, gobierno, y medios de comunicación, inspira una preferencia sobrecogedora hacia los profesionales y hacia sus promesas de liberación mientras desvían la atención de asuntos más urgentes. De esta forma, se continúa con el desarrollo tecnológico sin restricciones de ninguna índole, sigue con un paso acelerado, sin un escrutinio o supervisión serios, sin razón. Cuando se pide mayor racionalidad, que haya mayor reflexión sobre sus objetivos, el camino que debiera seguir, o bien, que se realice una valoración juiciosa de los costes y de los beneficios, se rechazan, como si todo esto fuera irracional.

Uno se preguntará en medio de todo este desarrollo técnico qué papel juega el Estado, y la respuesta no se hace esperar: el Estado obra de manera muy positiva respecto a la técnica, de ahí que el riesgo que corremos hombres y mujeres de hoy es que el Estado se vuelva totalitario, es decir, que absorba la vida entera, pues sus fines son la eficiencia y la unificación. Ello ocurre a consecuencia de la acumulación de las técnicas en posesión del Estado y porque posee una manera propia de obrar, como en el caso de la guerra. Además, de que el Estado ofrece a la técnica posibilidades de desarrollo que nadie más puede darle, facilita a los investigadores medios que hacen posibles sus trabajos y, por consiguiente, la técnica. Por todo

¹⁸ David F. Noble, *La religión de la tecnología*, España, Paidós, 1999, p. 250.

esto muchos teóricos se atreven a decir que la técnica es un poder que no tiene freno porque tiene a su favor al Estado y a la opinión pública que está orientada a favor de la técnica, ya que al parecer sólo los fenómenos técnicos interesan a los humanos de hoy: “la máquina ha conquistado el cerebro y el corazón del hombre medio, de la muchedumbre”. El hombre moderno piensa únicamente en cifras, y cuanto mayor es la cifra, más satisfecho está. Ha quedado reducido a tan poco, a una función dentro del engranaje de la sociedad. Su porción de autonomía y de iniciativa individual es cada vez más débil; es violentado y oprimido en su vida, en su pensamiento y en su acción, por una actividad devoradora exterior, impuesta. No puede ya manifestar su poder. De pronto se entera por la televisión o los periódicos que un avión vuela a 1200 kilómetros por hora, y todo su poderío reprimido adquiere vuelo en esa cifra. Lo mismo ocurre con otros inventos de la técnica. Sin freno moral, social, político, la técnica se ha acrecentado a tal grado que lo único valioso es su quehacer, es lo que sirve. Nada valen las humanidades, ni los problemas metafísicos, son inútiles saberes, sólo la técnica es positiva, ella es la que modela la opinión pública, en esta o aquella cuestión.

La tensión en la que vivimos los seres humanos de hoy es incomparable con otras épocas de su historia. La realización de un trabajo abrumador, que bien puede ser de ocho horas, pero de una intensidad agotadora, es un signo de este tiempo. El trabajo no es más duro que antaño; lo que queremos decir es que posee otras cualidades. El trabajo de hoy exige una “ausencia” (cuando siempre fue presencia) activa, tenaz, eficaz; una ausencia que compromete a mujeres y hombres por entero, que exige que la totalidad de ellos esté subordinada a tal necesidad de ausencia y estructurada con relación a ella. Hoy, aparte de soportar fatigas, sufrimientos inauditos, agotamiento psíquico, estado sumisión, tensión nerviosa, hombres y mujeres se encuentran convertidos en función y caídos bajo la medida cuantitativa del

rendimiento y de la eficacia. Añadimos a este espectáculo la burocratización creciente del mundo, es decir, la multiplicación de actividades parasitarias y puramente funcionales que no sólo no son creadoras, sino que de hecho su destino es entorpecer y paralizar la posible creación. Cabe señalar que la vida en el mundo de hoy es medida por la máquina. Las funciones orgánicas la obedecen: se come, se trabaja, se duerme bajo la dirección de la máquina. El tiempo de las sucesiones orgánicas se ha roto, se ha dissociado, se ha dispersado. La vida del ser humano ha dejado de ser un conjunto, un todo, para convertirse en una serie fraccionada de operaciones cuyo único nexo es que han sido efectuadas por el mismo individuo. Asimismo, señalamos que el hecho de la técnica, al poner en manos del hombre medios cada vez más perfeccionados, suprime efectivamente todos los plazos que eran indispensables al ritmo de vida: “entre el deseo y su satisfacción no transcurre el tiempo necesario para la elección y el examen”. Ya no hay tiempo para elegir, mucho menos para reflexionar, ni para adaptarse, ni para obrar, ni para desear, ni para recuperarse: todo es “dicho y hecho”. El giro que ha tomado nuestra vida ya no es más una carrera compuesta de cambios instantáneos del universo, sucesión de acontecimientos que muchas veces nos atropellan y nos implican, sin que haya posibilidad alguna para la concentración, la meditación tranquila, para el reposo y la toma de distancia.

Todos lo vivimos, el reloj marca el ritmo de nuestra vida. Este instrumento, decía Mumford en su libro *Technique et Civilisation* (1950), se ha convertido en la máquina más importante de nuestra civilización y que él ha sido uno de los motores del progreso moderno. Esto es porque hace posible la eficiencia mediante la rapidez y la coordinación de todo lo que realizamos en la vida cotidiana y también reposa en él la organización del trabajo. El ser humano, testigo de este nuevo orden del mundo unitario y total, de un modo confuso se da

cuenta de que está en un universo nunca antes soñado, le resulta insólito. Se trata de un sistema que funciona como intermediario entre él y la Naturaleza; pero este intermediario se ha desarrollado a tal grado que el humano ha perdido el contacto con el ambiente natural, y sólo lo tiene con este mediador. La antigua necesidad natural ha sido vencida por una nueva necesidad, la necesidad artificial que domina su vida.

La técnica ha penetrado ya tan profundamente en el ser humano que se ha creado un nuevo contorno a partir de la máquina, modificando así su propio ser. El medio del hombre no es más su medio, como en los primeros tiempos; ya no se tiene más contacto con lo viviente, hoy nuestras vidas están rodeadas de máquinas. La máquina ha cambiado lo que era más inmediato a los seres humanos: su casa, su alimentación, su mobiliario. Su casa se encuentra cada día más mecanizada, la cual, de acuerdo a Giedion, tiraniza la casa, ya que se necesita una casa concebida más para sus habitantes que para la comodidad de las máquinas que habitan en ella. Asimismo, vemos que la alimentación también ha cambiado. Por ejemplo, la estructura orgánica del pan ha sido modificada por la máquina y la química, lo cual ha originado una profunda alteración del gusto, sin dejar de pensar que los alimentos transgénicos han aparecido y sabe Dios que consecuencias para la salud humana traerán consigo.

La técnica ha modificado también el tiempo de los seres humanos, si antes el tiempo se medía por los ritmos de la vida y de la naturaleza, hoy la vida misma será medida por la máquina, lo vemos en cómo las funciones orgánicas la obedecen: se come, se trabaja, se duerme bajo la dirección de la máquina. Fraccionada, la vida humana deja de ser un todo. Ya hemos señalado que Mumford sostuvo que la máquina más importante de nuestra civilización es el reloj, además de que el reloj es responsable del progreso moderno, ya que en él reposa la

organización del trabajo y el estudio de los movimientos. La influencia de la técnica se advierte también en la penetración del subconsciente, ejemplo de ello es el arte moderno, en la medida en que éste ha sido invadido por la máquina, lo vemos en la pintura de Chirico, por mencionar a un pintor representativo de este período.

¿Es autónomo el proceso técnico? La interrogación filosófica permite ver que “la esencia de la técnica no es en absoluto algo técnico”, es decir, no es el útil particular, supongamos un teléfono, propiamente la técnica es el sistema que sostiene a ese teléfono. Ya hemos señalado que el tiempo que vivimos es vertiginoso. Muchos cambios a nuestro alrededor, todos ellos impulsados por innovaciones tecnológicas que irrumpen nuestras vidas, cada vez con mayor celeridad, obligándonos a adaptar nuestra forma de comportarnos y a cambiar nuestros hábitos, incluso nuestra forma de vida, aún antes tomar conciencia de las implicaciones de eso en nuestras vidas. A veces se produce porque nosotros así lo decidimos, como cuando adquirimos una computadora porque nos parece útil, pero hay otros casos en que no es porque nosotros queramos, sino porque nos lo imponen, como cuando se decidió, sin preguntarnos, que en la universidad el sistema escolar debía computarizarse y así todo lo que está actualmente sucediendo en la sociedad, ejemplo, el *e-gobierno*. Las innovaciones tecnológicas van modificando nuestra forma de vida al ampliar cada vez más su campo de acción, hasta llegar a las regiones más íntimas de nuestra vida y en las más alejadas del mundo natural, como hemos señalado que ocurre en el campo de la genética:

“En la actualidad, la técnica ha llegado a tal punto de evolución que se transforma y progresa sin una decisiva intervención del hombre. [...] Ya no es el hombre ingenioso que descubre alguna cosa [...], el salto adelante lo produce, precisamente, esta suma anónima de condiciones. Cuando están reunidas todas las condiciones, no hay más que una mínima intervención de un

hombre para que se produzca un progreso importante” (p.80) “La técnica es autónoma: [...] lo es, ante todo, en relación con la economía o la política. La técnica condiciona y provoca los cambios sociales, políticos, económicos. Es, pese a las apariencias [...], el motor de todo lo demás”.¹⁹

Somos testigos de que está alcanzando todas las dimensiones de la actividad humana, favorecida por la ideología del progreso indefinido, la que tanto habla de los logros indiscutidos de la técnica como oculta sus aspectos negativos.

En el comienzo del nuevo siglo, percibimos la paradójica situación de vivir en un mundo más seguro, más fuerte y con mayores posibilidades de comunicación, cuando en realidad ese mundo es cada vez más débil. Mostramos la preocupación de cómo podemos vivir los seres humanos rodeados de aparatos técnicos que así como facilitan nuestra existencia, nos convierten en sus esclavos. Creo, que la tarea que todo filósofo debe tener es la de ser un vigía que con su reflexión nos advierta, realice un diagnóstico sobre la época por la que atravesamos y busque despertar con su discurso las conciencias. Como filósofo-vigía debemos ahondar en un tema que denote nuestra inquietud: la autonomía del proceso técnico, que amenaza al hombre, especialmente a su libertad.

Ante estos cambios vividos en propia carne, algunos, creamos cierta resistencia cuando despertamos al asombro, el cual nos descubre nuestra situación en el mundo. Tomamos conciencia de que estamos sujetos y sin salida posible a un proceso que la mayoría de la humanidad no controla y “funcionamos” como una pieza más de una inmensa maquinaria, pero no sabemos cuáles son sus fines. Sabedores de que desde hace tiempo habitamos un mundo técnico, parece difícil pensar, dice Santander, que “nuestro destino, el de nuestra época

¹⁹ G. Hottois, *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*, España, Anthropos, 1991, p. 92.

y quizás el de toda la humanidad”, son inseparables del devenir de la técnica. Vivimos unidos a las máquinas, esa es nuestra situación existencial, y nos vamos acercando cada vez más a los Ciborgs (unidad inseparable entre la máquina y un organismo, tal como se da en el caso de los astronautas en el espacio).

Sólo el asombro, puesto que éste es revelador y nacido de la situación en que nos encontramos, lleva a plantearnos preguntas que abren otros horizontes de sentido. Preguntas tales como ¿adónde nos conduce el proceso tecnológico? o ¿por qué la técnica entra en conflicto con la cultura? nos llevan a una pregunta todavía más esencial, más específica: ¿qué es la técnica? la cual no se contenta con una simple definición, más bien es la apertura a cuestiones filosóficas fundamentales, en el sentido de que “apuntan al suelo común en el que crece nuestra existencia personal y social”.

J. R. Santander en su artículo “Autonomía del proceso de desarrollo de la técnica y libertad humana”,²⁰ afirma que Jaques Ellul sostenía que hablar de la técnica no es hablar de máquinas, ya que estas son únicamente el principal símbolo de la técnica. Los rasgos que la caracterizan son que su visión del mundo está “centrada sobre la idea de método”, en la autonomía, en que ella no es un instrumento neutro, en su unidad, su totalización y aceleración.

La técnica traza su propio camino, por eso es autónoma, ella trae como consecuencia que “el hombre deba adaptarse a la técnica y no a la inversa”; la lógica, de obtener un

²⁰ J. R. Santander, “Autonomía del proceso del desarrollo técnico y libertad humana”, revista de filosofía *La lámpara de Diógenes*, No. 6, julio-diciembre de 2002, México, BUAP, pp. 35 a 42.

resultado siguiendo el método “más eficaz”, es decir el método legitimado por la tecnociencia, da origen a un movimiento autónomo de la técnica que termina “subordinando los fines humanos a las finalidades del sistema”, totalizando, volviendo universal y acelerando. Esto expresa, a ojos de Santander, una concepción determinista del proceso tecnocientífico, da la impresión que de ser así, la libertad humana podría ser suprimida.

Podría darse una situación como la pintada por Butler en su *Erewhon o Allende las montañas* (1872).²¹ Y la cuestión que el autor se plantea es que si esto es verdaderamente posible, lo que lleva a investigar más la relación entre la técnica y la libertad humana. En este punto encuentra una orientación en Jean Ladrière. Este filósofo de la ciencia no desconoce el peligro que las máquinas auto reguladas (como el refrigerador) de la ciencia representan una amenaza para la libertad. Pero no sólo reconoce el peligro sino que también explica su origen y sus límites, y de esta manera nos ayuda a comprender su sentido. Es decir, ve que la técnica, ejemplificada por la máquina, nunca podrá ser consciente porque carece de reflexión. Aunque la máquina amenace al hombre en los procesos maquinales autónomos, como si se tratara de

²¹ “Al cabo de un viaje imaginario en el que se aventura por un país desconocido, el protagonista de la historia de Butler descubre una civilización que, después de una terrible guerra civil, había relegado las máquinas a las salas de un museo destinadas a guardar piezas paleontológicas. Siglos antes, un sabio profesor de Erewhon había encendido la disputa que condujo al conflicto al publicar un escrito en el que transponía al dominio de las máquinas la teoría de Darwin. El desarrollo de las máquinas se presentaba como “un proceso evolutivo orientado hacia la diferenciación y la creciente autonomía de los organismos mecánicos... sus energías evolutivas debían conducirlos necesariamente hacia un estado en que se tornarían independientes del hombre y llegarían a ser capaces de reducirlo a una total esclavitud”. El sabio erewhoniano sostenía que “no hay improbabilidad a priori de que puedan salir máquinas conscientes (y más que conscientes) de las que existen hoy en día”. Argüía también que: “Tómese la tan ponderada facultad de calcular que posee el hombre. ¿No tenemos máquinas que pueden hacer toda clase de operaciones más pronto y más correctamente que nosotros?”. “No existe garantía contra el desarrollo final de la conciencia mecánica en el hecho de poseer las máquinas poca conciencia en la actualidad. Tampoco un molusco posee mucha conciencia. Recapacítense los adelantos extraordinarios hechos por las máquinas en los últimos siglos, y obsérvese con qué lentitud progresan los reinos animal y vegetal. Las máquinas de organización más complicada son creaciones, no ya de ayer, sino de los últimos cinco minutos, por decirlo así, en comparación con el pasado. Admítase, para ser más clara nuestra argumentación que los seres conscientes hayan existido unos veinte millones de años ¡y véase qué camino han recorrido las máquinas durante los últimos diez siglos! ¿No puede durar el mundo veinte millones de años todavía? Si así fuere, ¡qué no llegarán a hacer las máquinas! ¿No sería más prudente cortar el mal en flor prohibiéndoles nuevos adelantos? Citado por Santander en *Ídem.*, p.40.

una ciega fuerza de la naturaleza, en realidad tiene su origen en el espíritu. La máquina encarna sólo una operación del espíritu: el cálculo, y lo hace de manera repetitiva. Pero la máquina repetitiva obedece sólo a un aspecto del espíritu, el cual puede volverse ciertamente contra nosotros. Sin embargo, en el espíritu, hay otro principio, éste es el de la creación, es el espíritu capaz de inventar, por ejemplo, frente a ciertas formas de administrar inertes, lentas y pesadas, el talento del espíritu de invención, puede desarrollar maneras nuevas de administración, pero también crear una nueva manera de concebir las cosas, y es libre de tomar una resolución personal inédita. El espíritu creador nos libera. Ladrière indicará que las posibilidades humanas no quedan subordinadas a la técnica puesto que el desarrollo técnico “no es una fatalidad ciega que acaba con la libertad humana”, afirmará Santander. Asimismo, Ladrière reconoce el peligro que presenta una sociedad completamente automatizada. Yo creo que esa amenaza que este filósofo describía en aquellos años, hoy se puede ilustrar, con las nuevas tecnologías que penetran profundamente en la vida privada del hombre y la amenazan. La vigilancia total se ha convertido en una posibilidad real. Los límites entre lo privado y lo público se difuminan, mecanismos de seguimiento, control de barras, tarjetas de crédito, o las recientes “tarjetas inteligentes o chips” donde se guarda el historial médico, criminalístico, y de ADN. En una palabra, las innovaciones tecnológicas de vigilancia son una herramienta que aseguran al Estado el seguimiento casi a detalle de sus ciudadanos y su respectivo control. Y sin embargo, el hombre es y seguirá siendo libre.

Podemos señalar que es en la filosofía de Sartre y Heidegger, aunque es en este último en quien podemos percibirlo más, que encontramos una concepción de la libertad esencial del hombre. Que incluso el acto de delegar nuestra vida a las máquinas es un acto de libertad. Aunque el hombre viva ausente del pensamiento, en la indigencia del sentido y en la pobreza

de lo sagrado, la libertad originaria está presente en su existencia, puesto que ella no se puede suprimir de ninguna forma. Por esta razón la libertad no es limitada por el proceso técnico, puesto que “éste se sustenta de ella”, y por este mismo motivo debemos renunciar a la idea de que exista un proceso completamente independiente que actúe desde fuera del mundo humano. La técnica forma parte del mundo humano aunque mantenga relaciones conflictivas con el mundo de la cultura.

Santander prefiere el término independencia al de autonomía, ya que Ellul lo hace depender sólo de sí mismo. En otro trabajo publicado en 2000 “Proceso tecnocientífico y nihilismo” este autor concibe el proceso tecnocientífico como un proyecto moderno que se origina en los tiempos del Renacimiento y se cumple a lo largo de los siglos de la modernidad. Es un proceso de cumplimiento, no de causalidad lineal. La libertad subsiste bajo la actividad y el mundo de la técnica; es ella quien lo sostiene. Sin embargo, su corto trabajo no llega a aclarar completamente la situación de la libertad condicionada, porque aunque llegue a reconocer la libertad como condición de la técnica, esa libertad no está menos condicionada y limitada por el proceso de la técnica.

No es el menor interés, en el artículo antes mencionado, indicar cómo debe abordarse el problema de la técnica: no llegar inmediatamente a la definición sin recorrer el camino. Esto se espera siempre del filósofo, pero en realidad evade el problema. Por esta razón examina de forma gradual las implicaciones del proceso técnico en el mundo moderno, teniendo presente en todo el texto la idea de libertad y a medida que su exploración avanza, muestra razones filosóficas que nos permiten comprender que el sentido común no es el camino con el que respondemos a la pregunta por la técnica, y que es la reflexión que caracteriza a la filosofía,

que va al ser mismo de la técnica. Es hablándonos de las implicaciones del desarrollo tecnocientífico en nuestras vidas como la filosofía puede acercarnos a su dilucidación.

Esencia de la técnica. Un filósofo de la técnica llamado Brinkmann señaló que es mucho menos difícil decir lo que la técnica no es que decir lo que ella es. Asimismo, anunció que las soluciones que se han dado a este problema son cuatro, mismas que él rechaza, estas soluciones son: 1. que la ciencia es ciencia natural aplicada; 2. que ella es la utilización de medios con fines económicos; 3. que es un sistema de medios, neutral en cuanto a sus fines; 4. que es expresión de una voluntad de poderío.

Para la primera solución, nuestro autor dirá que la concepción sostiene que la técnica es ciencia natural aplicada; es evidente y está suficientemente divulgada. Basta con observar los diferentes descubrimientos que ha dado la investigación científica. Sin embargo, quienes consideran la técnica como ciencia natural aplicada no prestan atención a algo esencial, a aquella fuerza impulsiva e irracional del alma, que se oculta y se revela al mismo tiempo en todas las construcciones e invenciones, por muy racionales y prácticas que parezcan.

Sobre la segunda solución, señalará que ésta idea resulta superficial, pero muy divulgada la opinión de que la técnica carece de objetivos propios y constituye solamente un medio al servicio de fines económicos. No sólo la defienden economistas, la ha defendido Spranger. Para este pensador la técnica es una combinación de materiales y esfuerzos que erige un sistema de medios adecuados a la prosecución de fines económicos. Lo que podemos ver es que el desarrollo de la técnica se acompaña del desarrollo de la economía capitalista y de las ciencias naturales, cada cual por su lado, pero como ramas de un tronco común.

Brinkmann se opondrá a tal posición argumentando que la autonomía de la técnica respecto de la economía se observa principalmente en ese campo a partir de la diferenciación esencial de los fenómenos, en un ámbito puramente objetivo, y no a una discriminación en cuanto a los valores.

En la tercera solución, éste autor, destacará que:

“considera la técnica como un sistema de medios sin fijación objetivos, no sólo defiende una teoría insuficiente, sino que abre además el camino para otro error más amplio y más peligroso: con la tesis sobre la neutralidad de los objetivos se da un bienvenido asidero a las tendencias nihilistas, enderezadas a dejar fuera de consideración toda fijación y valoración de objetivos, y a conceder jerarquía absoluta a la técnica como medios agrupados en un sistema libre de valores”.²²

Por último, la cuarta solución apela a la voluntad de poder para aplicar al conocimiento constante del ser humano frente a la naturaleza: “El hombre prometeico (técnico) empeña todas sus fuerzas para eliminar lo causal y lo maravilloso, desintegrar lo irracional en magnitudes concebibles y profanar misterios de la naturaleza, con el objeto de dominar el mundo”.²³ Brinkmann después de exponer las tesis de diferentes pensadores, se dará a la tarea de aclarar la esencia de la técnica dilucidando la esencia de la humanidad técnica.

El punto de partida de Brinkmann es ir al centro de la creación técnica e indagar su secreto. Por su notoria imperfección, el ser humano necesita recrear la realidad, por eso los principios “faústicos-prometeicos” abren el paso para que las máximas del trabajo técnico aparezcan: “¡Hay que trasponer los límites naturales del espacio y tiempo! ¡Hay que trasponer

²² D. Brinkmann, *El hombre y la técnica, Fundamentos para una filosofía de la técnica*, Argentina, Galatea, p. 81.

²³ *Ídem.*, p. 85.

los límites naturales de la causalidad! ¡Hay que trasponer los límites naturales de la substancialidad!”.²⁴ De acuerdo a estas máximas, todos los objetos técnicos pueden ser clasificados. Detrás de todos los hallazgos y construcciones técnicas está el hombre; hacia él tenemos que dirigir nuestra atención si queremos ahondar en la esencia de la técnica y esclarecer los impulsos que han motivado su explosivo desarrollo desde la aurora de los tiempos modernos.

M. Heidegger también se pregunta por la esencia de la técnica. En su texto “La pregunta por la técnica” aclara con el ejemplo de la esencia del árbol que la técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica, señala que “Cuando buscamos la esencia del árbol, tenemos que darnos cuenta de que aquello que prevalece en todo árbol como árbol no es a su vez un árbol que se pueda encontrar entre los árboles”.²⁵ De tal modo que la esencia de la técnica no es tampoco algo técnico.

Señalaré que hoy vivimos encadenados a la técnica sin poder librarnos de ella, tanto si la afirmamos como si la negamos. De hecho, estamos todavía más entregados a ella cuando la consideramos como algo neutral, trayendo como consecuencia que no percibamos lo que es la esencia de la técnica. Pero cuando alguien se pregunta por la técnica, el filósofo alemán afirmará que “Preguntamos por la técnica cuando preguntamos por lo que ella es”. Pero ¿qué es la técnica? Conocemos dos definiciones: la técnica es un medio para unos fines y la técnica es un hacer del hombre. Dirá Heidegger que las dos definiciones se copertenecen, ya que

²⁴ *Ídem.*, p. 91.

²⁵ M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001. p. 9.

poner fines, crear y usar medios para ellos es un hacer del hombre.²⁶ De ahí que “la representación corriente de la técnica, según la cual ella es un medio y un hacer del hombre, puede llamarse, por tanto, la definición instrumental y antropológica de la técnica”.²⁷

Resumamos algunas de las características generales que Heidegger examina en su texto sobre la técnica que resultan muy esclarecedoras para entender su esencia:

1. La técnica es un medio para fines.
2. La técnica tiene que ver con salir de lo oculto porque son lo mismo.
3. La técnica es un modo del hacer salir de lo oculto.
4. La técnica moderna es incomparablemente distinta a la anterior, porque descansa en las ciencias exactas modernas.
5. “El hacer salir de lo oculto que domina la técnica por completo a la técnica moderna tiene el carácter de emplazar en el sentido de la provocación. Éste acontece así: la energía oculta en la naturaleza es sacada a la luz, a lo sacado a la luz se lo transforma, lo transformado es almacenado, a lo almacenado a su vez se lo distribuye, y lo distribuido es nuevamente conmutado. Sacar a la luz, transformar, almacenar, distribuir, conmutar son maneras del hacer salir lo oculto”.²⁸
6. La técnica moderna, como solicitador sacar de lo oculto como existencias, se llama ahora la estructura de emplazamiento (*Ge-stell*).

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ *Ídem.*, p. 10.

²⁸ *Ídem.*, p. 17.

7. Se pregunta por la técnica con el fin de iluminar nuestra relación con su esencia.
8. La esencia de la técnica moderna se muestra en lo que se llama la estructura del emplazamiento.
9. No hay nada peligroso en la técnica, lo que hay es el misterio de su esencia: “la esencia de la técnica como un sino del hacer salir lo oculto, es el peligro”.²⁹
10. “Lo que amenaza al hombre no viene en primer lugar de los efectos posiblemente mortales de las máquinas y los aparatos de la técnica. La auténtica amenaza ha abordado ya al hombre en su esencia”.³⁰
11. La esencia de la técnica alberga en sí el crecimiento de lo que salva.
12. Pasamos de largo la esencia de la técnica si representamos la técnica como un instrumento, pues seguimos pendientes de la voluntad de adueñarnos de ella. En cambio, si preguntamos de qué modo lo instrumental esencia como un tipo de lo causal, entonces experimentamos lo que la esencia como el sino de un salir lo oculto.³¹
13. “Como la esencia de la técnica no es nada técnico, la meditación esencial sobre la técnica y la confrontación decisiva con ella tienen que acontecer en una región que, por una parte, esté emparentada con la esencia de la técnica y, por otra, no obstante, sea fundamentalmente distinta de ella”.³²

²⁹ *Ídem.*, p. 26.

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ídem.*, p. 29.

³² *Ídem.*, p. 31.

Sustantivistas e instrumentalistas. Es interesante señalar que los investigadores de la tecnología se han clasificado en dos grupos a saber: por un lado se encuentran los *instrumentalistas*, y por el otro los *sustantivistas*. Los *instrumentalistas* creen que las tecnologías son sencillas herramientas que están a la mano, y que estas herramientas son neutrales o meros medios dirigidos a fines anticipadamente elegidos. Es característico entre los instrumentalistas hablar de las tecnologías y no de la *tecnología*, piensan que pueden tomar y elegir entre diferentes opciones mientras tienen el control en sus manos. Para ellos la tecnología no tiene ninguna relación con la política, como si el instrumento empleado no tuviera fines, sean estos sabios o imprudentes, hermosos u horribles, benéficos o dañinos. Para ellos un automóvil es un automóvil y una computadora es una computadora en cualquier contexto, sea este político o social; esto mismo sucede con la burocracia, la administración y el control de calidad que son para ellos iguales en todas partes. Desde la óptica instrumentalista (que por cierto se liga a la óptica funcionalista), la ley de la tecnología se diferencia de la ley de la religión que no se transfiere fácilmente a nuevos contextos sociales porque está enlazada con aspectos diferentes de la sociedad que les da origen.

Diferenciándose de esta posición, los *sustantivistas*, como son Jaques Ellul, Martín Heidegger, Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, por citar algunos, argumentan que la tecnología es un fenómeno monolítico mucho mayor que la suma de las partes. Lejos de ser neutral, la tecnología se ha constituido en la sustancia que informa cada vez más y más a la vida, como una “burocracia implacable que dirige alternativamente las decisiones que afectan el núcleo de las cosas”, y en consecuencia ponen en juego la pérdida de la libertad. Para ello, elegir una tecnología implica “elecciones culturales inconscientes”: por ejemplo, mientras los instrumentalistas defienden la comida rápida, porque ahorra tiempo, se ingieren calorías, se

evitan complicaciones sociales, los sustantivistas pondrán énfasis en los aspectos rituales del acto de comer (que no es lo mismo que alimentarse, pues esto último es lo que hacen los animales), así como lamentarán la decadencia de la familia y ver que la conversación desaparece de la vida de los humanos toda vez que la televisión ha entrado a sus vidas, por último, criticarán los alimentos “Mc Donals” pues los prefieren en lugar de la comida típica de su país.³³

3. La concepción positivista y la tecnificación de la vida humana

Rasgo característico del positivismo es la reducción a términos absolutos del método lógico-matemático y de su aplicación científico-cultural, la orientación hacia los procedimientos cognoscitivos, sin valores propios de las ciencias exactas y la exclusión del ámbito de la ciencia de toda elucidación del problema axiológico. Se considera como positivista aquella actitud que se tiene frente a la realidad que únicamente reconoce hechos, para esta actitud sólo es admitido lo que puede ser demostrable por vía científica-matemática, lo mensurable y lo medible. En consecuencia, el positivismo niega los campos de lo real que no son demostrables ni objetivables.

Es por eso que merece el nombre de positivista “la concepción que afirma que la realidad y la relación del hombre con ella son, sin excepción, objetivas en el sentido de la objetividad de la ciencia natural exacta, o que en todas partes se alzan frente a frente un

³³ John Paul Russo, “Las humanidades en la era tecnológica”,
<http://www.uca.edu.ar/facultades/economicas/valores//valdigit/num049/russo.pdf>

mundo objetivo al que hay que elaborar y transformar y una conciencia que se manifiesta en el conocimiento calculador y planificador”.³⁴ En esta concepción todo es posible dominar a través de la objetivación científico-natural, todo es factible y elaborable. Asimismo, su pretensión teórica radica en sostener que todos los campos del ente pueden ser reducidos a leyes naturales. El positivismo quiere la transformación del ente en todos los campos de lo real, en cosas dominables objetivamente, somete al ente a la razón planificadora. El positivismo equivale a decir voluntad de racionalización total y tecnificación de la existencia humana.

Rasgo del positivismo es ser la causa de la funcionalización de la vida humana. Todas las relaciones interhumanas son reguladas por el interés objetivo-real. Este campo de la vida moderna, es el campo de la planificación, organización, y administración racionales. En la racionalización de las relaciones interhumanas vemos cómo el individuo carece de autonomía personal, sólo ejecuta exacta y precisamente las tareas que le son encomendadas, es por eso que se ha dicho que el individuo queda uncido a la empresa como fuerza de trabajo especializada. Esta funcionalización y objetivación de la existencia humana es imaginable y posible, toda vez que la estructura de éste hecho es siempre la misma: se organizan como empresa y toman bajo administración asuntos que pertenecen a comunidades naturales, a la determinación personal de la vida, a las relaciones interhumanas. Esta despersonalización y funcionalización trae consigo la expansión de la administración rigurosa de la burocracia, que se apodera en plan de sujeto omnipotente del ser humano, convertido en objeto bajo una serie de cuotas de rendimiento y de obligaciones de participación activa dispuestas previamente. Vemos que esto, si sigue adelante, trae consigo una sociedad completamente artificial y

³⁴ H. J. Meyer. *Op. Cit.*, p. 324.

desembocará en un orden social en que las relaciones interhumanas se hallan totalmente funcionalizadas.

El positivismo tiene la aspiración de la plena realización y tecnificación de la existencia humana, lo cual significa que aspira a un orden social en el que la vida humana queda convertida en empresa, en explotación organizada. El positivismo posee el objetivo: ser un sistema que reduce al ser humano a su valor funcional para la sociedad. Mientras más funcionalizados se hallan los seres humanos de sus condiciones orgánicas de vida, más calculable será su conducta y los procesos de la sociedad. El ser humano es “calculable y manipulable en la medida en que se halla funcionalizado”.³⁵

El positivismo aspira a tener un orden social basándose en la supresión de la autonomía del individuo y en la funcionalización de la persona humana. Si imaginamos un mundo así, únicamente tendría justificación la existencia del ser humano colectivo, calculable, capaz de funcionar con absoluta fluidez y vinculado íntegramente al sistema, a quien han sido arrebatadas las posibilidades de desarrollo de su existencia personal por la radical funcionalización de la sociedad.

La consecuencia política del positivismo es el *Estado total*, es decir, un Estado todopoderoso, totalmente racionalizado, en el cual el ser humano estaría sometido a un absoluto control racional en todos los grados de su vida. Un estado tecnocrático, entendiendo por tecnocracia a

³⁵ *Ídem.*, p. 330.

“la dominación del universo basada sobre la total objetivación y funcionalización del ente, en la cual la naturaleza natural, la *praxis* que no está intervenida por la objetivación científico-matemática y las relaciones humanas inmediatas, han sido eliminadas de la existencia humana a favor de una total racionalización y socialización del ente; en una palabra: la total reducción del mundo moral y natural para obtener el máximo despliegue de poderío”.³⁶

Preguntémonos ahora qué peligro encierra que la vida humana sea guiada por el espíritu positivista que se interesa sólo por lo que se puede hacer con algo y no por lo que eso *es*, que piensa que las cosas no tienen sentido alguno más allá del fin para el que son utilizadas y que consiste únicamente en aquello para lo que están ahí, en su aplicabilidad. El espíritu positivista moderno encierra el peligro de ser voluntad de lo artificial, de la emancipación de la naturaleza orgánica. Donde alcanza poder lo artificial –esto es, lo creado sobre la base de la objetivación científico-natural de la naturaleza- sustituirá y eliminará por doquiera a lo crecido espontáneamente. Otro peligro es convertir al ser humano en un simple medio de la utilidad social o estatal, esto abre el camino a la desenfrenada y total tecnificación de los humanos. En la época que vivimos el poder tecno-científico aumenta hasta límites inconmensurables, tanto respecto de la naturaleza exterior como respecto del ser humano en cuanto natural. Este proceso es irrefrenable, y lo será cada vez más mientras la investigación natural exacta disponga de absoluta libertad. Al tiempo, crece el peligro de que el pensamiento calculador nos domine por completo, y de que el peligro de ser aniquilados totalmente pase a segundo plano, al lado de la amenaza de dejar de ser algo único, insustituible, de ser persona.

Que todo lo antes expuesto sea útil para evidenciar el papel decisivo que ha jugado el positivismo en la tecnificación de la existencia humana. No cabe duda de que el positivismo y en consecuencia la naturalización del ser humano abren el camino a la ilimitada tecnificación

³⁶ *Ídem.*, p. 332.

y colectivización. La tecnificación se vuelve deshumanización cuando ya no se ve la personalidad humana y se reduce a ésta a la condición de parte integrante de la sociedad o de criatura puramente animal. En un mundo positivista, objetividad significa que en las decisiones que afectan al bienestar o al perjuicio del ser humano no juegan ningún papel las consideraciones que se deriven de la personalidad del mismo. Vemos de frente al nihilismo que permea la vida moderna y cómo brota la indiferencia técnica que únicamente se interesa por el “cómo”, por la posibilidad de ejecución de un plan o de una tarea, y esto no es porque resulte de la especialización y división del trabajo sino porque se ha roto la vinculación con los valores supremos.

4. El destino de la libertad en la era técnica y las revoluciones

La relación del progreso técnico con el problema de la libertad. El título que lleva nuestro apartado es lo que pretendemos aclarar en las líneas que le siguen, pues ésta relación constituye la pregunta fundamental de la era técnica y de todo tiempo por venir. Como hemos visto, se vive un optimismo progresista desde el siglo XIX a la fecha, que parte del poder que tiene el hombre de dominar por medio de la técnica no sólo a la naturaleza sino al universo, en trance de continua expansión, ha de ser entendido como un proceso a lo largo del cual el ser humano toma posesión definitiva de su propia libertad. El progreso del espíritu moderno fue interpretado como “la autorrealización en el poderío de su razón científica”, y en los trabajos filosóficos que se ocupan del problema de la técnica, ésta aparece como la realización de la idea de libertad. Al parecer todo progreso técnico iba unido a la idea de la libertad. A ello se añadía el hecho de que la técnica, en efecto, había acrecentado de manera súbita la libertad del

hombre. Sin embargo, el diagnóstico de la época en que vivimos, señala exactamente todo lo contrario, ya que el progreso mismo lleva en sí el peligro de la falta de libertad, peligro que se torna más agudo cuanto más se aproxima la técnica a la perfección. Tal diagnóstico se ha evidenciado como verídico, pues la palabra para designar la disminución de libertad es, en la filosofía alemana del siglo XIX, alienación o enajenación.

No es nuestra intención plantear aquí la importancia del concepto de alineación, más bien lo que nos interesa es la pregunta que se refiere a dónde radica el error de la concepción que equipara al progreso técnico, al progreso hacia la dominación de la naturaleza, con el progreso hacia la libertad de creciente soberanía sobre la naturaleza, o la creciente independencia con respecto de las condiciones naturales externas. Sabemos que en el progreso técnico y científico contiene, de hecho, un elemento o momento de libertad, a saber, la liberación de la naturaleza previamente dada; y que la razón técnico-teórica separa al hombre de la dependencia con respecto de la naturaleza en medida creciente y le sitúa en relación con dicha naturaleza, sobre sí propio, esto es, sobre su razón especulativa y calculadora. El error, entonces, que concibe al progreso técnico como realización de la idea de libertad radica en que se equipara a la libertad, que en teoría eleva al hombre por encima de la naturaleza, con otro concepto de libertad mucho más antiguo: la idea europeo-occidental de libertad.

Si pretendemos aclarar la relación existente entre el progreso técnico y la libertad, debemos hacer la distinción de dos conceptos de libertad, estos son: el concepto de libertad de la razón técnico-teórica y el propio de la personalidad humana, que es una razón práctico-moral. Las dos son sustancialmente diferentes porque una se refiere a la liberación de las condiciones naturales dadas, que domina a la naturaleza, y la otra que trata de la libertad

personal del individuo humano. Por esto, si “el progreso técnico amenaza la libertad del hombre en la medida de su perfección, debe suponerse lógicamente que amenaza asimismo a la libertad, que es idéntica a la personalidad del ser humano”.³⁷ De esta manera, cabe mencionar que la relación del progreso técnico y la libertad tiene implícita la relación entre libertad e igualdad porque ésta última es fomentada por la ciencia natural moderna y la técnica procede de ella. El espíritu de la técnica hace desaparecer lo desigual y lo convierte en uniforme, lo nivela y unifica.

Al perfeccionarse la técnica, la amenaza que tenemos es cuál será el destino de la libertad en el mundo moderno. La época que se vive diagnostica que el progreso mismo lleva en sí el peligro de la falta de libertad. También vemos que los conceptos normativos vigentes no son los de *libertad*, *autodeterminación* y *autonomía*, sino los de *tecnificación*, *funcionalización*, *centralización* y *burocratización*, éste es el resultado de la evolución de la moderna cultura, que partió de la *ratio* en la Edad Moderna, que se caracterizó por la amenaza que representó para la personalidad del ser humano, al convertirlo en objeto de planificación racional, es decir, al arrebatarse de manera creciente las condiciones de realización personal. Esta amenaza caracteriza al hombre de la sociedad industrial y adopta su forma más peligrosa en la ideología y en una sociedad que puede convertirse en totalitaria.

Las revoluciones. E. Fromm alertaba en la década de los setenta en su obra *La revolución de la esperanza* (1968) sobre “el fantasma que nos ronda”, y sobre “una sociedad completamente deshumanizada”. Sostenía que el ser humano en su búsqueda de verdad, de conocimiento, de dominio de la naturaleza, y en su avance en la técnica y en el consumo material perdió

³⁷ *Ídem.*, p. 378.

contacto consigo mismo y con la vida. Decía que el ser humano estaba llegando al punto en que la máquina determinaba nuestro propio pensar y que resultaba ominoso que ejecutáramos decisiones que nuestras computadoras hacían para nosotros. Con esto quería mostrar que la visión que se tenía en el siglo XIX era obsoleta, puesto que se pensaba que la máquina aliviaba la carga del trabajo humano y que permanecía como un medio para un fin. No iban más allá, no veían, al mismo tiempo, la amenaza que ésta significaba para la vida humana, al seguir su propia lógica que amenazaría todo el sistema de la vida social e individual. Con una perspectiva de conjunto de todo el proceso tecnológico reimpulsado con la revolución industrial, Fromm observa que hay tres etapas en las cuales se produce paulatinamente lo que será la debacle de la humanidad, explicándolo así: *La primera revolución industrial* sustituye la energía animal por energía mecánica (vapor, petróleo, electricidad, átomo). Esto causó un cambio en la producción industrial y, con relación a ésta, surgió un nuevo tipo de organización industrial: microempresas o medianas empresas, bajo la gerencia de sus mismos propietarios, en competencia recíproca, explotando a sus trabajadores y peleando con ellos por ganancias; *la segunda revolución industrial* se da cuando el pensamiento humano es sustituido por el pensamiento de las máquinas. Es la etapa de la cibernética y la automatización, regida por un mínimo de empresas muy grandes al centro de la economía y a su vez, dirigidas no ya por sus propietarios sino por una burocracia galopante, que mantiene una alianza entre empresas privadas y gobierno; la última etapa de esta debacle es *la sociedad deshumanizada del año 2000*, donde el principal temor es la desaparición de la vida humana por una guerra nuclear, esta sociedad deshumanizada contempla que este momento puede ser el momento en que el ser humano pierda su humanidad y se transforme en máquina que no piensa ni siente. Es necesario aclarar que este pensador no es un catastrofista, más bien denuncia las posibilidades del

pensamiento calculador y apuesta a que el ser humano tendrá la inteligencia para tomar otro camino.³⁸

5. ¿Tiene límites el pensamiento tecno-científico?

Veamos ahora cómo actualmente es una opinión bastante generalizada que la investigación no conoce fronteras éticas de ninguna especie. El progreso del conocimiento científico-natural trae como consecuencia que cada vez se escuchen más voces que apunten a visualizar obstáculos de carácter moral o religioso. La actitud que echa a un lado todos los posibles escrúpulos se basa en el progreso mismo del conocimiento humano, al que se estima como supremo valor de la cultura moderna. Las reflexiones actuales sobre el problema de la responsabilidad ética de la ciencia muestran que no es posible atacar a esta primacía total de la razón teórica. Al parecer existe

³⁸ Cabe aclarar que la primera revolución industrial se caracterizó por la domesticación de la energía. Comienza en Inglaterra en 1750 con la utilización de la máquina de vapor, la cual es una gran innovación. En ella se utilizó el carbón, aparecieron transportes, además de una economía regional. Emergencia de la racionalidad como valor en sí. Retroceso de mitos y de religiones como norma social. Supremacía del capital sobre el trabajo y una desigualdad creciente; primeros sucesos en el campo de la medicina en el campo de la vacunación. La segunda revolución industrial, se caracterizó por las primeras utilizaciones de sistemas de información. De 1880 a 1975, el hombre aprende a domesticar la electricidad. Dicha innovación se intensifica y se caracterizará por: la utilización de la electricidad, fuerte mejoramiento de transportes y aparición de economías nacionales, racionalización sistemática, progreso de la igualdad. El trabajo se va convirtiendo más en trabajo productivo. Progresos de forma muy importante la medicina. La tercera revolución es la de la información: se caracteriza por la preeminencia de la información sobre la materia, se hablará de ella a partir de 1975, fecha por demás simbólica. Es la guerra de Estados Unidos contra Viet-Nam. La superioridad material del primero en contra del segundo hizo presencia. Electricidad y ordenadores son la clave, las nuevas tecnologías abren canales infinitos de información (ordenadores, televisión, fotocopiadoras). La información por todas partes disponible, información agresiva. Información que pretende tener dominios económicos (publicidad, Internet, etc.). Esta revolución comprende un cambio completo de paradigma y nos confronta a situaciones donde la lógica es radicalmente diferente de situaciones anteriores. Los maestros de mañana serán los maestros de la información. Esta nueva revolución traerá consigo desigualdad entre los hombres, conflictos de nuevos tipos. Las nuevas tecnologías jugarán un papel muy importante al aplicarse a más amplios sectores de la población. En síntesis, se caracteriza por la emergencia de la información como factor de valor crucial; aparición de una economía mundial con una hiperconurrencia; complejidad de sistemas y de decisiones; crecimiento de la desigualdad, sociedades avanzadas y más duales; salud y confort, pero no para todos; desaparición del trabajo.

un acuerdo tácito sobre el hecho de que la responsabilidad por las consecuencias del progreso científico se inicia con la aplicación práctica de los conocimientos científicos.

La pregunta por los límites de la investigación natural exacta es, al mismo tiempo, la pregunta por los límites del pensamiento técnico. La investigación natural se preocupa por la realidad en tanto cuanto ésta se evidencia en la perspectiva de lo mensurable, pesable y contable. Su habilidad consiste en convertir en calculable al ente que se hurta a los procedimientos de medición. La cara calculable se halla abierta a la medición técnica.

Observamos con asombro que la tendencia hoy es a la racionalización y tecnificación que aspira a la reducción de un mero hacer y fabricar. Dicha tendencia hace de un investigador un técnico, como lo ha sostenido Karl Jaspers en su obra *La práctica médica en la era tecnológica*:

El enfermo que hoy busca una clínica vese enfrentado a un mundo de aparatos en los cuales es objeto de una minuciosa elaboración. La funcionalización de la actividad médica conduce a que se vea frente a innumerables médicos ninguno de los cuales es su médico. Lo esencialmente médico, que es el trato con el enfermo individual, es desplazado y sustituido por la funcionalización creciente. La terapia se convierte en una aplicación, previamente calculable y cada vez más complicada, de los medios y medicamentos para el caso concreto, agotado ya por medio de estos hechos diagnósticos. La tendencia hacia la mera y escueta técnica vese incrementada con la limitación de la investigación científico-natural al terreno de lo exacto, en desmedro del sentido biológico, de la mirada penetrante para lo morfológico, del rastrear en lo viviente.³⁹

³⁹ K. Jaspers, *La práctica médica en la era tecnológica*, España, Gedisa, 1988, p. 61.

Lo aseverado por Jaspers nos recuerda que esto que él describe es la total racionalización, despersonalización, colectivización, burocratización y tecnificación del mundo humano. En este mundo no cabe la libertad de elección, derecho fundamental e indiscutible del ser humano.

Actualmente podemos ver que se tiene la tendencia a transformar todos los problemas en problemas técnicos, esto es, en problemas científico-reales. Por esta razón Fritz Heinemann se preguntaba "hasta qué punto interviene la técnica, consciente o inconscientemente en la creación espiritual y cultural del hombre, penetrando con ello en su misma sustancia espiritual y la disuelve por entero".⁴⁰ Este autor considera amenazada por la técnica no solamente la existencia del ser humano en cuanto criatura corpórea, esto es su existencia material, biológica, económica y social, sino también su existencia espiritual misma, ya que, por ejemplo, las artes pueden ser transformadas por el espíritu de la técnica, perdiendo así su sustancia. Asimismo, los artistas y filósofos corren el peligro de convertirse solamente en técnicos.

De lo dicho hasta aquí, podemos observar que aquellos que piensan sólo técnicamente el mundo desconocen los valores de la autonomía, de la individualidad de la libre e incontrolada existencia de los seres humanos. ¿Qué significa esto? significa que allí donde se instale el pensamiento técnico se saltarán los valores y se tenderá a aniquilarlos por completo a favor de una creciente funcionalización de las acciones, las cosas y los hombres. El técnico es el ser humano que tiende de suyo a transformar toda cualidad en cantidad, todo ente en algo factible, elaborable y utilizable, todo tiempo libre en tiempo funcional, todas las relaciones personales en

⁴⁰ H. J. Meyer, *Op. Cit.*, p. 305.

relaciones reales, funcionales. Para un espíritu de este tipo, todos los problemas tienden a ser resueltos con los métodos del cálculo y la planificación que se apoyan en la objetivación del ente.

El pensamiento técnico, hoy podemos decirlo, no conoce barreras, alcanza ya a todos los aspectos y terrenos, a todas las actividades vitales humanas, no tiene límites. Para una época hechizada por el pensamiento calculador⁴¹ sólo es posible concebir la realidad cuando se la reduce a lo calculable y tecnificable, lo que nos aleja de la autenticidad del ente, pues todo lo reduce a la angosta estrechez de la relación sujeto-objeto. Esta reducción no sólo reduce el mundo sino también al ser humano. El peligro al que nos ha precipitado la era técnica es la total cosificación de las relaciones de los seres humanos entre sí y frente al universo, el peligro total de la reducción de la vida. Es el peligro de muerte de la cultura moderna.

Como la técnica ha cambiado nuestra forma de estar en el mundo, ahora aquél viejo imperativo que a la letra decía "vive conforme a la naturaleza", hoy se ha modificado, en atención a la técnica, en un "vive conforme a la técnica"; de hecho caemos cada vez más en dicho imperativo

⁴¹ En su obra *Gelassenheit* (1955), M. Heidegger va a advertir de los peligros del pensar calculador. En un mundo ausente de pensamiento, el pensar calculador aparece contando siempre con circunstancias dadas, calculando posibilidades continuamente nuevas, con posibilidades cada vez más ricas y a la vez más económicas. Este pensar corre de una suerte a la que sigue sin detenerse nunca a meditar. El pensar calculador coadyuva al desarraigo que procede del espíritu de la época que nos ha tocado vivir. Época caracterizada por la planificación, computarización y automatización del mundo. La técnica científica desatada permite que el pensar calculador considere al mundo como objeto, convirtiendo así a la naturaleza en una estación gigantesca de gasolina, en lo que llama Heidegger "fuente de energía para la técnica y la industria modernas". Este filósofo llamará nuestra atención sobre lo que verdaderamente debe inquietarnos del avance de la técnica científica: "no es que el mundo se tecnifique enteramente. Mucho más inquietante es que el ser humano no esté preparado para esta transformación universal; que aún no logremos enfrentar meditativamente lo que propiamente se avecina en esta época" (cita de la edición en español titulada *Serenidad*, España, Ediciones del Serbal, 2002, p. 26). Esto es porque el sentido de la técnica se oculta, por eso no sabemos que significación darle al inquietante incremento de la tecnificación de la existencia.

conforme avanza nuestro mundo circundante por el camino de la creciente tecnificación. Su finalidad es predominantemente utilitaria, como ocurre en toda la técnica; se estima a los seres humanos como algo calculable con relación a determinadas funciones y se le somete efectivamente a cálculo, además de que se le reduce estrictamente a lo que hay en él de calculable. Así, el ser humano aislado de su mundo circundante, controlado ininterrumpidamente por pantallas de televisión, videocámaras, y otros innumerables instrumentos, es sometido a una minuciosa prueba para comprobar cómo funciona su sistema psicofísico bajo diferentes condiciones de trabajo.

No podemos negar que los seres humanos deben adaptarse a la técnica, impugnar esto significaría negar la evolución histórica de la época, pero lo que no podemos dejar de señalar son los límites que alcanza la técnica, ya que de no hacerlo los humanos llegarán a convertirse en un mero apéndice de un complicado aparato civilizatorio, cada vez más automatizado. Aquí nuevamente es Heidegger quien nos permite aclarar cuál es la actitud que debemos tomar respecto a la técnica. Mostrará que si bien todos los aparatos del mundo técnico que nos rodean, son hoy para nosotros indispensables, “sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo”, pues dependemos de los objetos técnicos; ellos nos desafían, incluso a su constante perfeccionamiento. Sin darnos cuenta, nos encontramos ligados a ellos y caemos continuamente en una relación de servidumbre. Solamente si adoptamos la actitud de servirnos de los objetos técnicos de manera apropiada “pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos de ellos”, podremos decirles “sí o no”. La actitud de Serenidad que adoptemos para con la técnica nos permitirá que nuestra esencia no

sea devastada por ella. Nos alertará para que la técnica no nos hechice, deslumbré o ciegue, pues ella nos llevará a la reflexión de su sentido, mantendrá despierto nuestro pensar reflexivo.⁴²

6. La interpretación de la situación espiritual del ser humano en la cultura tecnificada

La humanidad ha sido superada por sus propias creaciones. El desarrollo intensivo de la técnica ha venido a convertir a hombres y mujeres en un manojito de funciones que los conducen a la desesperación y al vacío. El riesgo de la deshumanización ya presenta signos en la hora actual del mundo. Sin duda, nos encontramos ante una situación sin precedentes, ya que por los medios técnicos logrados la posibilidad de que el *habitat* terrestre sea destruido por manos humanas se puede convertir en un hecho; en suma que se cometa un suicidio en el nivel de la especie.

Característico del momento que vivimos es que la gente se preocupe de lo inmediato y se proteja de las grandes cuestiones. Es el tener y no el ser lo que rige. Sin embargo, existen rasgos de que en algunos habita una desesperación metafísica, es decir, es la conciencia adquirida que un yo experimenta y da cuenta de la decadencia y del aislamiento moral en que se vive en el mundo contemporáneo.

⁴² *Ídem.*, p. 27-28.

La crisis permanente de la era moderna inquieta nuestras apreciaciones sobre lo correcto y lo incorrecto. Un terremoto agita el mudo subcontinente de lo armónico, lo acertado y socava los fundamentos de todas las posibilidades de rectitud conocidas. Lo que funciona ya no es más verdad; lo verdadero no encaja; lo acertado no remedia; lo que se tiene en pie ya no sirve; y nada de lo que pudiéramos imaginar resiste. Si se considera a la cuestión más atentamente podemos darnos cuenta que esta descripción de la situación corresponde a la realidad que se ve venir desde hace siglos. La historia pareciera no tener ni horario ni fecha, avanzamos a tientas por una tierra de nadie desprovista de coordenadas. Las realidades desencadenadas son tan difíciles de relatar como de predecir y no digamos de ordenar según un esquema histórico-filosófico.

El mundo de hoy posee otras connotaciones que van más allá de los conceptos de epílogo y oración fúnebre. No basta con certificar la defunción y hacer el panegírico del ayer, ya que si tuviéramos que definir por sus rasgos característicos la específica estructura temporal de la vida presente se impondría el concepto de intervalo entre los pronósticos de lo peor y la realización de los mismos. En la indeterminación es donde aparece la esperanza, ella no es un principio sino un producto secundario de la indefinición del trágico fin de la historia. Si bien la esperanza ha sido eficaz en tanto fuerza forjadora de historia, sus efectos, a pesar de la escatología y de la inexactitud de nuestro saber sobre los límites del plazo, son precarios. Esto debe explicar por qué la palabra esperanza no puede escribirse con mayúsculas. Su sitio se encuentra entre bastidores, su tono es muy bajo y forma parte de la vida.

Gabriel Marcel emitió con gran lucidez un diagnóstico de la época que vivimos. Con lucidez inquieta la filosofía de Marcel examina fenomenológicamente los acontecimientos

donde la técnica hace su aparición con el fin de comprender por qué la humanidad en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano a consecuencia del progreso técnico, desemboca en un nuevo género de barbarie. Nos equivocariamos si dijéramos que este pensador francés hablaba para lamentarse y protestar. Más bien debemos decir que el pensamiento de éste filósofo denuncia, se para a pensar hasta qué punto lo que acontece a nuestro alrededor nos toca, nos invade y deseamos aprender a no obviar nada en el pensamiento.

Los motivos de alarma de Marcel, paradójicamente, son los mismos que nos alarman a nosotros los humanos del siglo XXI. Estamos bajo las mismas tendencias que describía este filósofo en sus obras: la anticipación angustiada de una destrucción de la humanidad por armas atómicas empleadas por “locos” gobiernos, el temor a la norteamericanización (en su época la bolchevización) de la existencia, fortalecimiento de la tiranía burocrática y tecnocrática; crímenes que se cometen en nombre de la democracia y la libertad, por sólo mencionar algunos signos de nuestra época.

Ante este panorama, la situación espiritual del ser humano en la cultura tecnificada es alarmante, ya que nuestra época nos ofrece el espectáculo de una verdadera coherencia en el absurdo. Se vive el fenómeno general de habituación a lo monstruoso, de anestesia generalizada. El progreso de la técnica ha dejado atrás a la reflexión y ha creado una atmósfera antiespiritual, lo menos favorable para el ejercicio de la reflexión. Lo humano degradado, es decir, las masas, aparecen amaestradas, fanatizadas, envilecidas y alienadas por la propaganda, quien ejerce en las masas una acción electrizante; mantiene en ellas no la vida sino la apariencia de la vida. Asimismo, las técnicas de envilecimiento hacen que el individuo pierda

el contacto consigo mismo, que esté literalmente fuera de sí. Estas técnicas son usadas en la tortura física, en la manipulación psicológica, y en forzar la pérdida de la integridad moral.

Las seguridades que antaño se tenían, se han perdido y se ha caído en una avalancha que va hacia la servidumbre. Odios sectarios han contribuido a anular el sentido de lo que considerábamos las libertades más fundamentales. Por esta razón, afirmará Marcel que hombres y mujeres de hoy atraviesan “una crisis metafísica, (y que) probablemente no exista peor quimera que la de imaginarse que este o aquel ajuste social o institucional podría bastar para apaciguar una inquietud que procede de lo más hondo del ser”.⁴³

Marcel señalará que los progresos de la técnica han favorecido para manipular a gran escala, además de alentar cierta pereza en el individuo, favorece la envidia y el resentimiento. Los progresos de la técnica exponen a los seres humanos “a la tentación de atribuir a sus éxitos un valor intrínseco que no puede en modo alguno pertenecerles. Podría decirse simplemente que el progreso técnico expone al hombre al peligro de la idolatría”.⁴⁴

Observemos, a fin de aclarar el camino recorrido hasta aquí, que una civilización en que la técnica juega un papel tan importante, tiende a emanciparse progresivamente del conocimiento especulativo, afirmará Gabriel Marcel, así también, los daños espirituales imputables a la técnica podrán palpase en todos los ámbitos de la vida. El abuso de la técnica es ya una amenaza pues está produciendo una idolatría en todos aquellos que no miran las consecuencias de ésta. En un mundo abandonado a la técnica, el individuo ha perdido la

⁴³ G. Marcel, *Los hombres contra lo humano*, España, Caparrós, 2001, p. 41.

⁴⁴ *Ídem.*, p. 57.

conciencia de sí mismo, ya no puede regular, orientar su conducta e identificar sus intenciones, se halla inerme ante las potencias destructoras en torno a él y ante las complicidades que éstas encuentran en el fondo de él mismo. Tenemos que decir que existe la preeminencia de la categoría de rendimiento. En estas condiciones en un mundo sometido a la primacía de la técnica, en un mundo tecnocratizado, un ser que ha caído por debajo de cierto nivel al haber sido convertido en función dentro del gran engranaje social, se vuelve prácticamente nulo y aparecerá como una carga sin compensación para la sociedad que se creería obligada a mantenerlo.

A mitad del siglo XX el filósofo francés Gabriel Marcel fue una voz que daba razones filosóficas para comprender el fenómeno técnico ante la amenaza de éste que expone al ser humano al peligro de la idolatría. Marcel⁴⁵ reflexiona, en su filosofía acerca del hombre, sobre sus condiciones metafísicas y fenomenológicas de la existencia personal y utiliza un método descriptivo que se basa en la experiencia, al cual denomina “análisis fenomenológico”. La existencia personal estudiada por Marcel a lo largo de toda su obra deja patente que esta reúne distintas condiciones que tienen características específicas como son: la encarnación, el ser humano es un ser temporal o itinerante, el hombre es un ser intersubjetivo, un ser que necesita de los otros para ser sí mismo, el hombre es un ser dotado de intimidad y por último, su especial atención al análisis fenomenológico de la situación del hombre contemporáneo. En este análisis nos detendremos en el siguiente capítulo.

⁴⁵ Luis Sáez Rueda, *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 170-171.

CAPÍTULO II. LA FILOSOFÍA DE GABRIEL MARCEL Y SU CRÍTICA A LA TÉCNICA Y AL MUNDO FUNCIONALIZADO

La filosofía de Gabriel Marcel (1889-1973)¹ es una fenomenología lúcida del mundo contemporáneo. Con Marcel la filosofía vuelve a su etimología. La filosofía es indisociable de la vida y se halla incorporada al ser humano que medita.

La idea de función es el eje de este mundo sofocante. Además, la técnica que con su inmenso aparato de andamios de seguridad ha traído consigo la instauración de un mundo donde la preocupación se enseñorea, pues sus usos son cada vez más desorbitados. El proyecto tecnológico de la información recuperada, aplicado al ser humano en todos los ámbitos de su mundo, emotivo, práctico y de conocimiento, revela como no ha ocurrido jamás en la historia esta condición ineludible de nuestro ser encarnado. La edad de la técnica promueve, dice Marcel, “una violación general de la intimidad”, “una verdadera y propia enucleación del sujeto” que éstas y otras “semejantes andaduras provocan en el mostrarse de un mundo objetivo con una cara que se hace siempre más extraña y provocadora”.²

¹ G. Reale, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo III, Madrid, Herder, 1995, p.495.

² G. Marcel, *La dignité humaine*, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, pp. 211, 213.

Marcel es un advertidor, un monitor, tareas que asume en una época catalogada por él como peligrosa (dos guerras mundiales, la derrota, la ocupación, el espectáculo del mundo deshumanizado y profanado, la crisis de la civilización, el peligro atómico, la confusión de las iglesias, la hipertrofia de la técnica, la primacía de la categoría de lo útil, el envilecimiento del ser humano que viene por la reducción de su condición de objeto). Para Marcel denunciar es una manera de no olvidar ni pasar por alto los acontecimientos que vivimos, ya que nuestra época nos ofrece un espectáculo de verdadera coherencia en el absurdo.

Es necesario reconocer, en definitiva, que el hombre lleva dentro de sí, por su misma esencia, el riesgo y la amenaza permanente de una especie de nihilismo de sentido de la que la aventura tecnológica de nuestro tiempo, a medida que se pone bajo el dominio de la categoría del haber, es también la atracción seductora y la denuncia lúcida. La asunción, sin fingimientos o atenuaciones, de este riesgo y esta amenaza es el significado filosóficamente profundo de nuestra época, por eso Marcel afirma: "...La estructura del mundo es tal que en él la desesperación absoluta se muestra posible".³

En este capítulo nos proponemos exponer la filosofía marceliana⁴ acentuando su crítica a los aspectos de la técnica y de la funcionalización del mundo. Dejamos entrever que los signos de la amenaza en la que el ser humano está envuelto a la vez como protagonista y como víctima están presentes en toda la reflexión del pensador francés y con más agudeza en los últimos años de su vida.

³ G. Marcel, *Etre et Avoir*, Paris, Aubier-Montaigne, 1935, p. 138.

⁴ Edouard Morot-Sir, *El pensamiento francés actual*, Argentina, El Ateneo, 1974.

1. Le monde cassé

Lo más metafísico es lo más humano y lo más humano es lo más real.

G. Marcel

La quiebra del mundo, o mundo roto, es el concepto metafórico con el que Gabriel Marcel expresa su visión del mundo contemporáneo. Es un concepto que acuña en 1933 en una obra de teatro que lleva precisamente como título *Le monde cassé* que publica junto al ensayo *Positions et approches concrètes du mystère ontologique* (1933), que Étienne Gilson calificó en 1945 como “una introducción a la metafísica”. En la obra de teatro, uno de los personajes, Christiane, explica a otro, a su amiga Denise, el significado del término:

¿No tienes a veces la impresión de que vivimos –si a esto se le puede llamar vivir- en un mundo roto? Sí, roto, como un reloj roto en el que no funciona el resorte. En apariencia nada ha cambiado. Todo está en su lugar. Pero si llevas el reloj al oído no se oye nada. El mundo, lo que llamamos el mundo, el mundo de los hombres, entiendes, debía de tener antes un corazón, pero se diría que ese corazón ya no late... Cada cual vive en su rincón, de sus pequeños asuntos, de sus pequeños intereses. Nos encontramos, pero entrechocándonos, produciendo un ruido de chatarra.⁵

El mundo de los hombres. Este es el mundo que se ha roto. Un mundo donde el sentido de las cosas importantes se ha perdido. Dios ha quedado arrinconado como consecuencia de la decisión del hombre moderno de constituirse autónomo, absoluto, suficiente, en contra de toda experiencia y sin razón suficiente. Deslumbrado por el progreso científico, el pensar calculador, el espíritu de abstracción ha hecho del hombre una cosa, lo ha despersonalizado, lo

⁵ Tu n'as pas quelquefois l'impression que nous vivons...si ça peut s'appeler vivre...dans un monde cassé? Oui, cassé comme une montre cassé. Le ressort ne fonctionne plus. En apparence, il n'y a rien de changé. Tout est bien en place. Mais si on porte la montre à son oreille... on n'entend plus rien. Tu comprends, le monde, ce que nous appelons le monde, le monde des hommes... autrefois il devait avoir un coeur. Mais on dirait que ce coeur-là a cassé de battre... Chacun a son coin, sa petite affaire, ses petits intérêts. On se reencountre, on s'entrechoque, ça fait un bruit de ferraille.

ha convertido en una función, en un mero objeto reductible a sus elementos contabilizables y lo ha dejado mutilado y aislado, sin identidad.

En Marcel no podemos separar sus obras de teatro de su obra filosófica, las dos van unidas.⁶ Las obras de teatro son siempre una protesta contra todas las fórmulas con las cuales se intenta aprisionar la vida. Sus personajes manifiestan malestar, angustia de separar el ser y la vida. Asimismo, dejan ver lo que ha perdido nuestra civilización lanzándose por el camino del hiperdesarrollo de la técnica con olvido del ser.

En *Le monde cassé*, la heroína Christiane no es una intelectual, es una mujer del mundo elegante, espiritual, adulada por sus amigos; pero la agitación en que parece complacerse oculta un sufrimiento, una angustia, y tal es la angustia que aflora en este momento: “¿No tienes a veces la impresión de que vivimos... si a esto se puede llamar vida... en un mundo roto?”⁷

Marcel se pregunta si podemos hacer nuestras estas palabras y si ellas nos hacen pensar en que hubo un tiempo en que el mundo en vez de estar roto tenía un corazón, tenía una unidad. Así también Marcel se interroga en qué consiste exactamente la angustia concreta que sienten los personajes como Christiane y, antes que nada, si tenemos alguna base para atribuir un carácter general a esa experiencia.

⁶ Ver el libro de M. Davy, *Un filósofo itinerante. Gabriel Marcel*, Madrid, Gredos, 1963, pp. 76 a 89.

⁷ Como he dicho, la protagonista de *Le monde cassé* es Christiane, una mujer cuya vida se desliza en un mundo frívolo y vacío. En ciertos momentos de soledad y recogimiento, ella experimenta una necesidad imperiosa de plenitud, de sentido para el mundo en que vive, de intimidad y verdad en las relaciones con su marido y sus supuestos amigos. Lo que Christiane exige en esos momentos no es otra cosa que ser, trascendencia o Dios. Exige que no todo quede reducido a una serie de apariencias sucesivas e inconsistentes.

Una primera observación hecha por Marcel es que vivimos en un mundo en guerra consigo mismo que sólo puede llevarnos al suicidio. Antes se consideraba la posibilidad del suicidio como algo individual, exclusivo de la condición de una persona, hoy no podemos decir lo mismo porque el suicidio se encuentra actualmente ligado a la condición del mundo humano en su totalidad. Algunos dirán que es el precio por el sorprendente progreso, y que este tipo de unidad lograda, que antes estaba lejos de presentar, ha adquirido el temible poder de destruirse a sí mismo.

Marcel propone en la 2.^a Lección de *El misterio del ser* que “habría que proceder no sólo a un análisis de las nociones, sino a reflexionar a la luz de la historia, cuya enseñanza es formal, sobre el encadenamiento fatal de las situaciones, y en particular sobre el destino inevitable de las condiciones que, cuando se constituyen con fines de conquista, están irremediabilmente condenadas a disolverse y a convertirse en antagonismos”.⁸

La rotura del mundo es mostrada por Marcel en la idea de Voluntad de Poder/Dominio de F. Nietzsche. Un mundo donde no cabe la reconciliación y donde lo inteligible y lo verdadero están devaluados. Estas observaciones generales permiten ver que el mundo actual es de verdad un mundo roto. Sin embargo, no bastan para que nos percatemos hasta dónde llega dicha ruptura. Es necesario recordar la colectivización, la atomización, la pérdida de intimidad a partir de la creciente socialización de la vida, el fanatismo, los totalitarismos que ha vivido el mundo, el individualismo, el nacionalismo, el cientificismo, la tecnolatría, la anomia del industrialismo, la generalización de la tendencia a la funcionarización —o, lo que es lo mismo, al abandono de actividades concretas y creadoras a favor de tareas abstractas,

⁸ G. Marcel, “El misterio del ser”. *Obras selectas*, Tomo I, España, BAC, 2002, p. 32.

despersonalizadas, no creadoras. Recordar también que para decir que el mundo en que vivimos es un mundo roto debemos observar la alianza funesta entre las técnicas científicas y los poderes del Estado. Y eso no es todo. El mundo está cada vez más sometido al poder de las palabras, y de palabras que han sido despojadas de su auténtico contenido. Términos como libertad, persona, democracia, se emplean de forma masiva y se convierten en palabras recurrentes en un mundo donde la tendencia es a perder su auténtico sentido. Evocando estas cuestiones es como podemos darnos cuenta de la ruptura del mundo, que se hace cada vez más visible si no nos negamos a reflexionar sobre este tema:

Al comienzo de los años treinta, no obstante, la impresión de vivir en un “mundo roto”, sin esperanza de recomposición a corto plazo, se ha hecho indeleble. Por todas partes triunfa lo que Ortega había descrito en un libro publicado en 1930 con el título *La rebelión de las masas*. Hoy, al cabo de casi cinco generaciones (desde 1914), al final de *una época*, en que las fuerzas que han llevado a la quiebra del mundo son denunciadas en todas partes, en que los totalitarismos se hunden estrepitosamente, y la tecnolatría, si no se pone remedio, conduce a un “terricidio”, a la destrucción de la Creación, y se redescubren la ética y la religión como boyas de salvación, como focos de *sentido*, el problema marceliano del *mundo roto* no sólo no ha perdido actualidad, sino que ha ganado en pertinencia y su profundización se ha convertido en la tarea intelectual prioritaria del tiempo presente, en el primer paso que hay que dar para poder volver a ir a alguna parte.⁹

Marcel colabora, conjuntamente con otros filósofos de su tiempo, al redescubrimiento y restablecimiento de la metafísica, de los principios y realidades radicales inteligibles y demostrables que ponen en contacto con la revelación cristiana. De esta manera pone de manifiesto que la rotura del mundo también se debe al antiteísmo. El mundo está roto “porque ha perdido su resorte: Dios”.¹⁰ La pérdida de lo sagrado ha traído como consecuencia la deriva

⁹ Jean-Claude Del Agua, “El <<mundo roto>> en la filosofía de Gabriel Marcel”, en *Dos Centenarios filosóficos: Martin Heidegger-Gabriel Marcel*, Madrid, UNED, 1989, p. 97.

¹⁰ “La muerte de Dios ha significado la desaparición de una ‘determinada manera de concebir bien a Dios mismo, o bien, hablando más propiamente, el modo determinado de relación que me une a ese Dios al que me refiero en tanto que hombre’. La muerte de Dios es la pérdida de la referencia del hombre a Dios y, como consecuencia suya, la absolutización del hombre: el hombre que ha perdido su **relación con Dios se convierte en su**

nihilista y ha quedado claro el hecho de que los seres humanos tienen en sus manos el poder de destruir el mundo. Finalmente, son manifestaciones aterradoras de la deshumanización del mundo en que ha caído el *mundo roto*, la banalización del aborto, la destrucción de los recursos terrestres, la manipulación genética sin limitaciones ni control, por mencionar sólo tres problemas que aquejan actualmente al mundo.

2. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico

Uno de los males mayores que aquejan a la humanidad contemporánea es que ha perdido el sentido del recogimiento.

G. Marcel

En *Position et approches concrètes du mystère ontologique* (Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico) publicada a continuación de *Le Monde Cassé*, Marcel presenta por primera vez una conjunción de dos actividades que cultivaba. Estas dos actividades tienen una vinculación profunda. Fue la primera vez que un filósofo acudió al teatro como forma de expresión y restituyó conscientemente a lo dramático una significación metafísica, así como demostraba cabalmente que se podía hacer filosofía concreta.

Posición y aproximaciones arranca de la comprobación de un mundo en que todo, hasta las relaciones humanas, está visto a través de la categoría de *función*; en que a raíz de ello la personalidad del hombre se ha fraccionado, y en que la categoría de lo completamente

propio ídolo y poco a poco se destruye a sí mismo”. Para Marcel lo verdaderamente importante, y en lo que concentró su reflexión, son las consecuencias desastrosas que ha tenido esa muerte de Dios para el hombre...lo único que ha reportado al hombre ha sido el más absoluto nihilismo. Julia Urabayen, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, España, Universidad de Navarra, 2001, pp. 288-289.

natural ha reemplazado el asombro ante el renovado milagro de la existencia. En el mundo que vivimos la exigencia de plenitud y de ser no tiene cabida. Sin embargo, tal exigencia aflora en ciertos hombres y en ciertos momentos. Christiane decía: "...hay en mí un ser que yo casi no conozco, y que se encuentra en segundos muy contados por lo demás, en un mundo desconocido al cual se diría que ustedes no pertenecen".¹¹

En este texto, Marcel cree que la época contemporánea se caracteriza por la desorbitación de la idea de función, tomando esta palabra en su acepción más general que comprende a la vez funciones vitales y las funciones sociales.¹² Marcel observa que el individuo tiende a aparecerse para sí mismo y también para los otros como un simple haz de funciones:

Por razones históricas extremadamente profundas, y que nosotros captamos todavía sólo en parte, el individuo ha sido llevado a tratarse él mismo, en forma creciente, como un agregado de funciones cuya jerarquía se le aparece además problemática, sujeta, en todo caso, a las interpretaciones más contradictorias.¹³

Así tenemos que las funciones vitales han desempeñado, en esta reducción, al materialismo histórico por una parte, y al freudismo por la otra, un papel muy importante.

¹¹ *Le monde cassé*, p. 51.

¹² Dice Julia Urabayen que "El hombre contemporáneo se ve a sí mismo como un conjunto de funciones cuya jerarquía le resulta cada vez más difícil de establecer. Esta funcionalización llega al extremo de considerar al hombre como un organismo que hay que mantener en condiciones óptimas. De ahí se sigue, según Marcel, que cada vez está más extendida la idea de que es necesario someterse a revisiones periódicas que certifiquen la perfección del propio estado. En esta revisión del hombre, la clínica aparece como el lugar de control y de reparación y la muerte como un estar fuera de uso". Agrega que en "Un mundo fucionalizado hasta esos extremos es un mundo objetivado que está rodeado de una atmósfera de profunda tristeza...un mundo basado en la idea de función es un mundo vacío y hueco, que conduce a la desesperación. Es un mundo en el que el misterio ha desaparecido dando paso a la idea de que todo es natural o normal. Además es un mundo despersonalizado, ya que la función despersonaliza al hombre. Y sobre todo, según Marcel, es un mundo en el que se corre cada vez más riesgo de que el estado pretenda regular y confrontar todo, convirtiéndose de este modo en un tirano". *Op. Cit.*, pp. 296-297.

¹³ G. Marcel, *El misterio ontológico, posición y aproximaciones concretas*, Argentina, Cuadernos Humanitas, No. 1, 1959, pp. 14-15.

También las funciones sociales han estado presentes. Función consumidor, función productor, función ciudadano, etc. Entre estas dos mencionadas hay lugar para las funciones psicológicas, pero estas tenderán a interpretarse como funciones vitales o sociales. Para mostrar al hombre convertido en función, Marcel recurre al ejemplo del hombre del subterráneo:

El hombre que abre las puertas o el que pincha los boletos. Debe reconocerse que a la vez en él y fuera de él todo concurre para determinar la identificación de este hombre y de sus funciones, no hablo solamente de su función de empleado, o de afiliado a un sindicato, o de elector, sino también de funciones vitales. La expresión *empleo del tiempo* encuentra aquí su plena utilización. Tantas horas son consagradas a tales funciones. El sueño es también una función que es preciso cumplir para poder cumplir otras funciones.¹⁴

La categoría de función permea la vida del ser humano. Funciones sexuales, el someter al individuo, como a un reloj, a verificaciones periódicas, los hospitales que ya no son el lugar donde se cura a las personas de ciertas enfermedades, ahora son lugares de “reparación” de control y donde ya no se ven personas sino clientes, En cuento a la muerte, Marcel dice que ésta aparece aquí, desde un punto de vista objetivo y funcional, “como la puesta fuera de uso”, como “caída en lo inutilizable”, como desecho. Este panorama produce una impresión de “asfixiante tristeza” que se desprende de un mundo donde todo gira en torno a la categoría de función. La vida en un mundo centrado en la idea de función está expuesta a la desesperación porque en realidad el mundo esta vacío, “suena a hueco”.

En un mundo donde imperan los problemas, no hay lugar para el misterio. Con esta afirmación Marcel quiere mostrar que en este mundo problemático, funcionalizado, la desaparición del misterio es responsabilidad de un racionalismo degradado para el cual la

¹⁴ *Ídem.*, p. 15.

causa explica el efecto. La distinción entre misterio y problema¹⁵ está clara cuando decimos que los problemas los encontramos frente a nosotros, son exteriores, el misterio nos implica, nos invade, nos envuelve aunque no lo comprendamos.

El mundo de lo problemático es al mismo tiempo un mundo donde imperan el deseo y el temor; es también un mundo funcionalizado o funcionalizable; es un mundo donde imperan las técnicas, cualesquiera ellas sean. Las técnicas llevan a la desesperación porque escapan a nuestro dominio. Marcel afirma que aunque no hemos dejado de creer en la técnica, el fracaso global de la técnica queda claro: “A la cuestión ¿qué puede el hombre? respondemos todavía: el hombre puede lo que puede su técnica; pero al mismo tiempo debemos reconocer que esta técnica se revela incapaz de *salvarlo de él mismo*”.¹⁶ El ser humano librado a la técnica es incapaz de dominarla, o como Marcel dice “de dominar su propio dominio”. Pues “este dominio del propio dominio, que no es sino su expresión en el plano de la vida activa de lo que he llamado la reflexión a la segunda potencia, no puede encontrar su propio centro o su punto de apoyo más que en el recogimiento”.¹⁷

Finalmente, Marcel se pregunta cómo puede conciliarse una interpretación ontológica de la esperanza con la idea de que ha habido cierto optimismo por el progreso técnico y que ha traído consigo cierta esperanza. Responde que, metafísicamente hablando, la única esperanza

¹⁵ “El término *problema* tiene la misma raíz que la palabra *objectum*: algo con lo que me encuentro en mi camino, sobre lo que inquiero datos, y puedo catalogar, especificar, registrar. Los datos del problema no me incluyen a mí. El *misterio*, en cambio, incluye en su misma naturaleza datos, que no pueden ser puestos frente a mí, sino que me incluyen y comprenden”. “La ciencia busca explicaciones; el misterio significaciones. Característica del problema es su solucionabilidad, hasta el punto de que el problema, como tal, desaparece, una vez hallada la solución. Por el contrario, el misterio no es objeto de demostración. Es reconocido y aprehendido”. Feliciano Blázquez, *Marcel*, España, Ediciones del Orto, 1995, p. 37-38.

¹⁶ *Ídem.*, p. 36.

¹⁷ *Ibidem.*

auténtica es la que va a lo que no depende de nosotros, “aquella cuyo resorte es la humildad, no el orgullo”. Hacer la experiencia de la esperanza, pide Marcel, para que la vida “no se redujese a una historia contada por un idiota”. La esperanza es la prolongación en lo desconocido de una actividad central, es decir, arraigada en el ser. Ciertamente, como hemos podido ver a lo largo de todo este examen, a Marcel lo que más le importa es despertar la conciencia del ser humano, denunciando una actitud degradante: que el individuo aparece a sus propios ojos como un “haz de funciones”. La razón de esta desvalorización humana, que es a la vez causa y razón de su desesperación, piensa Marcel que hay que buscarla en el hecho de que el hombre moderno ha perdido el sentido para el ser (ser es lo más concreto y lo más lleno de vida que existe), le falta el “sentido ontológico”, y confunde su *ser* con su vida, su *ser* con su *tener*.

3. Ser y Tener

Para tener efectivamente hay que ser en algún grado, es decir, ser inmediatamente para sí, sentirse como afectado, como modificado. Dependencia recíproca del ser y del tener.

G. Marcel, *Ser y Tener*

En *Ser y Tener*, Marcel dedica el capítulo “Esbozo de una fenomenología del *Tener*” a una explicitación sobre la categoría del *Tener*. Comienza sosteniendo que el ser humano posee una condición metafísica y desde esta condición medita sobre el propio *Ser*.¹⁸

¹⁸ Ver las “conclusiones críticas” en el libro de Pietro Prini, *Gabriel Marcel et Methodologie de l'inverifiable*, Paris, Desclée de Brouwer, 1953, pp. 113-120.

Para entender que es el *Tener* señalará algunas características, como son: *tener como propio*, es decir, guardar para sí, por ejemplo: guardar un secreto; el tener es ostensible, es decir, una cosa es el paralelismo entre el hecho de poseer los dibujos de X que se muestran a alguien y el hecho de poseer cuando se trata de opiniones, sobre algún tema: "...tengo mis ideas sobre tal cosa, sobreentendiendo: mis ideas, que no son las de todo el mundo; dichas ideas de todo el mundo no puedo descartarlas, rechazarlas, sino a condición de haberlas antes, por un instante y ficticiamente, asimilado y hecho mías".¹⁹ El tener se sitúa, de esta manera, no ya en un registro de pura interioridad. Es también un registro de exterioridad, en donde la interioridad y la exterioridad no se pueden separar.

En el tener hay una doble permanencia: permanencia del *qui* y permanencia del *quid*, aunque ésta se encuentra amenazada: quiere subsistir y se escapa a sí misma. Esta amenaza es la toma del otro en cuanto otro, el otro que puede ser el mundo en sí y frente al cual me siento "dolorosamente yo". De esta forma, Marcel llega al tema del cuerpo y la corporeidad: "El primer objeto, el objeto-tipo con el que me identifico y que aún así se me escapa es mi cuerpo; este parece ser como el reducto más secreto, más profundo, del tener".²⁰ La posición de mi cuerpo como tener-tipo señala un momento esencial de la reflexión metafísica. Al referirse al cuerpo, Marcel afirmará de forma tajante que mi cuerpo es mío, pues no es algo que contemplo, no pongo un intervalo entre él y yo, no es objeto para mí, sino que yo soy mi cuerpo. Soy mi cuerpo, ya que éste revela un género de realidad esencialmente misteriosa que no se reduce a determinaciones. La existencia se presenta como un dato inmediato al sentimiento de mi cuerpo y de todo lo que está ligado a él. El mundo existe para mí como yo

¹⁹ G. Marcel, *Ser y Tener*, Madrid, Caparrós, 1996, p. 158.

²⁰ *Ídem.*, p. 159.

existo con mí cuerpo. La existencia es nuestro punto de partida y nunca llega a ser objeto, es más bien el origen a partir del cual pienso y obro, como la implicación del pensamiento en una originaria presencia. El ser es un ser en el mundo, es un ser encarnado. Existo quiere decir que tengo de qué hacerme conocer o reconocer, sea por otro o por mí mismo. Yo encarnado quiere decir que soy mi cuerpo, que mi cuerpo no está frente a mí sino conmigo y es portador de significaciones y es revelador de sentido. El tener es un acto originario de nuestra encarnación. En el reino de la vida es lo que satisface la necesidad, en cuanto ésta es una falta-de (mi cuerpo es algo que yo tengo). Marcel relaciona el tener con lo que ha dicho sobre el tener una función en un mundo funcionalizado. Dirá que una función es por esencia algo que se tiene, pero en la medida en que mi función me devora se convierte en mí, sustituye mi yo.²¹

Finalmente, creo que para entender lo que quiere decir Marcel con la categoría del tener (*avoir*) es necesario mencionar que este mundo moderno está centrado en el tener, en el sentido de lo exterior, como por ejemplo cuando decimos que el saber objetivo se inscribe en la categoría del tener, que es el campo de lo especificable, de los datos enumerables, de lo inventariable. Así también, otra característica del mundo moderno es la reducción del ser humano a sus funciones, funciones que lo alienan y lo llevan a una vida inauténtica donde lo que impera es el tener y no el ser. Agregará que en un mundo cada vez más sumido en el imperio del conocimiento objetivo y de la técnica resulta nefasto que todo tienda a hacernos creer que dicha observación externa es realmente posible. En un mundo así la realidad espiritual corre el riesgo de perder su significado.

²¹ *Ídem.*, p. 146.

Marcel denunció con insistencia la gran renuncia metafísica implícita en la idea de conocimiento considerado como objetivación. Asegura que la objetividad, más que adecuarse a lo real, tiende inevitablemente a evadirse de ello. Por eso dice que el mundo de la ciencia es una red de abstracciones, un conjunto de objetos y de funciones bajo la forma de una legalidad hipotética. El saber objetivo consiste en poseer un determinado número de conocimientos (inventariar) sobre el objeto, pero sin comunicarse con él. Es impersonal, unívoco, metódico, universal. Se inscribe en el registro de lo problemático y se mueve en la categoría del tener. Su denuncia, ante el espíritu de abstracción, fue el deseo del hombre del *Tener* y no del *Ser*.²²

4. El hombre problemático

Es evidente que desde hace muchos siglos, y ya en la Antigüedad griega, el hombre se ha planteado cuestiones sobre sus orígenes, su naturaleza o su destino.

G. Marcel, *El hombre problemático*

La gran mayoría de seres humanos no accede hoy al nivel de la reflexión o del pensamiento interrogativo, o bien sólo llega a él en raros instantes y en circunstancias excepcionales. La toma de conciencia de esa minoría a veces puede tener repercusiones. Sin embargo, el síntoma más frecuente en nuestra época es que el hombre está alienado, por alineación entiende G. Marcel el hecho de que el ser humano parece haberse tornado extraño a sí mismo, a su propia esencia, como en el caso del hombre de la barraca:

²² Ver Jeanne Parain-Vial, *Gabriel Marcel*, Barcelona, Fontanella, 1969, pp. 63-84.

Ese hombre tiene alrededor de 45 años. Los cabellos grises. Podría tomarse por una sonrisa irónica cierta mueca de su rostro, pero poco a poco se descubre que esa mueca debe tener otro significado pues es permanente: más bien debe pensarse en una especie de congelación de sus rasgos. Ese hombre poseyó un hogar, una casa, unos muebles, tierras, una granja, animales. Tenía padres, una mujer, hijos, seres próximos habitaban su contorno. Pero ya no posee más que lo que lleva encima. Trabaja ocho horas por día, quizá en la reparación de un camino; tiene qué comer, y aun esa comida es buena. Cuando no está demasiado cansado puede conseguir en la aldea pequeños trabajos que lo ayudan, que le valdrán un suplemento en su alimentación, o un poco de tabaco. No puede decirse que la colectividad no se haya preocupado por él, y aun él no lo diría. Habla poco, lento, circunspecto. Habla de lo que poseyó en otros tiempos, de los suyos, de su granja y entonces se convierte en un ser humano *en el presente*, mientras antes lo era *en el pasado*; muy pronto recae en su mutismo. Pero ya había planteado una interrogante, siempre el mismo, y por cierto no espera obtener respuesta: ¿quién soy? ¿por qué vivo?, ¿qué sentido tiene todo esto?²³

A sus preguntas no podrá responderle el Estado, pues éste lo único que conoce son conceptos abstractos como reforma agraria, empleo, etc. Pasa lo mismo con la sociedad en general, ya que sólo existe para ella el socorro a los refugiados, las ayudas de urgencia, etc. Es decir, siempre abstracciones. En el Estado y en la sociedad el hombre de la barraca ya no representa ninguna realidad viva. Es un número, una ficha. Pero todos sabemos bien que ese hombre no es un número, es un ser vivo, una persona, y en cuanto puede nos habla de su casa, su vida, su trabajo. Nos habla de quién ha sido. Su interrogación ¿quién soy? es porque antes sabía quién era y por qué existía, pero al pasar de los años, un poder extraño le ha quitado todo lo que era suyo, todo lo que daba forma a su vida.

Es entonces que Marcel pregunta ¿quién es el responsable de que esto suceda? Las respuestas no se hacen esperar, por ejemplo, que los acontecimientos surgieron por sí mismos sin que el hombre interviniese en nada o que el culpable siempre es otro. Lo que es cierto es que el hombre tiene el deber de descubrir las leyes que rigen tal devenir y adaptarse a ellas y

²³ G. Marcel, *El hombre problemático*, Buenos Aires, Sudamericana, 1956, pp. 11-12.

asimismo, tiene que exigir que el responsable rinda cuentas; el problema que se le presenta ahora es saber quién es ese responsable.

El caso del hombre de la barraca no es un problema aislado en este mundo, ya que en el mundo actual el “nihilismo es contagioso”, podría cualquiera caer en semejante situación, ya que la falta de sentido se extiende rápidamente como mancha de aceite. Pero quizá para encontrar una respuesta a la aparición del hombre de la barraca habría que buscarla en la historia. Investigar si el nacionalismo, el industrialismo, el liberalismo, las guerras, han jugado un papel importante en semejante problema. Lo esencial, afirmará Marcel, está en otra parte, o más exactamente, debe buscarse en “un plano que no es el desarrollo visible de los acontecimientos”, este plano tiene como principio un orden metafísico.

Marcel recuerda la famosa frase de Nietzsche “Dios ha muerto” para recordar que la pérdida de lo sagrado ha provocado que el ser humano se convierta para sí mismo en una pregunta sin respuesta. El acontecimiento trágico de la muerte de Dios trastoca todos los valores que antes poseíamos los humanos y como consecuencia aparece la voluntad de poder, considerada como la esencia más íntima del ser. En la hora actual el diagnóstico nietzscheano, como también su pronóstico, es lo que debemos retener. Hoy vivimos una gigantesca devaluación en innumerables aspectos. Dicha devaluación se puede interpretar de diversas maneras según se acentúe el hecho de que ciertos valores ya no se reconocen absolutamente. Y es en el plano de los valores, como lo reconoció Nietzsche, en donde se puede captar mejor el significado de la muerte de Dios.

Ahora bien, otro tema sobre el cual reflexiona Marcel es el del recuerdo. Sostiene que el hombre de la barraca conserva el recuerdo de una vida mejor. Se trata entonces de tener conocimiento sobre qué apreciación de esa otra vida, de ese otro mundo, es posible a partir de una situación que es la de un hombre totalmente desposeído, cabe preguntarse si esa experiencia de la nada no acabará retrospectivamente como un ácido ese pasado feliz. El recuerdo es “una cierta manera de revivir una experiencia anterior”, se podría decir que es una experiencia en segundo grado. Cuando aparece la nada, el ser humano se repliega sobre su desesperación, se encierra interiormente, y en la medida de lo posible encierra a los otros en esta especie de prisión.

Marcel observa que la experiencia contemporánea muestra que todo va siendo considerado cada vez más según la categoría de función. Ya hasta al asignar el nombre a un niño ha perdido su sentido, se ha convertido en una función más. Antes el acto de nombrar tenía un carácter religioso, los tiempos han cambiado y hoy el ser humano es visto como un dato evidente.

En la segunda parte de *El hombre problemático*, Marcel hablará de la inquietud humana. Comenzará haciendo distinciones terminológicas entre inquietud, ansiedad y angustia. Se puede decir que una persona ansiosa tiene reacciones más vivas que el angustiado. “Se retuerce las manos, se desespera, se atormenta, mientras que la angustia es ‘el dolor que no puede llorar’. El ansioso, más combativo, se debate contra la desgracia o el peligro; el angustiado está abrumado por la emoción que lo paraliza”.²⁴

²⁴ *Ídem.*, p. 76.

La ansiedad se relaciona con la incertidumbre, como por ejemplo, cuando sabemos que uno de nuestros seres queridos está en peligro de muerte y no podemos llegar a su lado. Así descrita la ansiedad no se separa de la inquietud. Si la ansiedad se piensa tanto como se la vive, la angustia se vive más de lo que se piensa. La angustia es más del espíritu que del cuerpo. De ahí que se diga que el angustiado permanece en su angustia. Mientras, la inquietud es un estado existencial que puede considerarse muchas veces paralizante, esterilizante, y puede ser también fecunda y creadora. El propósito de Marcel no es el pasar revista a estos estados, sino hacer un examen sobre por qué es que podemos hablar de la inquietud contemporánea, pues en ninguna época ha habido mayor turbación más general y más profunda.

El inquieto es verdugo de sí mismo porque duda, se angustia, tiene ideas negras, es desconfiado de sí mismo y de los demás. Desde esta perspectiva cabe preguntarse si esta desconfianza hacia los otros no está casi siempre unida a cierta falta de seguridad interior, sin que sea necesariamente consciente. Esta falta de seguridad suele interpretarse como una grieta moral consecutiva a un traumatismo ocurrido en la infancia. Características del inquieto son también la obsesividad y la inestabilidad. En la obra que tratamos, Marcel hace un breve recorrido histórico para aclarar cómo se ha entendido la inquietud en distintos autores que a continuación revisamos.

La inquietud ha sido condenada por los sabios, dice Marcel, pues el sabio vive preocupándose, ante todo, por realizar el equilibrio espiritual. La inquietud está ligada invariablemente a un estado pasional del que el sabio quiere curarnos. Así Lucrecio, discípulo de Epicuro, tratará de mostrar que el hombre se lamenta de lo que pasará con su cuerpo

cuando muera, ello lo inquietará de tal forma que producirá en el ser humano espanto y horror a la muerte. Epícteto distinguirá entre lo que depende y no depende de nosotros, de esta distinción se derivará la liberación de la inquietud:

El postulado de la moral estoica consistirá a fin de cuentas en establecer en principio que si quiero comportarme no como un animal o un niño sino como un ser racional y adulto, deberé obligarme a considerar como indiferente lo que está en mí poder de cambiar. Podría decirse que realizo así una economía de fuerzas, puesto que dejo de agotarme estérilmente en recriminaciones contra el destino o, lo que es más funesto aún, en vanas tentativas para transformar en el sentido de mis deseos lo que en realidad deriva de un orden inmutable sobre el cual no tengo poder.²⁵

Spinoza, en el cuarto libro de su *Ética*, tratará de la servidumbre humana, en la cual caemos cuando nos dejamos extraviar por la imaginación. Es a partir de que nos elevamos al verdadero conocimiento que nos liberamos de toda confusión interior de la que somos presa. En la doctrina de Spinoza la inquietud se presenta como una fatalidad interior “a la que se encuentra sometido quienquiera no haya procedido a una rectificación o una purificación racional, que es lo único que puede permitirle acceder a la verdadera libertad”.²⁶ Marcel afirmará que en una perspectiva metafísica y religiosa distinta, la inquietud reviste un valor positivo, no es un mal, está lejos de ser un estado de agitación del que debemos curarnos.

En la perspectiva evangélica se dice que el ser humano está destinado a la inquietud, ella es su condición metafísica, esto se debe a que el hombre cae en el pecado y la única salida de éste estado es la gracia: “A fin de que esta transformación sea posible deberá prestarse a la acción trascendente de la gracia, y en la medida en que se preste, aunque también tiene la

²⁵ *Ídem.*, pp. 92-93.

²⁶ *Ídem.*, p. 96.

temible posibilidad de rechazarla, se comportará como ser libre”.²⁷ Como podemos observar, la libertad²⁸ y la gracia se articulan.

Marcel muestra que en San Lucas da cuenta de la inquietud humana y del cuidado cuando dice “No os acongojéis por vuestra vida pensando en lo que comeréis, ni por vuestro cuerpo, en lo que vestiréis. Por que la vida es más que el alimento, y el cuerpo más que el vestido... Mirad los lirios del campo: ni hilan ni tejen”. Cuidado e inquietud no se separan. En el texto de Lucas vemos que lo que nos quiere decir es que no debemos inquietarnos por las condiciones materiales de nuestra existencia, sino exclusivamente de hacer la voluntad de Dios. Si nos comportamos fielmente a los designios divinos podemos tener seguridad. Lo que es indiscutible en la perspectiva evangélica es que hay un sentido y en él la inquietud encuentra una justificación.

Hay también en Agustín de Hipona un lugar para la reflexión de la inquietud. En su pensamiento estamos en presencia de una interrogante que merece el nombre de inquietud metafísica o religiosa. El fundamento de esta inquietud reside en la insuficiencia radical, en la privación esencial que sufre el ser humano en tanto criatura sacada de la nada. La inquietud estremece al humano y sólo en Dios puede éste encontrar la paz. Vista como un valor positivo, la inquietud mueve al alma humana, es el camino para encontrar la gracia. Por lo tanto “la inquietud no es aquí más que un fermento o, si se quiere, una levadura, sin la cual el alma, a

²⁷ *Ídem.*, p. 99.

²⁸ Ver: Urabayen, J., “El carácter ontológico y ético de la libertad humana en la filosofía de Gabriel Marcel”, *Revista de Filosofía*, España, Universidad de Navarra, 2003.

decir verdad, no podría convertirse, puesto que esa levadura es el trabajo que Dios opera, que opera La Gracia en las profundidades del alma”.²⁹

Para Pascal, sostendrá Marcel, la inquietud no sólo es inevitable sino hasta saludable, en la medida en que corresponde “a la impaciencia del alma creyente”. En este autor no hay diferencia entre inquietud y angustia. En Pascal la inquietud es una modalidad esencial y primaria de la experiencia humana, su fundamento es el arraigo en la naturaleza misma del hombre. En la obra de Pascal observamos que su reflexión gira en torno a la huída del hombre de sí mismo, de ahí que el hombre nunca esté en reposo “nada más insoportable para el hombre que estar en pleno reposo, sin pasiones, sin negocios, sin diversiones, sin aplicación. Siente entonces su nada, su abandono, su insuficiencia, su dependencia, su impotencia, su vacío”.³⁰ El hombre no se permite estar en reposo porque se enfrentaría a su vacío interior, y este vacío le resulta intolerable. El vacío inevitablemente permite que el hombre tome conciencia de la miseria de su condición. Pero el ser humano busca la agitación, la diversión y las ocupaciones con tal de olvidarse de ese sí mismo que es. Finalmente, la naturaleza profunda de la inquietud humana viene a reconocer que lo que se mueve en las profundidades del alma humana es la angustia, categoría metafísica privilegiada y que da comienzo a la filosofía de la existencia.

Al referirse a Kierkegaard, Marcel dirá que el centro de la reflexión del pensador danés es el individuo y que por tanto, la tarea del pensador subjetivo o existencial consiste en comprenderse a sí mismo en la existencia. Kierkegaard hablará de angustia, no de inquietud, y

²⁹ G. Marcel, *El hombre problemático*, p. 113.

³⁰ *Ídem.*, p. 119.

para él la angustia es un fenómeno que se sitúa en el corazón del dominio que explora quien trata de comprender cómo es posible el pecado. Su análisis subraya que el estado de inocencia tomado en sí mismo encierra ya la condición de posibilidad de la falta o bien de la caída. La Nada aparece aquí engendrando la angustia, pero ésta sólo aparece en aquellos que tienen espíritu porque mientras “menos espíritu hay menos angustia”. Y ¿de qué se angustia el espíritu? pregunta Marcel. Esa nada o más precisamente “esa casi nada es su propia posibilidad abisal”. El hombre siente miedo de caer en un abismo, y justamente el espíritu es ese abismo. La angustia sobreviene ante la posibilidad de elegir o bien porque existe la posibilidad de la muerte. Pero al decir posibilidad en cierto sentido se está haciendo alusión a la libertad: “la angustia es el vértigo de la libertad; pero como ésta está prisionera de sus propios lazos y en cierto modo cautiva de sí misma, podemos y debemos decir que somos a la vez libres y determinados, a la vez inocentes y culpables”.³¹ Kierkegaard será quien muestre la ambigüedad del corazón humano y cómo éste cae en la nada, en la angustia cuando es espíritu.

Marcel al término de su alocución sobre Kierkegaard mencionará los tres estadios descritos por el pensador danés. El estadio estético, caracterizado por ir en búsqueda de los placeres sensuales, como es el caso del don Juan de Mozart, ya en él se muestra la pasión del infinito, pero en un mundo que es “aún del juego, la mentira y la infidelidad; el estadio ético es el alejamiento del mundo del placer, el modelo es Sócrates, es el mundo del compromiso y la responsabilidad lo que permea a este estadio; por último, el estadio religioso, donde el hombre se niega a sí mismo ante la presencia de Dios. Aparece la desesperación, desesperación que es su enfermedad mortal, por una paradoja misteriosa. Por la desesperación el yo se salva a sí mismo, accede a lo eterno.

³¹ *Ídem.*, p. 127.

Heidegger reconocerá la importancia de la concepción kierkegaardiana de la angustia y verá en la angustia una categoría de la existencia cuya importancia es fundamental e irreductible. En la filosofía de Heidegger el hombre es un ser en el mundo, dice Marcel, y su noción fundamental es la preocupación. Esta preocupación se dirige al mundo: “así para un campesino ese mundo se confunde con su granja y su campo, para el obrero con la fábrica”. El existente que es el ser humano, quedará definido por la multiplicidad de posibilidades o de acciones posibles que tiene; ellas constituyen una red o un haz que confiere sentido a las cosas y “las coloca en cierta totalidad que llamamos mundo”.

Marcel afirmará que Heidegger, como Kierkegaard, distingue la angustia del miedo. El miedo siempre tiene un objeto determinado; la angustia es provocada por “nada”, no tiene objeto determinado. “En la angustia todos los objetos del mundo y aun nuestro contorno aparecen bruscamente como desprovistos de toda importancia, se tornan irrisorios y se hunden en la nulidad absoluta... la angustia nos coloca en presencia del mundo en tanto mundo, y no en presencia de tal o cual objeto en el mundo”.³² Al mismo tiempo la angustia se muestra como la problematización por sí mismo del existente que el ser humano es.

El ser humano, como ser finito, pierde en la angustia sus puntos de apoyo que se hallan situados en las cosas particulares que le causan preocupaciones. El hombre siente angustia, y el angustiado se encuentra en medio de la soledad sin recursos, en presencia de un mundo que ya no siente como su casa, es el desarraigo, es donde el hombre ya no tiene una verdadera morada. En esto último, vemos cómo la angustia, lejos de ser un estado afectivo, revela su verdadera situación. Esta revelación trágica provocará que el hombre trate de protegerse por

³² *Ídem.*, pp. 135-136.

todos los medios. El ser finito teme encontrarse con su finitud radical y huye de mil formas de sí mismo, manteniéndose en la superficie de la existencia, es la existencia inauténtica, de la que hablará en su filosofía Heidegger. Cuando la angustia es asumida, el ser finito accede a la existencia auténtica. No es que abandone sus tareas cotidianas, más bien se libra de la tiranía de la necesidad o de preocupaciones diarias permitiendo que se vea bajo una verdadera luz.

Al referirse a Sartre, Marcel, señalará que este filósofo entiende la angustia como una situación fundamental de la existencia humana. Dirá que el existencialismo defendido por Sartre define al hombre como angustia. Esto significa que: “el hombre se compromete y que se da cuenta que es no sólo lo que ha elegido ser, sino legislador que, como al mismo tiempo que se elige a la humanidad entera, no podría escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad”.³³ La responsabilidad en Sartre es absoluta, puesto que para él Dios no existe, y puesto que no existe, el ser humano no se encuentra frente a valores o a órdenes que legitimen su conducta, “el hombre está condenado a inventar al hombre”.

Marcel dirá que Sartre en su obra *El Ser y la Nada* irá en sus análisis mucho más lejos, ya que tratará de mostrar que existe la angustia ante el futuro, pero también ante el pasado. La angustia no es un estado permanente de mi afectividad, sostiene Sartre, en realidad es excepcional, el ser humano se pasa huyendo para ignorar, pero al mismo tiempo no puede ignorar que huye, y la huída de la angustia no es más que una forma de tomar conciencia de la angustia.

³³ *Ídem.*, p. 141.

Goethe y Gide sirven de ejemplo a Marcel para hablar más a fondo sobre la inquietud, ya que ninguno de los dos la ignoraron en sus obras. La inquietud es vista por estos autores en todas sus formas y en todos sus tonos. Ellos muestran cómo el ser humano se inquieta por saber lo que es, lo que será, por tener que elegir ante el mar de posibilidades que la vida le presenta. Asimismo, muestran que el hombre siente que tiene mil posibilidades, pero sabe que sólo puede elegir una; que cae en la desesperación y se puede observar muy bien cómo la inquietud está ligada al sentimiento de lo posible, a la necesidad de una elección.

Al término de *El hombre problemático*, Marcel alude a la inquietud en el mundo actual. Después de hacer un “inventario”, para él incompleto, sobre cómo han pensado distintos autores a la inquietud y a la angustia, Marcel señala que lo dicho por estos autores no nos puede dejar indiferentes. La situación por la que atravesamos en el momento presente nos hace percatarnos de que las condiciones en que planteamos ahora los problemas es distinta a la que nuestros antecesores las formularon. Esta transformación se debe a que hoy los problemas que aquejan al mundo se plantean a escala planetaria. Más que en el siglo XIX, los seres humanos de hoy están obligados a preguntarse por el porvenir de la humanidad, por el significado de sus acciones consideradas éstas en su conjunto. Hoy, el destino de la especie humana está en peligro, esto no puede ser discutido, salvo por aquellos que tratan de cegarse voluntariamente. La frase de Terencio “Nada humano me es ajeno” es propia de espíritus reflexivos que desde hace dos mil años existen en el mundo. Si en otra época esta frase tenía un significado moral o ideal, hoy debiera tomarse al pie de la letra y su alcance debe referirse al destino total de cada uno de nosotros. El ser humano de hoy debe percibir que su vida personal puede ser trastornada a consecuencia de un conjunto de acontecimientos que se suscitan en alguna parte del mundo.

El ser humano hoy, ya no puede habitar en un mundo cerrado, no puede aislarse, ya no puede protegerse de las turbaciones que se dan en el mundo y que le causan malestar, que lo conmocionan. El hombre de hoy vive en un mundo que se presenta como una empresa que tiene una clientela mundial, y allí se aplica a la instauración en escala planetaria de una misma manera de vivir y de pensar. Lo que parece esencial a los ojos de Marcel es que el mundo en vías de una norteamericanización, pretende establecer en todas partes un estado de cosas que tiende a reabsorber la inquietud y la angustia. Por ejemplo, en el caso norteamericano le dan suma importancia al psicoanálisis, lo han difundido al máximo. Para la psicología norteamericana oficial, la inquietud es “a la vez un desorden y el índice de un desorden más profundo aún que parece situarse en la frontera de lo individual y lo social”. Pareciera establecerse que la inquietud se convierte en un vicio de funcionamiento cuyo origen el psicoanalista cree poder encontrar, de esta manera, es así que “en última instancia no hay diferencia entre él y un mecánico llamado a pronunciarse sobre las causas de una irregularidad en el funcionamiento de un motor por ejemplo. Se ponen en manos de un psicoanalista como confían el coche al mecánico”.³⁴ Lo que podemos decir es que el tratamiento que se le dará al inquieto o ansioso presentará un carácter más directamente punitivo.

En Norteamérica se tiene una mentalidad según la cual un ser que ha concluido su tarea, que ha cumplido su función, debe ceder el lugar sin angustia, hasta sin tristeza, a aquellos que están llamados a sucederle. La inquietud la consideran una especie de residuo de creencias infantiles que pueden llegar a ser malsanas. Marcel agrega que “a partir del instante en que se considera al hombre como una simple unidad funcional, esta concepción parece

³⁴ *Ídem.*, p. 166.

perfectamente lógica y hasta irrefutable”.³⁵ Pero es necesario pensar detenidamente si el ser humano puede ser considerado como una simple unidad funcional, de adoptarse esta perspectiva la inquietud puede ser vista como un defecto.

Marcel recordará que ya en otra de sus obras ha dicho que en un mundo donde lo funcional triunfa en todos los planos el sentido del ser queda casi inevitablemente suprimido.

Cita algunas líneas de ese texto:

Una impresión de asfixiante tristeza se desprende de un mundo centrado sobre la función. Basta evocar la imagen desoladora del jubilado y también la que está evidentemente conectada con esos domingos ciudadanos en que los paseantes dan la sensación de ser jubilados de la vida... Pero no es sólo la tristeza de ese espectáculo para quien la mira; está también el sordo, el intolerable malestar del que se ve reducido a vivir como si se confundiera efectivamente con su función; y este malestar basta para demostrar que hay un error o un abuso de interpretación atroz que un orden social cada vez más inhumano y una filosofía inhumana también han tratado igualmente de arraigar en inteligencias sin defensas... La vida en un mundo centrado sobre la idea de función está expuesta a la desesperación, porque en realidad ese mundo es vacío, porque suena hueco; si resiste a la desesperación es únicamente en la medida en que actúan en el seno de esta existencia y en su favor ciertas potencias secretas que no están en condiciones de pensar o de reconocer...³⁶

Un ser que se haya incorporado a ese mundo de funciones, sean éstas orgánicas, psicológicas, profesionales o sociales, en el sentido más amplio experimenta en lo más profundo la necesidad de que haya *ser*. La inquietud y la aspiración al ser van juntas.

Llegamos al punto central del texto cuando Marcel se pregunta si la inquietud al final de cuentas puede ser considerada como buena. Si decimos que la ausencia de inquietud es grave, podemos entonces afirmar que la inquietud es buena. Por eso Marcel sostiene que “un

³⁵ *Ídem.*, p. 169.

³⁶ *Ídem.*, pp. 170-171.

alma para quien toda inquietud de sí es extraña es un alma anquilosada”. Casi no se discute que en el mundo contemporáneo cada ser humano tiene motivos para estar inquieto. Esta consideración se aplica a la inquietud por los acontecimientos exteriores. Cuando se cierne una catástrofe en torno nuestro y amenaza nuestro horizonte, la angustia parece inevitable, al grado de confundirse casi con el miedo. El ser humano siente miedo de pensar en los poderosos instrumentos que existen y que pueden destruirlo y destruir su razón de vivir. Si este miedo se interioriza en inquietud es, porque cada hombre tiene un oscuro sentimiento de que quizá esté en sus manos impedir un cataclismo, es decir, el hombre siente responsabilidad. Concluirá Marcel que la inquietud es un valor positivo porque nos libera de los muros de lo cotidiano, porque es un resorte interno que nos permite permanecer despiertos, es un aguijón que nos pone en movimiento y nos mueve a buscar la paz, no sólo la paz externa sino también la interna.

5. Los hombres contra lo humano

La ley de la mayoría es una regla groseramente pragmática

G. Marcel, *El misterio del ser*

En 1951 Marcel reúne varios artículos y les da el nombre de *Los hombres contra lo humano*. En este libro expresa sus preocupaciones ligadas a lo que fue la postguerra. En el *Prefacio*, Paul Ricoeur expresa que ésta obra de Marcel tiene un tono que “oscila entre la lucidez alarmada y el repudio a la desesperanza” y que estaríamos muy equivocados si “tan sólo

retuviéramos los temas de lamento, incluso de protesta y denuncia”. De hacerlo, agrega, estaríamos descuidando las advertencias más frecuentemente repetidas a lo largo de la obra.

La única arma que posee el filósofo es la reflexión, la reflexión segunda, así la llama Marcel a la reflexión que repasa las razones articuladas por una primera reflexión. Ésta le da las razones filosóficas para resistir y para esperar. ¿Qué es lo que alarma a Marcel? se pregunta Ricoeur, podemos ver en esta obra que los motivos de su alarma son las tendencias que se viven en ese momento. Dichas tendencias tienen que ver con la anticipación angustiada de una destrucción de la humanidad por armas atómicas, el temor a una bolchevización de la Europa Occidental, el fortalecimiento de la tiranía burocrática y tecnocrática, los crímenes y los excesos de la depuración. Marcel también denuncia el espíritu de abstracción, que rige en toda gama de procesos reductores, y las técnicas de envilecimiento, que despojan a las víctimas del respeto y del control de sí mismas, que han aparecido en esta época. Asimismo, algo que le preocupa a Marcel, es el papel de los medios masivos de comunicación y la aparición de la propaganda.

Dejemos ahora que sea Marcel mismo quien a través de los 13 capítulos de *Los hombres contra lo humano*, nos muestre sus motivos de alarma, que nos señale con su lucidez la atención que debemos prestar a acontecimientos de aquél momento que han repercutido en el mundo de hoy.

El universal contra las masas. Marcel comienza diciendo que no pueden disociarse sus posiciones adoptadas frente a la realidad política y social del conjunto de su doctrina. Concibe que su obra filosófica se ha caracterizado, desde sus primeros escritos, por la lucha tenaz que

ha ejercido contra el espíritu de abstracción. El espíritu de abstracción es de “esencia pasional y, a la inversa, la pasión destila lo abstracto”, este espíritu está presente en nuestra época, la cual, a decir de Marcel, presenta una verdadera coherencia en el absurdo, absurdo que llega a convertirse en mal.

El mal es un misterio y el misterio “no es un simple rótulo colocado a la entrada de un camino”. Las reflexiones que siguen llevan a Marcel a declarar que el misterio se corresponde con lo que denominaría meta-técnico, esto último, entendido como la esfera en donde nunca tendrán acceso las técnicas. Marcel afirma que nunca será posible construir una máquina capaz de interrogarse acerca de las condiciones de posibilidad y los límites de su eficacia. En este punto es donde aparece la íntima conexión entre reflexión y misterio. Sólo una cosa podemos constatar, y esto es que cuanto más progresan las técnicas más atrás queda la reflexión. El progreso y la difusión de las técnicas tienden a crear una atmósfera antiespiritual que no favorece en nada a la reflexión; esta observación es la que prepara para comprender que hoy en día el universal sólo puede afirmarse fuera de las masas.

El universal es el espíritu y el espíritu es el amor. El espíritu es lo más concreto. Mientras que las masas existen y se desarrollan según leyes puramente mecánicas, son lo humano degradado. Para Marcel las masas no pueden ser educadas, sólo amaestradas, por eso son fanatizables, únicamente puede ser educado el individuo, la persona. Por presentar estas características las masas son presa de la propaganda, las electriza y mantiene en ellas no la vida sino la apariencia de vida.

¿Qué es un hombre libre? Lo propio del hombre es estar en situación, y la situación histórica por la que atraviesa el hombre hoy es que se ha afirmado que el hombre agoniza (Michel Foucault, Gilles Deleuze y otros hablan de la muerte del hombre, como tres cuartos de siglo antes Nietzsche habló de la muerte de Dios). Decir que el hombre agoniza es traer a la memoria acontecimientos que pueden darse, estos son la aniquilación de nuestro planeta por el uso de armas atómicas y las técnicas de envilecimiento, puestas en práctica por Estados totalitarios. Ahora bien, la pregunta que es nuestro deber hacer ante tal estado de cosas es: ¿en qué se convierte la libertad en un mundo en el que el hombre, tras haber alcanzado cierto grado de conciencia, se ve forzado a reconocer que empieza a agonizar?

Cuestiones previas constituirían el planteamiento de las preguntas *¿Qué es un hombre libre?* ¿acaso el hombre es libre solamente si vive en un país libre? ¿en qué se convierte la libertad de un individuo, entendida en su sentido más íntimo, en un país totalitario? En la filosofía estoica un individuo hallaba un refugio inviolable en su fuero íntimo, la soberanía interior era inalienable. Hoy esto ya no es posible sostenerlo debido a que se han creado peculiares técnicas de envilecimiento que ponen al individuo en una situación tal que pierde contacto consigo mismo, que está literalmente fuera de sí. Ya no es necesaria la tortura física, hoy se emplea la manipulación psicológica y otros métodos sutiles para que un acusado acepte crímenes no cometidos. Por eso debe admitirse que “existen medios concretos susceptibles de ser activados mañana contra él y de despojarle de su soberanía o, dicho menos ambiciosamente, que ese autocontrol que, en otras épocas, habría podido considerar con todo fundamento como inquebrantable, como inviolable”.³⁷

³⁷ G. Marcel, *Los hombres contra lo humano*, España, Caparrós, 2001, p. 30.

En un régimen totalitario el hombre no es libre. El hecho de que un individuo lleve un diario íntimo puede concebirse como un crimen que puede merecer la pena capital. Tampoco parecería imposible de pensar que haya detectores que informaran de nuestros movimientos, pensamientos o sentimientos a la policía, como ha planteado Orwell en su libro *1984*. Queda pues un único recurso para que el hombre sea libre: el trascendente. ¿Qué quiere decir esto? Marcel quiere decir que la única oportunidad que queda es apelar a un orden del espíritu que es también el de la gracia. El artista se mueve en el orden del espíritu, es un creador al que no le importa el plano en que su creación culmine, lo importante es que se reconoce como libre y que su creación lo abre al otro.

Las libertades perdidas. Hemos perdido libertades, ¿cómo las podremos recuperar? Observamos que vivimos en un mundo cada día más burocratizado y en donde las actividades de control han aparecido. El trabajo se ha tornado despersonalizado y se trabaja para no perder el puesto. Se da el fenómeno de vigilarse en el trabajo los unos a los otros, el otro se ha convertido en una amenaza: “el otro es para mí aquel cuyos ojos se le van tras mi empleo o, más sutilmente, aquel que me daña íntimamente porque obtiene un puesto mejor retribuido que el mío”.³⁸ Por otra parte, se percibe una anestesia general, los hombres no se dan cuenta de que les han robado sus libertades fundamentales. Quizá esto ha sucedido porque el hombre estaba más preocupado por su subsistencia cotidiana y en las agobiantes dificultades a las que cada cual debía hacer frente para simplemente existir que por su libertad. Odios sectarios han contribuido a anular el sentido de nuestras libertades fundamentales. Ha aparecido una especie de atonía de la opinión pública y una habituación a lo monstruoso. Llega el momento en que “la sensibilidad embotada por agotamiento deja de reaccionar. Pero, en este caso, ese

³⁸ *Ídem.*, p. 37.

fenómeno se complica notablemente, Marcel se pregunta: “¿cómo ha podido suceder que los mismos hombres que habían luchado y sufrido porque su país fuese liberado de la Gestapo, una vez en el poder hayan instituido o tolerado unos métodos que están lejos de diferir esencialmente de los que ellos mismos habían padecido?”.³⁹ En este punto, agrega Marcel, conviene hablar más de contagio que de habituación.

En la última parte de este ensayo Marcel se pregunta ¿cuál es el camino a seguir? Responderá que cada individuo está obligado a trabajar para la restauración de los valores, es decir, que cada ser humano debe aprender nuevamente la distinción entre verdadero y falso, bien y mal, justo e injusto “igual que un paralítico que ha recobrado el uso de sus miembros ha de aprender de nuevo a andar”.⁴⁰ Se trata, pues, de una reeducación que traerá consigo que la palabra libertad tome nueva fuerza en la conciencia de los hombres.

Las técnicas de envilecimiento. “La crisis que está hoy atravesando el hombre occidental es una crisis metafísica”, sostiene G. Marcel. No se trata de hacer algún ajuste social para apaciguar la inquietud que procede de lo más hondo del ser. Es necesario hacer un balance humano, agrega Marcel, que nos permita ver por qué se han suscitado terribles acontecimientos que podrían acabar con nuestro universo. Traer a la memoria dichos acontecimientos es importante, pues la facultad de olvido crece en los seres humanos rápidamente. La historia no es suficiente, es una manera de olvidar, de perder el contacto real con el acontecimiento, a falta de lo cual éste queda reducido a mera mención abstracta. Es sorprendente la extraordinaria ineptitud de los hombres de sacar provecho de las enseñanzas

³⁹ *Ídem.*, p. 39.

⁴⁰ *Ídem.*, p. 40.

del pasado. Cuando el pasado es conocido históricamente se observa fuera de la vida, es preciso no neutralizar el pasado, habría que intentar revisarlo no como algo ajeno a nosotros, sino como algo que nos atañe por la repercusión que ha tenido en nuestras vidas. Con este espíritu comenzará Marcel su reflexión sobre las técnicas de envilecimiento.

Es imposible dejar de mencionar que los nazis emplearon las técnicas de envilecimiento. Marcel entiende por técnicas de envilecimiento “el conjunto de procedimientos llevados a cabo deliberadamente para atacar y destruir, en individuos que pertenecen a una categoría determinada, el respeto que de sí mismos puede tener y, ello, a fin de transformarlos poco a poco en un deshecho que se aprehende a sí mismo como tal y al que, a fin de cuentas, no le queda sino desesperar de sí mismo, no sólo intelectualmente, sino vitalmente”.⁴¹ Al emplearse las técnicas de envilecimiento el ser humano debe esforzarse por conservar su propia integridad moral, pues lo primero que desaparece es el aire civilizatorio, además aparecen las mezquindades y la educación ya no es un punto de apoyo. El uso de estas técnicas tiene como objetivo humillar la dignidad humana, borrar la huella de humanidad, convertir en bestias salvajes e inspirar horror y desprecio por del hombre mismo y de su entorno. De lo que se trata entonces es de degradar hasta lo último la humanidad de los hombres, de humillarlos.⁴²

⁴¹ *Ídem.*, p. 44.

⁴² “El siglo XX le pareció a Marcel el del máximo envilecimiento de la persona. Es un momento histórico en el que se pretende haber superado las lacras históricas de la esclavitud, de las guerras raciales, de la discriminación sexual, racial o ideológica, pero que es, en realidad, un siglo dominado por la esclavitud de millones de personas, muchos de ellos niños, obligados a trabajar en los llamados países del Tercer Mundo; por la prostitución de mujeres y niños venidos de los países llamados civilizados para acabar convertidos en objetos sexuales de las personas con más dinero; por el tráfico de órganos de mendigos y de niños del Tercer Mundo; por terribles e inhumanas guerras en los países pobres promovidas y financiadas muchas veces por los países ricos; por guerras civiles que masacran la Europa del este, América Latina y África; por la injusta distribución de la riqueza que provoca el hambre y la suma pobreza en grandes regiones del planeta; por la escalada bélica y el desorbitado gasto en armamento; por la violencia doméstica y los malos tratos a niños y mujeres; por **laborales** la violencia callejera y la constante inseguridad ciudadana; por la violencia policial; por el terrorismo; por las distribuciones

Las técnicas de envilecimiento no sólo han sido empleadas en sistemas totalitarios, en el mundo de hoy hacen su aparición de distintas formas, por ejemplo, hoy podemos verlas emparentadas con la propaganda. Hubo una época en que la propaganda tenía una existencia relativa a la vez que subordinada, era una propaganda *para*, no una propaganda en el sentido absoluto del término. La propaganda se reducía al conjunto de medios de persuasión dispuestos para reclutar adeptos a una empresa, a un producto o a un partido determinado. Vista así, la propaganda es esencialmente corruptora, puesto que se vale de la seducción para sus fines; se emparenta con las técnicas de envilecimiento porque pretende envilecer a aquellos sobre quienes se ejerce. Toda propaganda implica la pretensión de manipular las conciencias.

Los progresos de la técnica se han traducido en un determinado envilecimiento del ser espiritual. Esto no quiere decir que hay que remontar el curso de la historia o que haya que romper las máquinas, sino únicamente, como lo ha dicho Bergson que "todo progreso técnico debe ser equilibrado por una especie de conquista interior orientada hacia un control siempre mayor de sí mismo".⁴³ Lamentablemente, el trabajo sobre uno mismo cuesta cada vez más, ya que el beneficio que tenemos con los progresos de la técnica nos facilita mucho la vida. Por eso se puede decir como subraya Marcel, que en el mundo de hoy:

...un ser pierde tanto más conciencia de su realidad íntima y profunda cuanto más dependiente es de todos los mecanismos cuyo funcionamiento le asegura una vida material tolerable. Me siento tentado a afirmar que su centro de gravedad y, podría decirse, su base de equilibrio se le vuelven exteriores, que

en función del sexo y de la edad; por la manipulación propagandística y de los grandes medios de comunicación; por las discriminaciones raciales y la xenofobia; por la denegación de asilo político a personas del Tercer Mundo, que está dando origen al llamado Cuarto Mundo; por la experimentación con seres humanos, etc.". Julia Urabayen, *Op. Cit.*, p. 313.

⁴³ *Ídem.*, p. 52.

se sitúa cada vez más en las cosas, en los aparatos de los que depende para existir. No sería excesivo decir que cuanto más *domina* el hombre *en general* la naturaleza, más *esclavo* de esa misma conquista es de hecho el hombre *en particular*.⁴⁴

Marcel no quiere decir con esto que la técnica en sí misma es mala, no, lo que quiere dejar claro es que la técnica es buena, por cuanto encarna cierta potencia auténtica de la razón; o también, por cuanto introduce un principio de inteligibilidad en el desorden aparente de las cosas. Pero hay una cuestión que debe quedar bien planteada, y ésta es que es necesario saber cuáles son las reacciones probables de la técnica sobre quien, sin haber contribuido de ninguna manera a inventarla, llega a ser beneficiario suyo.

De forma por demás tajante, Marcel afirmará que el logro técnico aparece con mayor frecuencia como el signo principal, si es que no único, de la superioridad humana en un mundo absurdo e informe. En ella, ciertamente, puede haber una reivindicación prometeica que por sí misma no está desprovista de grandeza. Pero esa reivindicación se degrada y se pervierte en el plano del consumidor, ya que favorece la pereza en el individuo, la envidia y el resentimiento, que vienen a centrarse en objetos precisos.

Llevando el análisis más lejos, Marcel, así, en lo relativo no ya a un individuo en particular y a la familia sino al Estado y a la vida internacional, habría que preguntarse de qué manera incide en ellos un desarrollo que tiende a identificar cada vez más la ciencia con el poder, “hasta el punto de que, en algunas regiones de la ciencia, la diferencia entre ciencia y técnica llega a ser por así decir casi nula... ¿cómo no habría de resultar irresistible la tentación de confiscar las prodigiosas ventajas que confiere la propiedad de tal invención, de tal patente,

⁴⁴ *Ídem.*, p. 53.

en provecho de esas potencias monstruosas?”⁴⁵ Lo cierto es que los efectos del poder se confunden con los de la ciencia.

Marcel insiste en que el progreso técnico ha expuesto al hombre al peligro de la idolatría (el ser humano se siente seguro con ella, la seguridad domina su vida), y que una civilización en que la técnica tiende a emanciparse progresivamente del conocimiento especulativo y a cuestionarlo, una civilización en que la contemplación se encuentra recusada, se encamina inevitablemente hacia una filosofía que mejor valdría de calificar de *misosofía*. De esta manera, se puede observar que las técnicas de envilecimiento cumplen un papel muy importante en todos estos sucesos, pues ellas son responsables de envilecer al ser humano pisoteando sus valores universales. Por ejemplo, la solidaridad entre *hombres* comienza a desaparecer, sólo resta una “especie” de ella en la relación entre *subhombres*, es decir, “entre seres que tienden en forma creciente a reducirse a su propia función con un margen reservado a diversiones de las que la imaginación vaya siendo progresivamente desterrada”.⁴⁶ Lo que es necesario saber es que el hombre de la técnica, al haber perdido contacto consigo mismo, o lo que es lo mismo, al haberse olvidado de lo trascendente que le permite orientarse en el mundo, se halla cada vez más inerme entre las potencias destructoras desencadenadas en torno a él.

Técnica y pecado. La era que vivimos es una era escatológica, afirma Marcel. Con esto quiere decir que el ser humano tiene el poder de ponerle fin a su existencia en la tierra. No se trata de una posibilidad lejana, es un hecho que puede llegar a realizarlo si es su voluntad. No hace falta más que leer los diarios en donde se dan a conocer los últimos descubrimientos hechos

⁴⁵ *Ídem.*, p. 56.

⁴⁶ *Ídem.*, p. 62.

por los científicos del mundo, para estar informados de hasta dónde ha podido llegar los avances técnicos. Armas químicas han aparecido que pueden borrar poblaciones enteras en fracción de segundos. Lo cierto es que las grandes potencias financian este tipo de investigaciones sin importarle sus consecuencias, aún cuando estas sirvan para hacer la guerra.

La guerra, dice Marcel, es el pecado mismo, no se le puede reconocer ningún valor espiritual. Hoy, tenemos que reconocer que la guerra es cada vez un asunto de técnicos. Guerra y técnica se encuentran indisolublemente unidas. Por esta razón las guerras son profundamente destructoras, por eso mismo nos hace pensar que puede darse el suicidio de la especie humana. La unión de técnica y pecado es porque hoy los Estados son los únicos lo suficientemente ricos como para financiar las investigaciones en los que se elabora la nueva física; ella es quien hace crecer su potencia destructiva. En este sentido, hay que decir que la estatización de la ciencia y de la técnica es “una de las peores calamidades de nuestro tiempo”.

A pesar de tener presente esta situación trágica, Marcel no concibe a la técnica como un mal y que por eso sus progresos hayan de ser condenados. Bien entendida, la técnica es “un conjunto de procedimientos metódicamente elaborados y, en consecuencia, susceptibles de ser enseñados y reproducidos, cuya aplicación garantiza la realización de tal fin concreto determinado”.⁴⁷ Así definida, no puede ser considerada mala. Si la consideramos en sí misma, es ante todo un bien, pues es cierta especificación de la razón cuando se aplica a lo real. Sin embargo, para llegar a la verdad no debemos quedarnos en definiciones abstractas, es necesario interrogarse acerca de la relación concreta que tiende a establecerse entre “la técnica y el ser humano”, en esto precisamente es donde las cosas se complican.

⁴⁷ *Ídem.*, p. 69.

El hombre puede hacerse esclavo de la técnica. Ese es uno de los peligros que ésta presenta. Así vemos al automovilista que “adora” su auto y la velocidad. El progreso técnico comporta cambios en toda nuestra vida, lo constatamos a escala mundial. Hoy es el Internet, en la época de Marcel era la radio. En su texto, Marcel habla de cómo las comunicaciones se encaminan a uniformar cada vez más al mundo y de cómo la invasión de la técnica acarrea al hombre obliteración. Es el mundo de lo problemático donde el misterio ha desaparecido progresivamente, y en este tipo de mundo, las técnicas no hacen más que desembocar en la desesperanza.

El desarrollo de la técnica trae también consigo la instauración de la categoría de rendimiento. En estas condiciones, en un mundo sometido a la primacía de la técnica:

...en un mundo tecnocratizado, un ser cuyo rendimiento ha caído por debajo de cierto nivel y se vuelve prácticamente nulo aparecerá como una carga sin compensación para la Sociedad que se creería obligada a mantenerle. El termino “mantenimiento” resulta muy revelador. El mantenimiento de un hombre es asimilado al de una máquina, al de un material cualquiera –porque, en efecto, al propio hombre se le trata como a un material-.⁴⁸

Como podemos percibir, el hombre degradado hasta el infinito es condenado a anular sus sentimientos más fundamentales que han guiado su conducta. Marcel concluirá señalando que el hombre debe devolver el valor al recogimiento, ya que el recogimiento hará que puedan nacer y congregarse las potencias de amor y humildad “capaces de contrapesar a la larga la soberbia ciega y cegadora del técnico encerrado en su técnica”.

⁴⁸ *Ídem.*, p. 77.

El filósofo ante el mundo de hoy. Marcel es contundente con respecto al papel del filósofo ante el mundo de hoy al decir que el filósofo está obligado a tomar posición con respecto a la miseria de un mundo cuya destrucción integral nada tiene de inconcebible. El conocimiento de lo que pasa en el mundo no es para el filósofo un conocimiento superficial, al contrario, es un conocimiento profundo de la realidad y su primer deber es tener claro cuáles son los límites de su saber y reconocer que existen ámbitos en los que su incompetencia es absoluta. En otras palabras, el filósofo debe estar permanentemente en guardia⁴⁹ contra una pretensión incompatible de su verdadera vocación. Además, el filósofo debe comprometerse a fondo, no importan los riesgos que éstos le traigan. También está obligado a combatir los prejuicios de todo tipo, asimismo, está obligado a proclamar con toda energía que es inadmisibles de constituir jurisdicciones de excepción. El filósofo tiene el deber, en el mundo de hoy, de combatir el fanatismo, no importa la forma que éste presente y su primera misión es repudiar la servidumbre de cualquier tipo.

Hoy no puede haber filosofía que no realice un análisis de carácter esencialmente fenomenológico sobre la situación fundamental del hombre. Así lo han visto filósofos como Scheler, Landsberg, Jaspers, Heidegger. Marcel señalará que

“Parece hoy fuera de toda duda que lo propio del hombre en cuanto sin más vive su vida, sin esforzarse en pensarla, es estar en situación, y que la esencia del filósofo – quien, él sí, se propone pensar *la* vida y *su* vida- es reconocer esa situación, explorarla en la medida que le sea posible, sin que, por lo demás, pueda al respecto alcanzar nunca el conocimiento exhaustivo al que se entrega cuanto es objeto de ciencia”.⁵⁰

⁴⁹ “El filósofo es propiamente un vigía de lo humano: ‘creo que la palabra *velador* es la que caracteriza con más exactitud ese papel’. Veamos que significa: ‘velar’ quiere decir ante todo permanecer despierto, pero más exactamente todavía luchar contra el sueño, ante todo para su propio bien...existe, por tanto, una virtud de vigilancia que el filósofo debe practicar en la medida de lo posible”. Julia Urabayen, *Op. Cit.*, p. 334.

⁵⁰ *Ídem.*, p. 95.

Un filósofo⁵¹ no es un profeta, pues no toma atajos para conocer la verdad. Así también la filosofía no debe ser panfletaria, pues perdería su sentido crítico. De todo esto se deriva que la situación del filósofo ante el mundo de hoy parece ser de lo más peligrosa y la más expuesta, al tener que caminar por pasajes cada vez más movedizos. Pero nada más necesario, ante los males de este mundo, que la meditación del filósofo; él, con la reflexión segunda que lo caracteriza, podrá combatir la confusión que amenaza con hundir los espíritus terriblemente.

La conciencia fanatizada. Marcel realizará en este apartado un análisis fenomenológico de la conciencia fanatizada. Partirá de afirmar que estamos cercados por el fanatismo. Lo vivido en el nazismo, en el estalinismo, etc. es fanatismo. Además, algunas religiones tienen la tendencia a fanatizarse.

La conciencia siempre es conciencia intencional, lo cual quiere decir que la conciencia es conciencia *de*, conciencia *hacia*. Está tendida a una realidad de la que no puede ser separada. Marcel mostrará en qué consiste la alteración que se plasma en la intencionalidad propia de la conciencia fanatizada, tratando de comprender que esta conciencia no es solamente subjetiva, no recae sobre un estado, sino más bien en la manera que tiene la conciencia de referirse a algo distinto de ella. Indagará también cuáles son las razones por la que ésta “enfermedad” tiende a convertirse en epidémica; asimismo, intentará mostrar algunas medidas, principalmente en el terreno de la educación, que ayuden a salir de este problema.

La primera cosa que observa es que el fanático no puede verse a sí mismo como tal; sólo el que no lo es puede reconocerle como fanático. Las condiciones que reúne un hombre

⁵¹ Marcel denominó al filósofo “hombre de pensamiento” y no pensador.

fanático son: no puede ser alguien aislado y pertenece las más de las veces a la masa. Las masas son esencialmente fanatizables. La masa es la que “arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto”, decía Ortega y Gasset en su libro sobre la *Rebelión de las masas*. Además, al no permitir lo diferente, quien no piense como ella, tiende a ser eliminado. Las masas son accesibles a la propaganda y por eso son fanatizables.

El hombre, para ser hombre-masa, ha tenido que vaciarse de la realidad sustancial que iba unida a su singularidad. Ha perdido su espíritu crítico y ha quedado insensibilizado ante todo lo que no gravita en su sentido de imantación propio. El fanatismo será definido por Marcel como “la opinión elevada a su paroxismo, con todo lo que puede comportar de ciega ignorancia de sí misma”. Por definición, el fanatismo es incompatible con la preocupación por la verdad, y en consecuencia sólo con la verdad puede ser combatido. Finalmente, en el mundo actual, donde sobran los problemas, se crea una atmósfera propicia para el fanatismo y solamente un hombre que luche con la fuerza de la verdad contra este fanatismo podrá llegar a ser sí mismo.

El espíritu de abstracción, factor de guerra. Desde el principio de este apartado Marcel distingue entre abstracción y espíritu de abstracción. Por abstracción entiende una operación mental a la que es indispensable proceder para alcanzar un bien determinado. Abstraer es, en síntesis, proceder a un desescombro previo, pudiendo presentar ese desescombro un carácter racional. El espíritu de abstracción es el engaño en que cae el espíritu a consecuencia de una especie de fascinación en que pierde conciencia el espíritu, a esto se agrega que se da arbitrariamente preeminencia a una categoría aislada de todas las demás. El espíritu de abstracción también se caracteriza por el sometimiento del pensamiento a un reduccionismo

atroz, por ser un espíritu de exclusión que deseca, esteriliza, endurece todo lo que toca. El espíritu de abstracción corrompe todo cuanto toca e intensifica el espíritu de guerra en el mundo.

En el mundo actual observamos que toma cuerpo el espíritu de abstracción. Ejemplos típicos de este tipo de espíritu son los de masa y medios de comunicación, que en el capítulo anterior Marcel ya ha explicado. Lo que intenta mostrar Marcel con esta noción de espíritu de abstracción es que la intervención de éste, considerado como una especie de enfermedad de la inteligencia, es lo que hace posible esa contradicción.⁵²

La crisis de los valores en el mundo actual. Marcel se pregunta ¿qué entendemos por crisis de valores? Y dice que por esto debemos entender el terrible malestar espiritual por el que atraviesa la humanidad. Los seres humanos están viviendo una transvaloración masiva, que bien podría llamarse un cambio completo de horizonte espiritual.

El avance científico ha llevado a la humanidad a la pérdida de valores. Este cientismo al no preguntarse nunca en qué se convierte o en qué degenera, no únicamente la ciencia, sino una verdad científica, trae consigo la degradación de los valores y la ansiada conciencia planetaria se ve cada vez más alejada. También se observa que en esta época las condiciones de vida se han estandarizado. Esta pérdida de la diferencia, que confería a un individuo su valor, su singularidad, ha desaparecido en este mundo deshumanizado.

⁵² Gabriel Marcel dirá que el espíritu de abstracción es inhumano porque niega el carácter sagrado de lo humano y porque por medio de él se explica lo que Marcel llamó “una concepción decorativa de la dignidad”.

Cuando hablamos de falta de valores, entendemos por qué encajan en este mundo nuestro las nociones de función y de rendimiento. En el mundo industrializado, el hombre ya no es más una persona, cumple la función de máquina, es asimilado por la máquina y se cuantifica su rendimiento. La proliferación de la burocracia tiende aparecer como parásito o como una carcoma que se desarrolla en una sociedad en descomposición. Las costumbres van desapareciendo, así como la idea de futuro. Por eso dice Marcel que “esta reducción de la vida a lo inmediatamente vivido, y ello en un mundo en que triunfa la técnica en las formas del cine, la radio, etc., no puede menos que desembocar en una chabacanería sin precedentes”.⁵³ Todo este conjunto de observaciones denota que lo que trata de mostrar Marcel es que el mundo de los hombres de hoy, es un mundo en gran parte abandonado a la fatiga y padece un desamparo tan profundo que éste ni siquiera alcanza a reconocerse como tal. Es un mundo donde se ha roto el vínculo entre el hombre y la vida, y donde la palabra amor ya no tiene significado.

Degradación de la idea de servicio y despersonalización de las relaciones humanas. Marcel en esta disertación se preguntará en qué se convierte la idea de servicio en un mundo burocratizado. Primeramente, aclarará que esta idea necesita ser precisada, pues hay acepciones que se han instalado en el lenguaje corriente que nos alejan del sentido profundo que encierra esta palabra.

Servir puede querer referirse simplemente a ser utilizado (por ejemplo, cuando decimos de un aparato: ya no me sirve). Por otro lado, servir significa algo que guarda distancia de la mera utilidad (por ejemplo: cuando decimos: hay un honor o una nobleza en el hecho de

⁵³ *Ídem.*, p. 139.

servir). Esta segunda forma es muy rica, pero constatamos que la palabra tiende a aplicarse cada vez menos al acto y cada vez más algunos órganos que aseguran ciertas funciones sociales determinadas, es lo que domina la mentalidad actual. Así se contrata a alguien para el “servicio doméstico”, estas palabras, si las interpretamos correctamente, tienen un sentido puramente funcional. Servir quiere decir ser empleado. En el mundo funcionalizado todos cumplimos una función. El viejo al “ya no servir” no cabe en este mundo, pues ha dejado de cumplir la función que le correspondió por algún tiempo. Lo mismo pasa con los niños o con los enfermos.

El mundo que se está constituyendo ante nuestros ojos, es un mundo en donde la conciencia usuaria es el denominador común. Es el mundo burocratizado donde cada persona cumple con su función y donde la despersonalización de las relaciones humanas es el pan de cada día. Asimismo, la aparición de la mentalidad tecnocrática convierte a los individuos en “útiles”. En este tipo de mundo, como podrá verse, la idea de servicio en su sentido profundo no cabe. Servir a la verdad, servir a Dios, son frases que carecen de significado.

Pesimismo y conciencia escatológica. Por escatología debemos entender al conjunto de creencias y doctrinas sobre el destino final del ser humano y del universo. La conciencia escatológica amenaza siempre con surgir de nuevo, debido a las crisis y calamidades por la que atraviesa la humanidad. Un espíritu despierto dará cuenta de que lo que está pasando en el mundo no ha sido mero accidente, sino que hay fuerzas que han jugado un papel importante para que las cosas se estén viendo de la peor manera. Un espíritu optimista es el que se reconforta pensando en que hoy se está dando cierta unidad planetaria gracias a las técnicas modernas. Pero la cuestión radica en saber si una unificación de este tipo, que se traduce sobre

todo por la supresión práctica de las distancias, presenta alguna incidencia espiritual positiva. Podemos constatar que los progresos de la técnica traen como consecuencia una reducción cada vez más acusada de la diversidad humana, una extraordinaria nivelación de las sociedades, de la manera de vivir. Además, que los medios técnicos acaban poniéndose a disposición de la ideología.

La conciencia escatológica será definida por Marcel de forma negativa, por “rechazar categóricamente adherirse a una filosofía de las masas que se apoya en la consideración de las técnicas y por repudiar la aportación de estas últimas a lo que, sin duda, sería temerario llamar civilización. Se caracteriza también por un rechazo no menos determinado de aliarse con el optimismo de los espíritus ‘instalados’”.⁵⁴ El filósofo en estas circunstancias puede verse conducido a preguntarse si nos encaminamos al final de la historia, y si la bomba atómica no es un “símbolo real que empuja a nuestra especie a la autodestrucción”.

Ahora bien, Marcel se interroga en relación a lo que ha sostenido a lo largo de este ensayo, y reflexiona sobre si alguien lo cuestionara si realmente cree en un acontecimiento apocalíptico próximo. Su respuesta es la siguiente: no creo yo que a una cuestión como ésta se pueda responder con un sí o un no. Dado que mi esencia de criatura prisionera de lo sensible y del mundo de las costumbres y de los prejuicios en el que estoy implicado le pertenece estar siempre dividida, ese yo cautivo no puede responder más que esto: “No, no lo creo”; y tan pronto se abandona a la pura y simple desesperanza, como se refugia en algún pensamiento optimista, algún “si después de todo”, si bien esto último sucede cada vez más difícilmente.⁵⁵

⁵⁴ *Ídem.*, p. 166.

⁵⁵ *Ídem.*, p. 168.

El hombre contra la historia. El filósofo no es un profeta, dice Marcel, la única arma con la que cuenta es la reflexión. Con ella puede ver qué es lo que le depara el futuro. La mirada aguda del filósofo penetra en los más recónditos lugares del mundo que le resulta amenazante.

Asimismo, muchos son los autores que también han prevenido al hombre de hoy sobre los acontecimientos que pueden venir al mundo si no tenemos la fuerza de pararlos, de rechazarlos. G. Orwell, por ejemplo, en su obra de *1984*, obra admirada por Marcel, alza su voz de alarma sobre el fin de la vida privada que se avecina gracias a la barbarie tecnocrática. Estos autores, con sus obras, nos invitan a dar la lucha a favor del hombre, a favor de la dignidad humana, contra todo lo que hoy amenaza aniquilarlos.

Reintegrar el honor. El honor está unido a la palabra, al hecho de no tener más que una palabra. El honor también está unido a un sentido hondo e indesarraigable del ser, entre el ser y la palabra existe una unidad infrangible. Sólo un honor tiene el hombre, y este es el honor de ser un hombre. Sin embargo, el honor se ha perdido, todo es ambiguo, sin sentido. Restituir el honor del hombre es tarea que tiene la humanidad entera, una vez que ésta ha perdido sus valores, ha reducido a los individuos a elementos abstractos y ha convertido en jerarquía el dinero.

Conclusión de “Los hombres contra lo humano”. Este libro muestra cómo el hombre desde hace un siglo, y quizá más, se ha visto obligado a ponerse en cuestión. Una mirada atenta ha mostrado al hombre en qué se ha convertido el mundo. Es profundamente significativo observar que el nihilismo tienda a adoptar un carácter tecnocrático y que la

tecnocracia sea inevitablemente nihilista. La tecnocracia consiste precisamente en hacer abstracción del prójimo, el prójimo se convierte en un número, en una estadística. El extremo peligro que hoy vive el mundo nos hace tomar conciencia de nuestra responsabilidad. Sobre todo, agrega Marcel, el filósofo, que aunque no puede contribuir a salvar al hombre de sí mismo más que “si denuncia sin piedad y sin descanso las devastaciones causadas por el espíritu de abstracción...(el filósofo) sabe que la masa es mentira, y *contra ella y en pro del universal debe dar testimonio*”.⁵⁶

A pesar del pesimismo de Marcel en lo que se refiere a la realidad del tecnificado mundo contemporáneo, el hecho tan sencillo de vivir le parece algo maravilloso, lo cual no se prueba dando ninguna razón, sino observando que no hay niño que carezca de la <<conciencia exclamativa de existir>>. Para Marcel el ser humano tiene en su poder la posibilidad de acoger o rechazar este mundo trágico. Este poder es lo que constituye la esencia misma de la libertad. Marcel es el filósofo de la admiración, admiración que le permite tener una atención aguda sobre los acontecimientos que se están dando en el mundo. Por esta razón lanza su protesta, ya que protestar es la única forma de ir más allá de todas las fórmulas con las cuales se intenta aprisionar la vida. Por último, quisiera decir, que encontrarse con la filosofía de Marcel, es descubrir que sólo el ejercicio del pensamiento es lo único que puede llevar al ser humano a alguna claridad respecto de sí y del mundo.

6. Filosofía para un tiempo de crisis

⁵⁶*Ídem.*, p. 201.

Casi todos los seres humanos han experimentado en alguna ocasión la necesidad de ser esclarecidos, de recibir una respuesta a sus propios interrogantes.

G. Marcel, *Filosofía para un tiempo de crisis*

¿Qué puede esperarse de la filosofía? En un mundo donde las amenazas pesan sobre una humanidad superada por sus creaciones, por el desarrollo hiperbólico, no sólo de las técnicas, sino de un pantecnicismo que a fin de cuentas desemboca en el vacío. Así comienza Marcel su reflexión sobre el papel de la filosofía en el mundo actual.

Marcel, como hemos visto, en distintas obras ha hecho un diagnóstico de la época. Ha hablado sobre el peligro que encierra la funcionalización del mundo, de la vida basada en la idea de función. Es aquí donde la exigencia filosófica surge de manera apremiante al observar el panorama de la época en que vivimos. De la filosofía se espera ante todo la aportación de un diagnóstico ante el riesgo de deshumanización que comporta el desarrollo de la técnica en nuestro mundo. También puede esperarse de la filosofía que “nos permita tomar conciencia tan lúcida como sea posible de la profunda confusión, casi siempre inarticulada, que experimenta el hombre en este medio técnico y burocrático donde lo más profundo de sí mismo permanece no solamente ignorado, sino continuamente reprimido hasta su raíz”.⁵⁷ La filosofía tiene solamente como instrumento la reflexión, la reflexión segunda (como la llama Marcel a la reflexión que es recuperadora), con ella, la filosofía, aborda los problemas y nos hace despertar a la realidad de las cosas.

⁵⁷ G. Marcel, *Filosofía para un tiempo de crisis*, Madrid, Guadarrama, 1971, p. 34.

Por su parte, el filósofo tiene la responsabilidad de guardar los valores de justicia y de verdad. Debe mantenerse autónomo para que no infrinja una de las condiciones de la búsqueda filosófica. Asimismo, debe tener un pensamiento regulador y crítico; debe ejercer mucha vigilancia en sus actuaciones en la sociedad, para que no caiga en espíritu partidista alguno. Sabemos que las advertencias o recomendaciones de filósofos no son escuchadas en la época en que vivimos, sin embargo, el filósofo no debe dar marcha atrás a sus meditaciones.

Es necesario que el filósofo recuerde “algunos principios sobre los que es imposible transigir y que los aplique con rigor sin ceder jamás a la tentación de juzgar diferentemente según se trate de un bando o de otro”.⁵⁸ Así también, es necesario que si “pretende que sus afirmaciones sean tomadas en consideración, debe comprender que tienen un peso histórico, ya que sin referencia a éste sus consideraciones caerán en el vacío”.⁵⁹

El filósofo no debe aislarse, debe mantenerse en contacto con el científico y hacerse escuchar por los hombres que dirigen los asuntos públicos. El filósofo preocupado por su responsabilidad debe contar con las profundas fuerzas de la vida y, por otra parte, debe colaborar con un sentimiento perpetuamente sostenido de su insuficiencia y debilidad. Además, agrega Marcel, que el filósofo no debe nunca tomarse por oráculo, pues equivaldría a caer en la charlatanería.

La vigilancia del filósofo debe ser constante, pues las maneras en que el hombre tiene para deshumanizarse son múltiples. Como podemos ver, la tarea del filósofo es más difícil que

⁵⁸ *Ídem.*, p. 53.

⁵⁹ *Ibídem.*

nunca. Muchas preguntas surgen a su encuentro con el mundo, muchas dificultades para ser escuchado. Por eso su tarea es mostrar, no demostrar, mostrar es designar lo que está ahí, es hacer madurar, es promover, es transformar. Mostrar lo que está maduro de lo que está en vías de descomposición. Finalmente, dirá Marcel que “la responsabilidad del filósofo con respecto a sí mismo no puede estar dissociada más que por abstracción de su responsabilidad con respecto a los demás hombres”.⁶⁰

Marcel se atreve a hacer un pronóstico sobre el futuro que aguarda a la especie humana. Hace hincapié en las incógnitas que comporta la situación de la época que vive. Evidentemente, la incógnita principal consiste en saber si en un futuro no muy lejano se hará o no uso de las armas nucleares. Marcel dirá que sobre este punto lo más que se puede hacer es apostar. La opinión del optimista será que no puede creer que unos cuantos hombres pongan en juego la existencia de la especie. Otros, los pesimistas, estimarán que el hombre no conoce límites cuando se encuentra segado por la pasión.

Otra incógnita es el alcance que podría tomar esta destrucción. Marcel señalará que hay que hacer constar que estas incógnitas intervienen en cuanto tales en la conciencia o en la subconciencia del hombre actual, contribuyendo así a calificar esta situación de conjunto, la cual es la siguiente: dicha situación se caracteriza en su conjunto por el término general de mutación. La estabilidad que se creía tener ahora está amenazada, no sólo por fuerzas exteriores, sobre las que no se tiene ningún control, sino desde dentro. El ejemplo que Marcel pone es el de la familia: “cuántos padres, y esto en todos los medios sociales, observan con una suerte de temor que sus hijos se les escapen, lo cual no significa sólo el que se sustraigan a

⁶⁰ *Ídem.*, p. 58.

su autoridad, sino también y más profundamente que parecen vivir en otra dimensión a la cual los padres no tienen acceso”.⁶¹ Este proceso va afectando de manera silenciosa incluso la conciencia de aquellos que hasta el presente creían haber alcanzado certidumbres susceptibles de conferir a sus vidas una consistencia, una solidez a toda prueba. El sentimiento de mutación en sí, como podemos ver en el ejemplo antes mencionado, tiene algo de intolerable. De aquí la necesidad que tiene el ser humano de ponerse a la defensiva contra una experiencia que amenaza contra lo que se podía llamar su integridad.

El hombre contemporáneo experimenta un sentimiento de inseguridad tan fundamental, que necesita a toda costa buscar protegerse contra unas amenazas de las que, por lo demás, la mayoría de las veces no tiene más que una idea muy vaga. Viendo hacia el futuro, el hombre va tomando conciencia de la mutación en la que se encuentra inmerso. El comprender qué es lo que está sucediendo con el progreso tecnológico en esta época es de suma importancia para el hombre. La hegemonía de la técnica se afirma cada día más, así como también el papel de los medios de comunicación, como la radio y la televisión. Hoy ya no se puede andar distraído por la vida porque el peligro es caer en el vacío.

Marcel muestra que lo que se está desnaturalizando hoy es la idea misma del hombre. Por más que algunos resalten que la conquista del cosmos se está realizando, y que nuestro futuro puede ser grandioso, no hay nada en todo esto que nos pueda garantizar en modo alguno que tales prodigios tengan un efecto benéfico para el auténtico desarrollo humano. Agrega Marcel que para el filósofo de la existencia lo único que cuenta en última instancia es este desarrollo. Comenta también que en una novela publicada en ese momento el autor hace

⁶¹ *Ídem.*, p. 198.

una observación profunda: “En la actualidad parece que sólo el verbo *producir* se conjuga en futuro. El verbo *ser* no ha corrido la misma suerte”. Marcel subraya, de manera personal, que el verbo *producir* se acompaña del verbo *tener*.

Hablar de progreso, dice Marcel, es hablar del progreso técnico. La técnica produce una especie de fascinación en los hombres al facilitar la vida. Las cosas rinden más, son más rápidas, más económicas, etc. Y la consecuencia es que ya no es posible volver a procedimientos anteriores, a los que el nuevo ha destronado literalmente. Por tanto, tropezamos con esta irreversibilidad sin la que el progreso no podría existir. Las contrapartidas del progreso resultan amenazadoras para la libertad humana. Aclara Marcel que la palabra libertad constituye la clave para quien intente reflexionar sobre el futuro que el hombre se está labrando:

...jamás he dejado de pensar que el término libertad no cobra un sentido preciso más que allí donde se trata del desarrollo personal. Estimo además, que la libertad no puede de ninguna manera ser asimilada a un atributo que se puede reconocer o no en el ser humano: creo que no puede ser más que una conquista, las más de las veces imperfecta y siempre precaria. Desde este punto de vista, todas las fuerzas que tienden hacia la despersonalización se ejercen contra la libertad.⁶²

El peligro que presentan los medios de comunicación para mantener la libertad humana son verdaderamente preocupantes. Estos despersonalizan al individuo y estandarizan su forma de vida. Lo que está tomando cuerpo ante nuestra mirada, señala Marcel, son las intuiciones proféticas formuladas por Samuel Butler en su obra *Erewhon*.

⁶²*Ídem.*, p. 208.

Las especulaciones sobre el futuro del hombre son muy aventuradas. En ellas pueden vislumbrarse un futuro donde el crecimiento demográfico traiga consigo serios problemas y donde la progresión incontrolada de las técnicas cause alarma, teniendo como consecuencias el actuar directamente contra la persona y contra su libertad. Sin embargo, por muy temibles que sean estas perspectivas, debemos mirar el derrotismo como una trampa de la que hay que huir. Marcel quiere decir que no tenemos derecho a instalarnos en la certidumbre de lo peor, sino que hemos de negarla como tal certidumbre y ver al futuro con esperanza.

A manera de conclusión, podemos decir que, para Gabriel Marcel, el ejercicio del pensamiento es lo único que le puede llevar a alguna claridad respecto de sí y del mundo, a salir del atolladero. Marcel descubre que el tiempo humano no es reductible a un tiempo matemático, que no es mensurable, que el tiempo de la vida es la duración continua, lo que permite recuperar el pasado y el futuro como ingredientes del presente, a subrayar la temporalidad irreversible de la vida humana, y a poner de manifiesto su eternidad, su libertad intrínseca.

Marcel, a partir de los años cincuenta, analiza con mayor detenimiento, en una serie de libros, la crisis de nuestro tiempo, sus mecanismos, su estructura, las técnicas de propaganda envilecedora, las destrucciones que causa el prometeico y anómico mundo de la técnica, es decir, la substitución de los fines por los medios, la finalización instrumental que vacía el mundo de sentido, de libertad personal, fundamento de las demás, lo lleva al desquiciamiento de un activismo sin meta, al hedonismo más simplista como sucedáneo de la felicidad, al consumismo de objetos como proyecto histórico de naciones, a la destrucción de la Creación, a la incomunicación, la soledad, el nihilismo de la existencia humana.

En un trabajo reciente de José Luis Cañas, titulado “Gabriel Marcel y el hombre contemporáneo”, se afirma que las investigaciones más recientes sobre la filosofía existencial-trascendente de Gabriel Marcel son de gran actualidad, especialmente por las claves que su pensamiento aportan a la hora de analizar la frágil situación del hombre contemporáneo. Este autor agrega que si Marcel hubiera vivido en este comienzo del nuevo siglo sin duda hubiera señalado la paradójica situación de vivir en un mundo que se cree cada vez más seguro y fuerte cuando en realidad es más débil, y habría advertido que la causa de esta debilidad es sobre todo porque este mundo se constituyó de espaldas a la trascendencia.⁶³

A mi parecer la filosofía de Marcel es una enérgica y luminosa llamada a encarnar en nuestras vidas algunas de las virtudes del hombre culto para mantener el sentido y la esperanza, para mostrar que la existencia no se reduce en ningún caso <<a una historia contada por un idiota>>. Su filosofía es un intento de “recuperar el sentido y la verdad de la existencia y de la libertad humana” en un mundo en que la sofística ha adquirido una dimensión nunca antes pensada y un poder inimaginable.

La filosofía marceliana es una filosofía de la vida práctica, una reflexión al estilo socrático sobre los problemas de los seres humanos de índole universal *en-carnados* en la vida de las personas concretas.⁶⁴ Las claves que aporta su filosofía reflejan nuestro modo de ser-en-el-mundo, así como nos estimula para que nuestra capacidad crítica tome distancia de los modos instalados de ver el mundo. Es aquí donde la actualidad de Marcel,⁶⁵ de sus conceptos,

⁶³ José Luis Cañas, *Gabriel Marcel y el hombre contemporáneo*, Madrid, UCM, 2001, p. 1.

⁶⁴ Ver Feliciano Blázquez Carmona, *La filosofía de Gabriel Marcel*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1988.

⁶⁵ José Ruben Sanabria, *Filosofía del hombre*, México, Porrúa, 1987, pp. 230-232.

de sus argumentos y de su análisis fenomenológico de la situación del hombre contemporáneo, a mi entender, está vigente.

Precisamente porque la filosofía de Marcel permite comprender de manera yana el mundo que vivimos, queremos encarar, ayudados de sus análisis fenomenológicos del mundo contemporáneo, el siguiente capítulo, al cual he denominado “el panóptico moderno”. Creo que en el estudio del fenómeno panóptico podemos encontrar un apoyo en las anticipaciones de Marcel. El panoptismo debe permitirnos entender hasta qué punto eran acertados los exámenes del filósofo francés sobre las amenazas que implicaba la técnica contra la vida privada (véase el epígrafe con el que comienzo el siguiente apartado). Un estudio del panoptismo no puede prescindir de los análisis de J. Bentham, M. Foucault y el panoptismo moderno, cosa que haremos en el próximo capítulo.

CAPÍTULO III. EL PANÓPTICO MODERNO

El mero hecho de llevar un diario íntimo puede concebirse como un crimen merecedor de la pena capital; y, después de todo, no vemos por que habría de ser imposible poner a punto detectores que informaran a la policía de los pensamientos o de los sentimientos de un individuo cualquiera.

G. Marcel, *Los hombres contra lo humano*

En el mundo moderno, la más peligrosa forma de determinismo es el fenómeno tecnológico. La tecnología ha avanzado tanto sobre la sociedad que se ha convertido en parte esencial de su estructura. La técnica es la mentalidad moderna cuyo elemento determinante es la búsqueda permanente de la eficiencia en todas las actividades humanas, incluida el proceso tecnológico. Éstas son algunas de las cuestiones que hemos desarrollado en el primero y segundo capítulo y que dan pie para dar comienzo al presente, donde nos preguntamos si lo dicho en estos renglones son una descripción cabal del mundo moderno; si la tecnología es una amenaza tan feroz y determinante en el mundo actual, o si hay que aceptar que el credo de la tecnología es “menos placer, pero mucho más poder”.

Lo cierto es que somos testigos de que va quedado atrás el utópico estado orwelliano. La vigilancia total es la tendencia en la época actual. Las constantes innovaciones en las tecnologías de vigilancia han contribuido a un acercamiento del estado panóptico imaginado en el siglo XVIII por el utilitarista Jeremy Bentham y retomado a finales del siglo XX por el filósofo Michel Foucault, aunque la imagen del panóptico impregna todas las discusiones contemporáneas sobre la vigilancia, sigue siendo un concepto de enorme influencia.

En este capítulo examinaremos cómo la tecnología se ha filtrado hasta lo más recóndito de nuestra existencia. Cómo nuestra vida privada es amenazada constantemente por medios técnicos que son utilizados por un Estado que con fines de seguridad y control social, pone límites a nuestras vidas sin que la mayoría de la gente tome conciencia de las repercusiones de tales medidas. Es por estas razones que nos remontaremos, en primer término, al siglo XVIII para recordar los motivos que se tuvieron para pensar en un panóptico. Hablaremos también de la investigación realizada por Foucault. Asimismo, mencionaremos las características del panóptico moderno, para finalmente mostrar el impacto que trae consigo los inventos técnicos en la sociedad contemporánea.

1. *El Panóptico* de Jeremias Bentham

Bentham (1748-1832) escribe *El Panóptico* a fines del siglo XVIII. La percepción de la obra en su momento fue de gran relevancia ya que encontraba la manera de resolver los problemas que traía la vigilancia. Para el filósofo inglés su procedimiento óptico era una gran innovación

para ejercer el poder. Es un hecho que su innovación ha sido utilizada desde finales del siglo XVIII. Sin embargo, los procedimientos de poder puestos en práctica en las sociedades modernas son más numerosos, diversos y ricos. Llamó a su panóptico el “huevo de Colón en el orden de la política”, por su novedad y aplicación, el cual designa un principio global. No es sólo la imaginación de una figura arquitectónica destinada a resolver un problema concreto, como podía ser el de las prisiones, las escuelas, o los hospitales. El panóptico plantea el problema de la visibilidad, piensa en una visibilidad totalmente organizada alrededor de una mirada que domina y vigila. Hace que funcione el proyecto de una visibilidad universal, que actúa en su momento en provecho de un poder riguroso y meticuloso.

El principio era: en la periferia un edificio circular; en el centro una torre; esta aparece atravesada por amplias ventanas que se abren sobre la cara interior del círculo. El edificio periférico está dividido en celdas, cada una de las cuales ocupa todo el espesor del edificio. Estas celdas tienen dos ventanas: una abierta hacia el interior que se corresponde con las ventanas de la torre; y otra hacia el exterior que deja pasar la luz de un lado al otro de la celda. Basta pues situar un vigilante en la torre central y encerrar en cada celda un loco, un enfermo, un condenado, un obrero o un alumno. Mediante el efecto de contra-luz se pueden captar desde la torre las siluetas prisioneras en las celdas de la periferia proyectadas y recortadas en la luz. En suma, se invierte el principio de la mazmorra. La plena luz y la mirada de un vigilante captan mejor que la sombra que en último término cumplía una función protectora.¹

Bentham, de acuerdo con Foucault, plantea la cuestión en términos de poder, es decir: la población como blanco de las relaciones de dominación. Un poder que se ejerce sin necesidad de armas, de violencia física o coacciones materiales. Basta una mirada. Una mirada que vigile, y que cada uno, sintiéndola pesar sobre sí, termine por interiorizarla hasta el punto de vigilarse a sí mismo. En el panóptico, cada uno, según su puesto, está vigilado por todos los

¹ J. Bentham, *El Panóptico*, Madrid, La piqueta, 1979, p. 10.

demás, o al menos por alguno de ellos; se está en presencia de un aparato de desconfianza total y circulante porque carece de un punto absoluto.

Bentham, es uno de los pensadores centrales del radicalismo filosófico inglés, además de ser el inspirador de gran parte de la legislación liberal de la Europa del siglo XIX. Creyó que su panóptico podía ser aplicado a todos los ámbitos de la vida en los que intervenía el gobierno de los hombres.

Si se hallara un medio de hacerse dueño de todo lo que puede suceder a un cierto número de hombres, de disponer todo lo que les rodea, de modo que hiciese en ellos la impresión que se quiere producir, de asegurarse de sus acciones, conexiones, y de todas las circunstancias de su vida, de manera que nada pudiera ignorarse, ni contrariar el efecto deseado...²

Este fue el secreto del nuevo gobierno. Hacerse dueño de los hombres no por esclavitud o fuerza, sino por la disposición que les rodea, de las impresiones que se les producen. Veinte años de su vida bastaron para hacer funcionar el panóptico. Utilizó para ello a la población más necesitada del gobierno: los presos. A pesar de sus fracasos, su trabajo coadyuvó para que se realizara una reforma penitenciaria y municipal, la moderación de las penas, la adopción de un sistema penitenciario donde se proponía la reforma moral del delincuente, el mejoramiento de la organización del jurado, la derogación de leyes que excluían cierta clase de pruebas judiciales, la abolición de las disposiciones de exclusión de los católicos y otras muchas.³

² *Ídem.*, p. 33.

³ *Ídem.*, p. 130.

El panóptico es pues un instrumento útil, enérgico que los gobiernos pueden aplicar a casas de seguridad, cárceles, casas de corrección de trabajo, hospitales, manufacturas, escuelas. En una palabra: todo tipo de lugares en donde haya seres humanos que requieran ser vigilados. Su principio básico es la vigilancia, su elemento más arcaizante, la mirada. Sin embargo, lo que cobrará importancia no es la mirada directa de un hombre a otro, sino la noción abstracta de vigilancia. Lo novedoso del panóptico es pues la celosía que oculta al inspector a los ojos de los reclusos. No es ya una persona, sino la presencia. Presencia abstracta que se multiplica y se subdivide en muchas otras, porque no está “sólo en los ojos sino que está en la piel de uno mismo”. La torre central del panóptico se ha instalado en sus conciencias. En este impasse aprenden a vigilarse, observarse, analizarse, expresarse. El panóptico elimina las cadenas, los muros y los sustituye por la transparencia de la mirada.

La mirada tecnificada de Bentham, además de vigilar a los reclusos, también los clasifica. La clasificación es otra de las bases de los modernos sistemas carcelarios. Así también, para que el inspector sepa de los reclusos es necesario que el espacio esté bien distribuido. De ahí que sus principios arquitectónicos sean: la construcción circular y la transparencia. El panóptico es un ejemplo de arquitectura funcional. En él la preocupación es la transparencia; es el ideal que las ciencias sociales han expuesto en algunas ocasiones: la sociedad como conjunto de individuos contados, pesados y medidos, sin márgenes de error.

A la cuidadosa disposición del espacio Bentham añade otro elemento básico para su proyecto: la ingeniería del tiempo, digamos que pasó de lo que antaño era el suplicio al empleo del tiempo. El tiempo que se vive en la cárcel es oro por eso hay que darles a los reclusos instrucción y trabajo, las dos maneras en que el tiempo se convierte en propiedad. El

trabajo, dirá Bentham, es un derecho que ayuda a mejorar la condición del reo en la cárcel. Sobre la instrucción, señala el filósofo inglés, es necesaria para formar al individuo, apartarlo de su ignorancia: la educación es pues un derecho que hace al hombre útil a la sociedad.

Herencia de Bentham que aparecerá en las cárceles ciento cincuenta años después de haber sido formulados y refutados son:

1. Su idea esencial de la inspección central.
2. Su minucioso dispositivo de seguridad.
3. La celda como unidad de alojamiento de varios individuos.
4. Paredes interiores formadas por una reja, que permite la visibilidad plena.
5. Principio de clasificación moral.⁴

En su obra Bentham define al panóptico como “un establecimiento para guardar los presos con más seguridad y economía, y para trabajar al mismo tiempo en su reforma moral, con medios nuevos de asegurarse de su buena conducta, y de proveer a su subsistencia después de su soltura”.⁵ Y es que sus preocupaciones son amplias en materia de reformar las instituciones del estado. Cuando él plantea introducir cambios en las prisiones, afirmará que esto se puede lograr con una “idea sencilla de arquitectura” y con un principio básico para establecer el orden y para conservarle: la inspección, pero una inspección de un nuevo género, que obra más sobre la imaginación que sobre los sentidos, y que pone a muchos hombres en la dependencia de uno sólo, dando a éste último una presencia casi universal en el recinto de su dominio, esto es un panóptico. El panóptico es pues la facultad de ver con una sola mirada todo cuanto se hace en ella.⁶

⁴ *Ídem.*, p. 141.

⁵ *Ídem.*, p. 33.

⁶ *Ídem.*, p. 37.

Las ventajas del panóptico, de acuerdo con Bentham, es estar siempre a la vista de un inspector, ya que los ojos del inspector están en todas partes. Con esta medida ni presos ni guardas pueden caer en falta de ninguna especie. Una institución panóptica debe cuidar de que los reos no caigan en el delito al conocer la pena que les espera. Dicha institución debe prevenir los delitos de los presos durante su cautividad, mantener entre ellos la decencia, conservar la salud y la limpieza. Debe ante todo estorbar su fuga, procurarles medios de subsistencia para cuando salgan de la cárcel, darles instrucción necesaria, hacerles adquirir hábitos virtuosos, preservarles de todo mal trato ilegítimo, procurarles el bienestar de que es susceptible el estado sin ir contra el objeto de castigo, y en fin, lograr todo esto por medios económicos, por una administración interesada en el éxito. Para Bentham todos los planes que se habían dado hasta su momento, fracasaron por exceso de severidad o de indulgencia. Por eso sus reglas de dulzura, severidad y economía, debían seguirse al pie de la letra, para que la prisión funcionara adecuadamente.

Bentham previó en el panóptico la separación de los sexos.

El medio que desde luego se presenta para efectuar esta separación, es tener dos panópticos; pero la razón de economía se opone a esto, tanto más cuanto en el número total de los presos no habrá un tercio de mujeres; y haciendo dos establecimientos para los dos sexos, se tendrán comparativamente pocos individuos para el uno, y demasiados para el otro, sin que se pueda acomodar el sobrante de modo que se establezca el nivel entre los dos.⁷

La clasificación, como ya hemos mencionado, fue parte importante de su proyecto. Así como se separaba a hombres de mujeres, trató de que no se confundiera a jóvenes y a viejos, a

⁷ *Ídem.*, p. 55.

los ladrones con los asesinos, a los deudores con los delincuentes. Trató de que el medio de los presos no se corrompiera y por ésta razón empleó la clasificación como medida preventiva.

Además de la preocupación por el tamaño de las celdas, la distribución de los espacios, la comida, el trabajo y la instrucción, Bentham, se ocupó de los castigos, ya que hasta en las prisiones se cometen culpas. Una prisión es definida por este filósofo como una casa en que viven privados de su libertad ciertos individuos que han abusado de ella, para que ellos no vuelvan a cometer delitos y los otros se abstengan de imitarlos por el terror del ejemplo, por el terror del castigo. Al mismo tiempo debe ser una casa de corrección, donde se debe trabajar las costumbres de los reos, para que cuando recobren la libertad no sea éste hecho una desgracia para la sociedad y para ellos mismos. Se señala que la idea panóptica es aplicable no sólo a casas de corrección, sino a todos los establecimientos en que un gran número de individuos deben estar bajo vigilancia.

En resumen, las principales características del panóptico son:

1. Presencia universal y constante del gobernador del establecimiento.
2. Efecto inmediato de este principio en todos los miembros del establecimiento. La convicción de que viven y obran incesantemente bajo la inspección perfecta de un hombre interesado en toda su conducta.
3. Gobernador revestido de un poder desconocido hasta ahora por el efecto de este principio panóptico, e interesado por la constitución misma del establecimiento, lo más que es posible, en la salud, en la industria, en la buena conducta, y en la reforma de las personas sujetas a él.
4. Facilidad que se da al legislador, a la nación en general, y a cada individuo en particular para asegurarse a todo momento de la perfección del plan y de su ejecución.⁸

⁸ *Ídem.*, p. 75.

Asimismo, se habla de una custodia segura gracias a la arquitectura del edificio; de la sanidad y limpieza del lugar; de la economía y de la reforma de los presos por una observancia continua en la moral y las buenas costumbres. Además se señala la importancia del principio panóptico para otros usos:

1. Aplicación de este principio general a todos los casos en que un gran número de hombres debe estar constantemente bajo la inspección de unos pocos, sea para el simple encierro de las personas acusadas, sea para el castigo de los culpados, sea para reformar a los malos, sea para forzar a los perezosos al trabajo, sea para facilitar la asistencia de los enfermos, o sea para hacer fácil la enseñanza, y llevar el poder de la educación a un punto inconcebible hasta el día.
2. Establecimientos a que por consiguiente es aplicable: a. casas de seguridad: b. cárceles: c. casas de corrección: d. casas de trabajo: e. hospitales: f. manufacturas: g. escuela.
3. Suficiencia de un sólo hombre de confianza para estos establecimientos, por grandes que sean.⁹

2. El panoptismo en Foucault

Michel Foucault va a señalar que uno de los rasgos de la sociedad moderna es el panoptismo, es decir, es la forma en que se ejerce sobre los individuos la vigilancia individual y continua, es el control de castigo y recompensa y por último la corrección, en otras palabras, el método de formación y transformación de los individuos en función de ciertas normas. Vigilancia, control y corrección será lo que constituya la dimensión fundamental y característica de las relaciones de poder que se dan en nuestra sociedad.

Aunque en otras sociedades del siglo XVII no hay nada semejante al panoptismo, esto no quiere decir que no haya habido control social, castigo y recompensa, las formas en cómo

⁹ *Ídem.*, p. 81.

se distribuía eran completamente diferentes de las formas que se instauraron en los siglos XVIII y XIX. Actualmente vivimos en una sociedad programada a la manera de Bentham, una sociedad panóptica, o bien, en una estructura social donde es amo el panoptismo.

Foucault tratará de mostrar, en su quinta conferencia, aparecida en la obra *La verdad y las formas jurídicas*, que el panoptismo se presenta en el nivel de la existencia individual, esto es la latencia del panoptismo en el funcionamiento cotidiano de instituciones que encuadran la vida y los cuerpos de los individuos, como por ejemplo:

[...] una institución en la que había cuatrocientas personas solteras que debían levantarse todas las mañanas a las cinco. A las cinco y cincuenta habían de terminar su aseo personal, haber hecho la cama, y tomado el desayuno; a las seis comenzaba el trabajo obligatorio que terminaba a las ocho y cuarto de la noche, con un intervalo de una hora para comer; a las ocho y quince se rezaba una oración colectiva y se cenaba; la vuelta a los dormitorios se producía a las nueve en punto de la noche. [...] los servicios religiosos tenían lugar en una capilla construida en el interior del establecimiento. No se admitía ni siquiera fieles de afuera; los pensionados sólo podían salir del establecimiento durante los paseos dominicales, pero siempre bajo vigilancia del personal religioso que, además de los paseos, controlaba los dormitorios y las oficinas, garantizando así no sólo el control laboral y moral sino también el económico.¹⁰

Este ejemplo, es el de una fábrica-prisión, pero había también fábricas-conventos, fábricas sin salario. Este panóptico industrial existió en realidad en gran escala a comienzos del siglo XIX en países como Francia, Suiza, Estados Unidos e Inglaterra. No sólo existieron sino que además estas instituciones industriales fueron perfeccionadas. Sin embargo, se dieron cuenta que no eran viables, por cuestiones económicas, ni mucho menos gobernables. Así que desaparecieron. Cabe mencionar que las técnicas empleadas para echar a andar estas empresas eran una herencia directa de la técnica francesa de internación y el procedimiento de control

¹⁰ M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, España, Gedisa, 1999, pp. 122-123.

de tipo inglés. Consecuentemente, puede decirse que la reclusión del siglo XIX es una combinación del control moral y social nacido en Inglaterra y la institución propiamente francesa y estatal de la reclusión en un local, un edificio, una institución, en un espacio cerrado.

Lo característico de nuestra época es que en todas las instituciones, llámese fábricas, escuelas, hospitales psiquiátricos, hospitales, prisiones, no tienen la finalidad de excluir sino por el contrario fijar a los individuos.

La fábrica no excluye a los individuos, los liga a un aparato de producción. La escuela no excluye a los individuos, aún cuando se los encierra, los fija a un aparato de transmisión del saber. El hospital psiquiátrico no excluye a los individuos, los vincula a un aparato de corrección y normalización. Y lo mismo ocurre con el reformatorio y la prisión.¹¹

El efecto de estas instituciones es la exclusión del individuo, pero su finalidad es fijarlos a un aparato de normalización de los hombres. Su objetivo principal es ligar al individuo al proceso de producción, formación o corrección de los productores.

Foucault observará a lo largo del siglo XIX el crecimiento de instituciones que se caracterizan por el control de las personas y por la explotación del tiempo de trabajo. En este siglo aparecen las instituciones llamadas de secuestro, las cuales cumplen tres funciones. La primera función de estas instituciones es la explotación de la totalidad del tiempo; la segunda función consiste no ya en controlar el tiempo de los individuos, sino sus cuerpos. La historia del control social del cuerpo muestra que incluso hasta el siglo XVIII el cuerpo de los

¹¹ *Ídem.*, p. 128.

individuos es básicamente la superficie de inscripción de suplicios y penas, como si el cuerpo hubiera sido hecho para ser atormentado y castigado. Las instancias de control que surgen en el siglo XIX, el cuerpo adquiere un significado diferente y deja de ser lo que era atormentado para convertirse en algo que debe ser formado, reformado, corregido en un cuerpo que debe adquirir aptitudes, recibir ciertas cualidades, calificarse como cuerpo capaz de trabajar, es decir, convertirse en fuerza de trabajo; por último, la tercera función de estas instituciones de secuestro consiste en la creación de un nuevo tipo de poder, el cual posee cuatro características: 1. El poder económico (salario a cambio de un tiempo de trabajo, etc.), 2. Político (dan ordenes, establecen reglamentos, expulsan a algunos individuos y aceptan a otros), 3. Judicial (castigar, recompensar, etc.), 4. Epistemológico (extrae un saber de y sobre estos individuos ya sometidos a la observación y controlados por estos diferentes poderes).

Ahora bien, en el panoptismo social el tema de la prisión, mismo que Foucault toma como punto de partida para su análisis del panóptico moderno, cumple un papel simbólico, ya que es la imagen de la sociedad, una imagen invertida, imagen transformada en amenaza. Ella tiene dos discursos:

He aquí lo que la sociedad es; vosotros no podéis criticarme puesto que yo hago únicamente aquello que os hace diariamente en la fábrica, en la escuela, etc. Yo soy pues, inocente, soy apenas una expresión de un consenso social. [...] La mejor prueba de que vosotros no estáis en prisiones es que yo existo como institución particular separada de las demás, destinada sólo a quienes cometieron una falta contra la ley.¹²

¹² *Ídem.*, p. 137.

De esta manera se absuelve de ser tal porque se asemeja al resto. Además se presenta válida para quienes cometieron una falta. Tal ambigüedad en la posición de la prisión explica su éxito y por ello se incluye en la pirámide de los panoptismos sociales.

En su obra *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*, aparecida en 1975, Foucault dedica el tercer capítulo al *panoptismo*. Comienza relatando qué medidas se tomaban cuando se declaraba la peste en una ciudad. En el relato podemos observar la importancia del papel del vigilante, que se encarga de que queden todos encerrados en sus casas y las calles totalmente evacuadas. La inspección del síndico funciona sin cesar. Su mirada se siente por doquier. La vigilancia se apoya en un sistema de registro permanente. Este espacio cerrado, recortado, vigilado en todos sus puntos, en el que los individuos están fijados a un sólo lugar y en el que el menor movimiento queda registrado, en una palabra, en el que el poder se ejerce por entero, existió en el pasado. La existencia de todo un conjunto de técnicas y de instituciones que tienen como tarea medir, controlar, corregir a los anormales, a los enfermos, etc., hace funcionar los dispositivos disciplinarios a que apelaba el miedo. Foucault afirmará que todos los mecanismos de poder que aún en la actualidad se disponen en torno a lo “anormal”, para señalarlo, para modificarlo, componen estas formas.

El panóptico de Bentham, según Foucault, es la fisonomía arquitectónica de esta composición y en el apartado anterior ya hemos visto su principio. Este panóptico invierte el principio del calabozo, y se invierten también sus tres funciones: encerrar, privar de la luz y ocultar. Se conserva sólo la primera y se suprimen las otras dos. El principio del panóptico también señala que es importante ser visto, pero que el que está encerrado no vea, es decir, que sea objeto de una información pero no sujeto en una comunicación. El efecto más grande del

panóptico es inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que es el garante del funcionamiento automático del poder.

Hacer que la vigilancia sea permanente en sus efectos, incluso si es discontinua en su acción. Que la perfección del poder tienda a volver inútil la actualidad de su ejercicio; que éste aparato arquitectónico sea una máquina de crear y de sostener una relación de poder independiente de aquel que lo ejerce; en suma, que los detenidos se hallen insertos en una situación de poder de la que ellos mismos son portadores.¹³

Lo esencial de todo esto es que el preso siempre esté vigilado. Pero más que esté vigilado lo importante es que se sienta, se sepa vigilado. Según Foucault, Bentham sienta el principio del que el poder debía ser visible e inverificable. Visible porque el detenido siempre tiene ante sus ojos la silueta de la torre central de donde es espiado. Inverificable porque el detenido no debe saber jamás si en ese preciso momento se le mira; pero debe estar seguro de que puede ser mirado. De ahí que afirme Foucault que el panóptico sea una máquina de disociar la pareja ver-ser visto, ya que en el anillo periférico, se es visto totalmente, sin ver jamás; en la torre central, se ve todo, sin ser jamás visto. Asimismo, señalará Foucault que de acuerdo al texto de Bentham, se observa que también diseñó un sistema de vigilancia acústica por medio de tubos que se unían de la celda a la torre central. Abandona esta idea porque no garantiza la seguridad de sólo escuchar lo que los presos hacen, ya que con este sistema los presos también pueden oír al vigilante.

Para Foucault el panóptico es así una máquina que a partir de deseos diferentes, fabrica efectos homogéneos de *poder*. Es verdad que no necesita de medios de fuerza para obligar a las personas a que mantengan una buena conducta: Bentham se sorprendía de que la

¹³ M. Foucault, *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 2001, p. 204.

construcción panóptica fuera tan austera: no había rejas, cadenas, cerraduras: bastaba con que las separaciones estuvieran bien definidas y las aberturas bien dispuestas.

De acuerdo con la investigación de Foucault también el panóptico puede ser utilizado como un laboratorio. En él se pueden llevar a cabo experiencias, sea para modificar el comportamiento, para encauzar o reeducar la conducta de los individuos. Probar distintos castigos sobre los reos, según su delito y su carácter, y buscar los más eficaces. Así pueden experimentarse nuevas técnicas pedagógicas, enseñar técnicas novedosas a los obreros y ver cuál es la mejor. De esta manera, el panóptico es un lugar “privilegiado para hacer posible la experimentación sobre los hombres, y para analizar con toda certidumbre las transformaciones que se pueden obtener en ellos. El panóptico puede incluso constituir un aparato de control sobre sus propios mecanismos”.¹⁴

Foucault observa que el panóptico funciona como una especie de laboratorio de poder. Debido a sus mecanismos de observación, gana en eficacia y en capacidad de penetración en el comportamiento de los seres humanos. El panóptico debe ser comprendido como un modelo donde su funcionamiento se puede generalizar; una manera de definir las relaciones de poder. Siempre que se hable de una multiplicidad de individuos a los que se haya de imponer una tarea o bien una conducta, podrá ser utilizado el esquema panóptico. Claro está que no se puede aplicar de igual manera para todos los casos, hay que hacer algunas modificaciones. El esquema panóptico, afirma Foucault, es un intensificador para cualquier aparato de poder: “garantiza su economía (en material, en tiempo); garantiza su eficacia por su carácter preventivo, su funcionamiento continuo y sus mecanismos automáticos”. Es una forma de

¹⁴ *Ídem.*, p. 207.

obtener poder “en una cantidad sin ejemplo”. El “huevo de Colón” en el orden de la política, como ya hemos señalado.

El dispositivo panóptico no es solamente un punto de unión, un cambiador entre un mecanismo de poder y una función; Foucault dirá que es una manera de hacer funcionar las relaciones de poder en una función, y una función por esas relaciones de poder. El panoptismo tiene la capacidad de reformar la moral, preservar la salud, revigorizar la industria, difundir la instrucción, aliviar las cargas públicas, establecer la economía como si estuviera en una roca, desatar en lugar de cortar...todo eso por una simple idea arquitectónica.¹⁵ El esquema panóptico tiene como destino difundirse en el cuerpo social. Su vocación es volverse en él una función generalizada. Tiene un poder de amplificación.

Foucault resalta el papel de la disciplina dentro del panoptismo. Ella cumple funciones muy importantes para mejorar el ejercicio del poder: 1. La inversión funcional de las disciplinas. Tiene como objetivo fabricar individuos útiles. De ahí el hecho de que se liberen de su posición marginal en los confines de la sociedad, y que se separen de las formas de la exclusión o de la expiación, del encierro y del retiro. De ahí que se implanten en los sectores más productivos de la sociedad; 2. La enjambrazon de los mecanismos disciplinarios. La meta del panoptismo de acuerdo con Foucault es poner en un sólo sitio las instituciones, es decir, en ellas deben confluír distintos objetivos, por ejemplo. Al niño se le manda a la escuela para recibir instrucción, pero además, la escuela debe también permitir vigilar a los padres, informarse de su modo de vida, de sus recursos, de sus costumbres. La escuela ha de tender a constituir un minúsculo observatorio social para penetrar hasta los adultos y ejercer en ellos un

¹⁵ *Ídem.*, p. 210.

control regular; 3. La nacionalización de los mecanismos de disciplina. Hacer a un lado a los grupos privados para extender a toda la sociedad esos mecanismos de disciplina era el objetivo. La disciplina no puede identificarse ni con una institución ni con un aparato. Foucault señalará que es un tipo de poder, una modalidad para ejercerlo, implicando todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de metas; es una física o una anatomía del poder, una tecnología. Pueden ser utilizadas por instituciones especializadas o por instituciones que la utilizan como instrumento esencial para fines determinados.¹⁶

Foucault mostrará que años después de que Bentham escribió su panóptico, Julius daba fe del nacimiento de esta sociedad. Al hablar del principio panóptico, decía que más que el ingenio arquitectónico que representaba el panóptico de Bentham, era un acontecimiento en la historia del espíritu humano, que en apariencia resuelve un problema meramente técnico, pero que en el fondo se dibuja todo un tipo de sociedad. Si en la Antigüedad la civilización era del espectáculo “hacer accesible a una multitud de hombres la inspección de un pequeño número de objetos”, la edad moderna plantea ya un problema inverso “procurar a un pequeño número. O incluso a uno sólo la visión instantánea de una gran multitud”. Julius veía como un proceso histórico consumado lo que Bentham describió como un problema técnico. Afirmó que nuestra sociedad no era del espectáculo, sino la de la vigilancia.

[...] bajo la superficie de las imágenes, se llega a los cuerpos en profundidad; detrás de la gran abstracción del cambio, se persigue el adiestramiento minucioso y concreto de las fuerzas útiles; los circuitos de la comunicación son los soportes de una acumulación y de una centralización de saber; el juego de los signos define los anclajes del poder; la hermosa totalidad del individuo no

¹⁶ *Ídem.*, p. 218.

está amputada, reprimida, alterada por nuestro orden social, sino que el individuo se halla en él cuidadosamente fabricado de acuerdo con toda una táctica de las fuerzas y de los cuerpos.¹⁷

La formación de la sociedad disciplinaria nos lleva a cierto número de procesos históricos, como son los económicos, jurídico-políticos, científicos. Foucault sostiene que las disciplinas son técnicas que garantizan el orden en las multiplicidades. Lo propio de las disciplinas es que intentan definir, respecto a las multiplicidades, una táctica de poder que responde a tres criterios:

- Hacer el ejercicio del poder lo menos costoso posible (en lo económico por el gasto que acarrea; en lo político por su poca exteriorización).
- Hacer que los efectos de este orden social alcancen su máximo de intensidad y se extiendan lo más lejos posible, sin fracaso ni laguna.
- Ligar este crecimiento económico del poder y el rendimiento de los aparatos en el interior de los cuales se ejerce (ya sean los aparatos pedagógicos, militares, industriales, médicos), en suma aumentar a la vez la docilidad y la utilidad de todos los elementos del sistema.¹⁸

Este triple objetivo de las disciplinas responde a una coyuntura histórica bien conocida. De un lado es el gran impulso demográfico del siglo XVIII, del otro lado es la coyuntura del aparato de producción cada vez más extenso y complejo. En fin, las disciplinas tienen que hacer jugar las relaciones de poder no por encima, sino en el tejido mismo de la multiplicidad, de la forma más discreta que se pueda; las disciplinas son el conjunto de invenciones técnicas que han permitido hacer que crezca la magnitud útil de las multiplicidades haciendo decrecer los inconvenientes del poder que, para hacerlos justamente útiles, debe regirlas.

¹⁷ *Ídem.*, p. 220.

¹⁸ *Ídem.*, p. 221.

Lo que hemos examinado hasta el momento en las obras citadas de Foucault, es el análisis minucioso de lo que significa el panoptismo dentro de un conglomerado social. Si antes el panoptismo sirvió para dar orden y disciplina a las instituciones, sin dejar de mencionar el ejercicio del poder que traía consigo, hoy el panoptismo, como medida de control social, es la forma en que los estados tienden cada vez más a ejercer el poder sobre sus ciudadanos. Esta tendencia es fortalecida por un fenómeno nuevo: el uso de la tecnología como medio para cercenar la libertad de los individuos.

3. Panóptico moderno

El caso de Orwell y Zamyatin. La distopía de Orwell en su *1984* se expresa hoy como un entretenimiento, como discurso, como modelo panóptico inspirado en Bentham, de carácter político y como sistema social, en una red de vigilancia que combina todo tipo de información: imagen, sonido, datos, huellas digitales, correo electrónico, movimiento, teléfono, ficha genética, patrones de comportamiento.

La obra de Orwell publicada en el año de 1948, a principio de la Guerra Fría, fue bienvenida por los medios de comunicación conservadores en tanto que útil advertencia a la civilización occidental sobre el riesgo comunista. El autor inglés tomó prestada la estructura básica de *1984*¹⁹ de una obra, menos conocida, la novela distópica soviética titulada *Nosotros*, de Eugene Zamyatin²⁰, escrita en 1920, que por cierto fue censurada durante mucho tiempo en

¹⁹ G. Orwell, *1984*, España, Salvat. 1971.

²⁰ Trad. al español por Tusquets, Barcelona, 1991.

la URSS. La obra de Zamyatin es más atrevida que la de Orwell porque escribe a través de la perspectiva subjetiva de un grupo de personas “concienciadas” por la colectivización, que no aprueban ni entienden el individualismo. Lo más importante de estos dos escritores es cómo muestran el totalitarismo, cómo se estructura su arquitectura, cómo lo describen, así como la lectura de estos libros dejó a sus lectores.

En ambas novelas, el poder está centralizado en el partido único estatal que acaba con cualquier disidencia sin permitir oposición. En ambas el poder es, en última instancia, personificado: el Estado Unido de Zamyatin está presidido por el “Bienhechor”, y la Oceana de Orwell por el “Gran Hermano”. El poder se mantiene mediante la vigilancia, constante y precisa, de todos los ciudadanos o unidades del colectivo (“números”, en la obra de Zamyatin). Nadie de lo que ninguno pueda hacer en cualquier lugar escapa al siempre atento ojo del Gran Hermano o del Bienhechor, mientras que los mensajes del partido y del líder invaden constantemente los medios de comunicación de masas; la comunicación es, por consiguiente, monodireccional, jerárquica, dominante y reguladora. Se forma y disciplina constantemente a los ciudadanos, aunque tal dirigismo queda la mayor parte del tiempo oculto por la inmensa fábrica rutinaria e invisible de la vida cotidiana. La obra de Zamyatin ilustra este aspecto de forma por demás impresionante mediante la arquitectura de las viviendas y de los lugares de trabajo: la ciudad del futuro es una ciudad de cristal, que hace transparente la vida de todo el mundo a todos los demás, con la excepción, desde luego, del Bienhechor y de los guardias del Estado Unido: la ciudad de cristal, pero se trata de un cristal monodireccional.

Los Estados totalitarios reales nunca consiguieron perfeccionar el control del pensamiento y eran totalmente ineptos para llevar a cabo el difícil y cotidiano ejercicio del

poder mediante el consenso. En lugar de conservar el terror en tanto último resorte, como en la “habitación 101” de Orwell, en donde la resistencia de Winston Smith es finalmente aplastada mediante el terror, utilizaron el terror y la violencia como primer resorte y se mancharon de los pies a la cabeza con la sangre de sus víctimas. En vez de ser diabólicos y astutos ingenieros del consenso, sólo fueron unos verdugos torpes. Sin embargo, la imagen del estado totalitario “ideal” se mantiene vívida y convincentemente en nuestra imaginación, seguramente porque es una oscura parábola de lo que suponemos que es el poder. Es conveniente detenernos en esta parábola, en tanto que constituye un signo indicador del lugar en el que hemos estado a lo largo del siglo XX y lo que llevamos del XXI, en donde los profundos cambios tecnológicos, económicos, culturales y la revolución de la información se han hecho presentes.

Para el historiador Ilan Semo, *1984* se ha convertido en una novela costumbrista del siglo XX, cuya lectura encuentra en Orwell a un profeta que hace percibir que la pulsión hacia lo total que padece el poder puede implantarse en la realidad. Por ello, vivir en un mundo orwelliano significa vivir afligido por el temor a que esta pulsión del poder se implante como realidad total, de tal forma que defina lo que es verdad y lo que no lo es.²¹

La metáfora de Bentham, insuperable para el mundo contemporáneo, de su concepto del panóptico, hemos visto que tiene como objetivo la disciplina (controlada por la vigilancia) y el adiestramiento (de interés secundario). En el caso de Foucault, la idea de Bentham consistía en una “tecnología política” que induce al sujeto a un “estado de conciencia y visibilidad permanente que aseguran el funcionamiento automático del poder”.²² El Estado

²¹ Ver la sección “Cultura” p. 5a, del periódico *La Jornada*, del día 25 de junio de 2003.

²² Ver Foucault, *Op. Cit.*, pp. 207-208.

totalitario e imaginario de *1984* ha puesto, para la imaginación política, la plasmación del esqueleto arquitectónico del poder del Estado. Hoy podemos afirmar que las investigaciones realizadas por Foucault nos han permitido comprender cómo la tecnología panóptica llega hasta nuestros días y sirve de modelo explicativo para observar el desarrollo del Estado moderno y cómo está unido al crecimiento de la vigilancia en tanto mecanismo crucial del control administrativo. Foucault sugiere también que los principios y mecanismos panópticos se expanden mediante la infiltración y que los puestos de trabajo del capitalismo deberían ser un buen lugar para empezar a localizarlos.

Taylorismo. La revolución industrial y la presión de las exigencias del mercado para aumentar la eficacia productiva y el beneficio económico en los procesos de producción, hizo que las fábricas se convirtieran en un lugar fundamental para la innovación de métodos de vigilancia y disciplina. El teórico de la fábrica panóptica Frederick W. Taylor, a principios del siglo XX, desarrolló y promocionó la gestión científica, no únicamente como plan de acción para la clase ejecutiva o directiva, sino también como una panacea para conseguir un funcionamiento más efectivo de todos los aspectos de la sociedad capitalista. Taylor, hombre práctico como Bentham, forjó su ideal teórico a partir de la aplicación del principio de la división del trabajo, elaborado por Adam Smith, para organizar de modo efectivo la producción de todos los procesos laborales de los trabajadores, a esto se ha dado en llamar la ideología del taylorismo. Según Taylor, todo trabajo puede descomponerse en distintos movimientos, y se podría alcanzar una mayor eficacia mediante un análisis científico de tales movimientos que nos indicase “el mejor modo” de llevar a cabo cada trabajo. Lo que llenó las fábricas de expertos en eficacia, que armados de cronómetros y tablas de apuntes trataban de

controlar el trabajo de los obreros. El experto en eficacia era ahora quien vigilaba, controlaba a los sujetos y medía la productividad.

Hoy ya no se habla de taylorismo pero la gestión científica ha perdurado en los centros de trabajo, pues no sólo se basa en la posesión del capital y en la apropiación de la fuerza del trabajador, sino también en el funcionamiento operativo y cotidiano de la gestión empresarial mediante una cada vez mayor capacidad de vigilancia, así como en la concentración de conocimiento útil que permite la capacidad anterior. Aunque los trabajadores han mostrado resistencia, no han conseguido invertirla nunca.

La vigilancia en los centros laborales es especialmente efectiva porque es reflexiva, es decir, la gestión controla tanto a los trabajadores como a sí misma, y los estudios sobre la eficacia han tratado tanto de procesos administrativos y de supervisión como de los mecanismos productivos. Somos testigos de que la difusión de las nuevas tecnologías de la información en lugares de trabajo no sólo ha aumentado notablemente el poder de la vigilancia disciplinaria, sino que también ha intensificado la capacidad reflexiva de la gestión para controlar su propia actuación y tomar las medidas más apropiadas para mejorar su eficacia, como ejemplo podemos recordar la noticia de que en una empresa de aerolíneas inglesas, los trabajadores hicieron un paro laboral para protestar porque se colocaron cámaras de video para vigilar cuánto tiempo están fuera de sus puestos de trabajo.

En resumen, la empresa capitalista ha sido y sigue siendo un lugar fundamental para el ejercicio de la vigilancia, así como para la innovación de las tecnologías y de métodos de organización de dicha vigilancia, al mismo tiempo que observamos el creciente cambio en los

métodos de vigilancia, aparentemente normales, que aparecen en el Estado moderno. Por ejemplo, la elaboración de estadísticas sobre cada aspecto de la sociedad, de la cultura y de la economía, actividad intrínseca del Estado moderno. Tales estadísticas permiten un grado de autoconciencia colectiva sin precedentes históricos. Ellas han cambiado lo que antes era cualitativo por parámetros meramente cuantitativos, así como las categorías, clases y otros conceptos objetivos han aplastado a los seres humanos. El objeto es siempre una elaboración del entendimiento para hacer comprensible el mundo social, con el objetivo de cambiarlo o de controlarlo. La vida humana se convierte en algo sujeto a cálculo, y a la cuantificación, ya no importan más los sentimientos, ni las motivaciones humanas, que por fortuna no son cuantificables.

La burocracia moderna juega un papel importante dentro de este sistema panóptico. Los burócratas son nombrados y promocionados por sus méritos, y no a partir del parentesco o la recomendación: es el oficio y no la función lo que detentan la mayor importancia, y no la persona y sus relaciones. En el Estado administrativo, el poder panóptico puede reproducirse en varios lugares para distintas categorías de personas. El burócrata es convertido en inspector y controla a la sociedad, además coadyuva para que los individuos interioricen las reglas, las obedezcan sin recurrir a la coerción, lo que llama Hannah Arendt “la violencia sutil”; la escuela prepara a los individuos a lo largo de la infancia, adolescencia y juventud, entrenándolos para la disciplina en la oficina. De ahí que el Estado moderno administrativo haya sido el gran innovador en técnicas y tecnologías de vigilancia, muchas de las cuales se han generado mediante el aparato militar. Con las nuevas tecnologías que permiten recoger, procesar, acumular y recuperar información, las tendencias panópticas de la sociedad moderna aumentan de forma desmesurada, tanto en sus posibilidades como en su eficacia.

Nuevas tecnologías de vigilancia. El asesinato de un bebé en USA por una joven niñera llamó la atención de la opinión pública internacional en 1997. Este acontecimiento trajo consigo que apareciera una nueva tendencia en el mundo: el uso de video cámaras para vigilar hogares, guarderías, oficinas, bancos, tiendas, garajes, vestíbulos de ciertos edificios, espacios públicos, etc. La lógica panóptica hacía de nuevo con este hecho su aparición. La tecnología de la vigilancia videográfica está en proceso de innovación que aumentan sus hasta ahora limitadas consecuencias. Por un lado, están las innovaciones cuantitativas: el alcance de estos ojos electrónicos es mucho más penetrante y omnipresente. Por el otro lado, están las del tipo cualitativo: la tecnología del reconocimiento facial y la digitalización de la información, conectada a una base de datos central, ofrecen la perspectiva de un desplazamiento: desde los propósitos defensivos o de seguridad pasiva, en los que se ha empleado básicamente hasta ahora tal tecnología, hasta una nueva era de identificación activa y de localización de personas. Las cámaras han invadido infinidad de espacios y han despertado diferentes reacciones. Unos piensan que estos aparatos brindan seguridad en todos los aspectos, otros sienten temor a ser constantemente vigilados y piensan en el uso que se puede dar a estas imágenes. Pero las cámaras no están sólo en manos del gobierno ni son exclusivas de la policía: muchas están en manos privadas y se usan por motivos varios. Lo cierto es que su uso cada vez más se extiende:

Siguiendo el ejemplo de grandes ciudades como Baltimore, pionera de una amplia vigilancia videográfica, coordinada por la policía en barrios con un alto índice de criminalidad, ciudades más pequeñas han instalado un sistema mucho más amplio, gracias a sus necesidades más modestas de cobertura. East Newark, por ejemplo, una pequeña ciudad de Nueva Jersey con 2.000 habitantes, tras un hecho violento aislado, instaló dieciséis cámaras de vigilancia con ejes rotativos para controlar ininterrumpidamente las nueve manzanas que la componen. Lyons, ciudad aún en parte rural en el Estado de Nueva York, con 4.300 habitantes, ha instalado cámaras de vigilancia en todas

sus calles principales, a pesar de su bajo índice de criminalidad. Inglaterra ha usado este sistema de vigilancia policial mediante el video seguramente más que cualquier otro país de Europa occidental, por lo que es relativamente normal encontrarse con una amplia vigilancia videográfica en los centros de todas las ciudades británicas. La idea consiste en ponerse rápidamente al día: más de 450 ciudades habían instalado tales sistemas a finales de 1997, unas 74 más que tres años atrás. Es como si se tratara de una dinámica acumulativa por contagio: las ciudades “sin protección” temen convertirse en el objetivo de criminales si no adoptan el mismo sistema, y existen algunos hechos que confirman este efecto. Todo ello ha llevado a ciudades de menos de 1.500 habitantes a procurarse su propio sistema de vigilancia videográfico.²³

La tecnología avanza rápidamente y ya no es necesario que alguien controle las video cámaras, ellas ahora son automáticas. Además, han aparecido nuevos métodos de reconocimiento facial que al digitalizar un rostro, por ejemplo, pueden captarse sus cambios y lograr un rápido reconocimiento de las personas. Las ventajas de los sistemas de reconocimiento automático radican en su inmensa capacidad de almacenamiento y memorización, así como la velocidad del procesamiento. Como podrá verse, los beneficios de estos sistemas de reconocimiento biométrico resultan obvios: ya no será posible suplantar la identidad de otra persona con intenciones de fraude; una tarjeta de crédito que ha sido robada será poco útil si la persona que pretende usarla es identificada inmediatamente como un impostor. También existen en la actualidad cajeros automáticos que exploran la retina de la persona que usa la tarjeta de crédito para identificar, con el mismo margen de seguridad que dan las huellas digitales. Todo lo mencionado nos lleva nuevamente al creciente entramado de la vigilancia videográfica en espacios urbanos, públicos y privados.

Otro aumento tecnológico de la visión es el que consiste en ver a través de las barreras visuales. Se ha desarrollado una cámara electromagnética que detecta armas escondidas bajo la ropa a muchos metros de distancia. Esta tecnología se quiere implementar en los

²³ R. Whitaker, *El fin de la privacidad*, España, Paidós, 1999, p. 105.

aeropuertos norteamericanos con fines de búsqueda de armas y de terroristas que ponen en peligro la seguridad de este país. Asimismo, hay tecnología de visión nocturna, desarrollada previamente para uso militar, que permite transformar la noche en día. Por ningún motivo olvidamos el uso de satélites (GPS) que usan los países poderosos para vigilar los movimientos de sus enemigos. Las ventajas de estas tecnologías desde una perspectiva de seguridad o del refuerzo de la ley son obvias, como también la amenaza para la intimidad de los ciudadanos, pues así como aumenta las capacidades, remite a la vigilancia y al control.

Para redondear la imagen de una vigilancia visual mundial, podemos volver a poner los pies en la tierra, literalmente. En Japón, la investigación aplicada se orienta hacia la creación de “ciberinsectos”, insectos transformados y controlados artificialmente para misiones de espionaje. Por ejemplo, se ha introducido un microordenador en la “mochila” de una cucaracha, que recibe señales por control remoto y transmite impulsos eléctricos a las patas del insecto, guiando así su dirección. Podrían diseñarse “cucarachas robot”, con diminutas cámaras y micrófonos, para rastrear escombros en busca de las víctimas de un terremoto, o para espiar a los rivales comerciales o militares.²⁴

Otra nueva tecnología panóptica es el invento de escucha clandestina. Teléfonos celulares, intervención de líneas telefónicas, micrófonos ocultos que cada vez son más pequeños y eficaces, han aparecido. Ellos constituyen un riesgo en materia de seguridad para quien los usa, al tiempo de que su uso puede salvar a una persona de un peligro inminente. Como podemos observar la tecnología encierra siempre una paradoja: así como es útil para resguardar la seguridad de un país, puede servir para aprisionar la libertad de los individuos.

Relacionadas con las anteriores, los dispositivos de identificación electrónica son otra clase de técnicas. Como corresponde a una tecnología panóptica, algunos de estos mecanismos han sido desarrollados para usos carcelarios. Tal es el caso de las etiquetas electrónicas que se

²⁴ *Ídem.*, p. 113.

diseñaron para ponérselas a los presos que están en libertad condicional. Estas etiquetas emiten una señal que permite controlar la localización del preso:

Este procedimiento se ha usado en Norteamérica para diversos casos bajo revisión. También el reino Unido lo está usando cada vez más, ya que es considerado como una alternativa mucho más barata que el encarcelamiento. Tales métodos pueden considerarse una extensión del poder panóptico de las cárceles más allá de los límites materiales, pero como era de esperar, otros métodos de identificación mediante tecnologías similares, aparentemente menos coercitivos, se están introduciendo en toda la sociedad.²⁵

En mayo de 2003 los titulares de los periódicos anunciaban que en USA el Pentágono elaboraba planes para espiar a los estadounidenses. Planes que piensan monitorear la manera en que caminan, hablan y compran todos los habitantes de Estados Unidos, registrar las características de sus rostros y colocar esta información en un banco de datos que, además, registrara cada compra con tarjeta de crédito, sitio de Internet visitado y todos los correos electrónicos enviados por cualquier individuo de este país, todo esto como parte de un sistema computarizado de vigilancia nacional, ya que ese país después del 11 de septiembre de 2001 lo necesita para resguardar su seguridad. El objetivo, han dicho, es “detectar los hilos de la vida de un individuo en términos de hechos, estados y relaciones”, ha explicado el Pentágono. Cabe mencionar que cuando fue anunciado este proyecto, legisladores federales de aquél país prohibieron su implementación por temor de que sea la nueva generación de un Big Brother, un intento del gobierno para vigilar a cada estadounidense. Sin embargo, el proyecto no ha sido hasta el momento detenido totalmente a pesar de los esfuerzos de la Unión Americana de Libertades Civiles (quien calificó al nuevo proyecto del Pentágono como “orwelliano”) y el Electronic Freedom Forum (grupo de defensa de las libertades civiles en el ámbito

²⁵ *Ídem.*, pp. 121-122.

electrónico). Y es que la justificación de este plan radica en la prevención de actos terroristas futuros. El nuevo proyecto, denominado Conocimiento de Información Terrorista (TIA), recaudaría información ya disponible en bancos de datos comerciales y gubernamentales sobre propiedades, documentos médicos, ADN, huellas digitales, ventas por tarjeta de crédito, boletos de avión, rentas de automóviles, solicitudes de pasaporte, visas, permisos de trabajo, licencias de manejo y fichas de arrestos.²⁶ Como podemos darnos cuenta, parte de esta información es del mismo tipo que la empresa ChoicePoint compró a un vendedor en México, el cual de forma ilegal obtuvo estos datos del Instituto Federal Electoral. Esta empresa tiene así los datos de 65,000 millones de mexicanos, y se teme que podrían ser utilizados con fines de espionaje.²⁷

Las nuevas tecnologías han traído consigo la implementación de tarjetas. Tarjetas que se están usando cotidianamente son las de crédito y de identidades bancarias. Hay también tarjetas de identificación inteligentes, éstas codifican información única, como las huellas dactilares, la impresión de toda la palma de la mano o los patrones de la retina (ya se está trabajando para que en un futuro también puedan emplearse como identificación el reconocimiento de la voz, del rostro, y huellas de ADN). De todas estas tarjetas se puede llevar, de hecho lo llevan, un control de los movimientos de los individuos que las portan. Las tarjetas son mecanismos más precisos de verificación que dejan un rastro evidente y permiten confeccionar perfiles mucho más detallados de sus usuarios: cuándo y dónde compran, a dónde viajan, cuáles son sus gustos en materia de comida, etc.

²⁶ Ver la sección “El Mundo”, periódico *La Jornada*, México, 23 de mayo de 2003, p. 26.

²⁷ Ver periódico *La Jornada*, México, 22 y 23 de abril de 2003.

Comenzaron en Estados Unidos, pero actualmente se venden en México: son los Chips de identificación de personas. Estos son pequeños implantes, del tamaño de un arroz, que se ponen bajo la piel del brazo. Este dispositivo permite almacenar datos como número telefónico, identificaciones, fármacos utilizados o alergias a medicinas. La compañía atrás del implante es la Applied Digital Solution (ADS), y bautizó el aparato como VeriChip. Sus fines, dicen, son médicos. Sin embargo, el temor de su uso es creciente porque podría convertirse en una forma más de control para las personas.

Como podemos ver, todas estas tecnologías de la información son un arma de doble filo: así como aumentan nuestras capacidades y nuestro poder, también hacen a los usuarios más vulnerables a la vigilancia total y a la manipulación. Al parecer, ambos aspectos son inseparables: “es precisamente lo que aumenta nuestras capacidades lo que nos hace vulnerables”. El ciberespacio no constituye la excepción. Navegamos en la Red y nos podemos comunicar con personas de todo el mundo, pero también puede significar que nuestras comunicaciones sean interceptadas por terceros que, al mismo tiempo, nos localizan e identifican. Lo que nos hace pensar que otras personas o grupos de personas están construyendo un perfil en red de nosotros mismos: qué sitios visitamos, qué anuncios vemos, qué productos compramos, a qué periódicos nos suscribimos, con quién mantenemos correspondencia electrónica. Puede significar también que nos han copiado el número de nuestra tarjeta de crédito y que la pueden estar usando a nuestras espaldas. Podría ocurrir que una persona tenga acceso al disco duro de nuestra computadora personal y observe qué guardamos en él y, quizás, decida guardar ciertos archivos y destruir otros, o bien transmitirnos un virus. Desde luego, esto no nos puede ocurrir, pero siempre cabe la

posibilidad: “Tal es el paradigma del dilema que plantea la tecnología de Internet: entre el incremento de capacidades, por un lado, y la vigilancia, por otro”.²⁸

Dominique Wolton, llama al mundo con Internet la era de las soledades interactivas,²⁹ ya que la prueba de que hay soledad es real, del mismo modo que es dolorosa la evidencia de la inmensa dificultad que existe para entrar en contacto con los demás. Estos son los problemas que acarrea el uso de computadoras. Se puede ser un experimentado internauta y tener las mayores dificultades para entablar un diálogo. El símbolo de esta suma de las soledades interactivas se ve en la obsesión creciente de muchos de estar siempre localizables. Ya son miles los que se pasean con el teléfono móvil, la contestadora automática y faxes instalados en sus domicilios, el correo electrónico conectado (ya se puede hacer desde el teléfono celular), como si todo fuera urgente, como si nos tuviéramos que morir por no estar localizables en todo momento. Lamentablemente es el signo de nuestros tiempos. El caso de Internet es una prueba más de que la vida privada está desapareciendo

Ahora bien, en el panóptico de Bentham, la vigilancia absoluta y la consiguiente amenaza de castigar cualquier falta a las reglas conllevan a la docilidad de todos los sujetos, así como su interiorización y asunción de las reglas, sustituyendo de ese modo al ejercicio real de las sanciones. Pero el panóptico actual añade nuevas dimensiones a esta vieja idea: la pone al día y la mejora. El problema de los panópticos de Bentham, Taylor u Orwell residía en el engaño que se infiltraba con relación a la coacción y al consenso: todos reivindicaban que la coacción era sustituida por un consenso activo, pero todos ellos fundaban tal consenso en la

²⁸ R. Whitaker, *Op. Cit.*, p. 131.

²⁹ D. Wolton, *Internet ¿Y después?*, España, Gedisa, 2000, p. 113.

coacción, que seguía en el trasfondo porque era el trasfondo. El panóptico contemporáneo es sorprendentemente distinto. Se trata de un panóptico consumista basado en ventajas y beneficios efectivos cuya peor sanción es la exclusión. El sueño de los prisioneros de Bentham era escapar; los disidentes en *1984* de Orwell, deseaban huir algún sitio mejor, pero no pueden, además de que no existe el lugar. En cambio, nuestro panóptico es uno y se presenta como un bien en todo sentido.

El nuevo panóptico difiere del antiguo en dos aspectos: está descentralizado y es consensual. Gracias a las nuevas tecnologías, la descentralización es un hecho, a diferencia de la idea de Bentham, pues estas ofrecen una omnisciencia real y no fingida, al mismo tiempo que sustituyen al inspector por una multitud de inspectores que actúan solos o en multitud. Las nuevas tecnologías hacen a los individuos “visibles” de un modo tal que nunca se hubiera podido imaginar, pero tal visibilidad está expuesta a una multitud de miradas desde direcciones muy diferentes, y en busca de cosas distintas, por eso “cada vez que hacemos una compra o emprendemos una transacción financiera, cada vez que adquirimos acciones, en algún lugar (y el registro de tales actividades es cada vez más completo) quedamos brevemente iluminados por el ahora ubicuo y descentralizado panóptico”.³⁰ Todo este momento en que somos transparentes configura un modelo unificado. Es sabido que las nuevas tecnologías de la información han logrado que se desplace a las personas de sus puestos de trabajo. En este entramado ha quedado desplazado el “inspector” o bien “el Gran Hermano” pues ya no son necesarios, ya que se consigue un efecto más contundente. La nueva fuerza de este panóptico moderno reside en la participación voluntaria de la gente gracias a sus beneficios y ventajas que puede apreciar. Con lo cual es menos propensa a percibir los

³⁰ R. Whitaker, *Op. Cit.*, p. 173.

inconvenientes y las amenazas, por ejemplo, el control que se ejerce sobre su libertad y la total pérdida de su vida privada: “No es necesariamente erróneo pensar de este modo, puesto que los beneficios son directos, reales y tangibles. Los inconvenientes son menos tangibles, más indirectos y complejos”.³¹ Sin embargo, no deben ser ignorados.

El panóptico participatorio se va expandiendo poco a poco e insidiosamente. Tarjetas de cajero automático, gestiones bancarias por teléfono, tarjetas de crédito, tarjetas inteligentes, tarjetas de salud inteligentes, vigilancia videográfica, facilitan la vida diaria, aumentan la seguridad y dan poder al que las usa. Pero ¿qué ocurre cuando lo que hacemos está completamente registrado? ¿cuándo se ha elaborado un perfil de nuestros gustos y se nos puede seguir a donde vayamos? Quizás es el precio que tenemos que pagar por tener todas estas ventajas.

Las tarjetas de salud inteligentes pueden ofrecer ventajas, pero también pueden contener información sobre la póliza de seguros o su ausencia, sobre el crédito disponible o sobre el riesgo a otorgarlo, así como cualquier otra información que pueda llegar a cerrar las puertas a los hospitales privados de urgencias: ¿qué ocurre si también contiene datos sobre el SIDA, los trastornos y enfermedades mentales, un historial de drogadicción o cualquier otra información que pueda llegar a ser devastadora en ciertos contextos para el sujeto portador? [...] ¿qué ocurrirá a medida que se descifre cada vez más el genoma humano (lo cual ya es un hecho en este 2004) y dispongamos de la información genética de cualquier persona?³²

El nuevo panóptico evita la brutalidad de sus predecesores. Ya no es necesaria la habitación 101 al final del largo pasillo, ni el aislamiento de los sujetos. Actualmente, cuando la vigilancia panóptica se dirige e interpela a sujetos individuales, lo hace mediante la comprensión de sus necesidades y la satisfacción de sus deseos. A esto está encaminada la

³¹ *Ibidem.*

³² *Ídem.*, p. 174.

propaganda, sea en periódicos, revistas, radio, televisión, Internet, etc. El mercado panóptico incrementa su audiencia día a día y se perfila hacia diversos grupos sociales, a mujeres, hombres, y no hace mucho se descubrió el potencial del mercado gay. En este último, las empresas se tienen que mover con cuidado para no despertar reacciones antigay.

El multiculturalismo es hoy una clara tendencia. Hablar del panóptico multicultural es referirse a la política de reconocimiento de las diferencias. Al contrario del liberalismo universal que luchaba por erradicar las diferencias raciales, sexuales, etc., el multiculturalismo político busca el reconocimiento y la validación de las diferencias culturales en tanto que fundamento de una comunidad compartida.

Impacto de los inventos técnicos en la sociedad contemporánea. Hemos descrito a lo largo de este capítulo algunos de los impactos que las nuevas tecnologías han provocado en la sociedad, en el poder y en su ejercicio. Además, hemos examinado las transformaciones del concepto del panóptico y de la vigilancia en tanto mecanismos de control social. Aunque la mayor parte de nuestras referencias se han centrado en las democracias liberales de Norteamérica y Europa occidental, las nuevas tecnologías son universalizantes, y las técnicas panópticas, pioneras y desarrolladas en Occidente, seguirán extendiéndose.

Las implicaciones políticas exactas de las nuevas tecnologías son aún, sin lugar a dudas, muy poco conocidas. Mientras unos señalan el mundo de oportunidades que nos brindan éstas, así como la flexibilidad de las nuevas fronteras en las redes teleinformáticas, otros se inclinan por argumentar que tanto la riqueza como el poder dominarán, insisten en la estructura privada que caracteriza la propiedad de los nuevos medios de comunicación, así

como la concentración corporativa que se desprende de la convergencia entre distintos tipos de empresas (software, hardware, telefonía y cableado, entretenimiento, etc.) y de sus fusiones, asociaciones, alianzas, estratégicas y otras colaboraciones. De esta manera, podemos afirmar que algunos sostienen que vivimos en el mejor de los mundos posibles; otros simplemente responden que, desafortunadamente, los primeros pueden tener la razón. Lo que está claro es que las nuevas tecnologías han reestructurado el ejercicio del poder panóptico, convertido en una entidad descentralizada y consensual que se extiende mucho más allá del poder que emana explícitamente de la cima, con la participación de todos los sujetos en su propia vigilancia.

Es necesario mencionar que se identifica al progreso con las nuevas tecnologías. Está presente en los discursos de los políticos, de los medios de comunicación y de las élites. Además de que las tecnologías se benefician de una enorme publicidad, como ninguna otra actividad social. Son pocos los que osan criticarlas, ni plantear la cuestión de si, por una parte, merecen este sitio en el espacio público y, por la otra, significan un progreso indiscutible al cual permanentemente se reclama la imperiosa necesidad de modernizarse. Las nuevas tecnologías son también un símbolo de libertad y de capacidad para organizar el tiempo y el espacio, para entender el éxito que han tenido estas en el mundo es esencial hablar de autonomía, organización y velocidad. Otro aspecto positivo concierne al hecho de que las nuevas tecnologías satisfacen la necesidad de actuar. Esta necesidad de actuar y esta capacidad de interacción que es característica de los individuos en la moderna sociedad encuentran allí un territorio cada vez más valorizante que concierne al saber, a la documentación y al conocimiento. Más aún, los nuevos medios de comunicación animan a la capacidad de crear, a ésta se vincula una imaginación y una creación cultural que se vincula, por ejemplo, a la Red.

Estas tecnologías se han convertido en vehículos de otras formas de cultura y de lugares de creación de la cultura contemporánea.

Cuando pensamos a fondo en la seducción que ofrecen las nuevas tecnologías, su carácter mágico, el hecho de que cada año sus capacidades aumenten y los precios disminuyan, la extensión de sus dominios de aplicación, el carácter lúdico de su utilización, su carácter democrático y las utopías que reactivan, se puede comprender el encanto que despiertan en mucha gente joven y adulta.

Sin embargo, es innegable que las nuevas tecnologías llevan a la pérdida de libertad. La violación de la intimidad es el más claro ejemplo de lo que acabamos de afirmar. Al proliferar las tecnologías de la vigilancia que

“cruzan los vectores en que la sociedad contemporánea, sus individuos y sus poderes organizados realizan una mayor intervención, estos vectores son: la muerte como crimen, el sexo como pornografía, la identidad como ficción-montaje, el cuerpo como objeto, la memoria como herramienta, la comunicación como progreso, la verdad como discurso, el poder como información y la vigilancia como seguridad. Todo ello expresado en la imagen no sólo como soporte y representación, sino como sustitución de la realidad, imagen como instante puro o presente puro, imagen como prueba judicial, imagen como espectáculo de lo real”.³³

Todo pasa por la mirada de la vigilancia. Lo que quiere decir que la sociedad tiene la tendencia a establecer una vigilancia visual sobre muerte, sexo, identidad, cuerpo, memoria, comunicación y verdad. La vigilancia es el discurso que pretende dar legitimidad al ejercicio del poder. En otras palabras, la vigilancia como discurso legitimador del poder. Poder como

³³ J. Bañuelos, “Videovigilancia en la sociedad panóptica contemporánea”, en *Revista electrónica en A.L.* especializada en tópicos de la comunicación, febrero-marzo de 2003, p. 2.

relaciones humanas y como una maquinaria de supervivencia que llega a su máxima expresión en las tecnologías de la guerra, en una sociedad militarizada que tiene como principio rector “a mayor vigilancia mayor supervivencia”. Estas tecnologías de vigilancia son:

[...] las nuevas tecnologías del ocio, es decir, las tecnologías “blandas” de la vigilancia, videocassetera, teléfono celular, dvd, mp3, computadora, televisión, webcams, agenda electrónica, consola de videojuegos, parabólica, cable, fibra óptica, MODEM, Internet. La vigilancia se expresa en circuitos cerrados de televisión, videoporteros, cajeros automáticos, transmisiones telemáticas, en tiendas departamentales, centros comerciales, y de entretenimiento, bancos, escuelas, cárceles, instituciones públicas y privadas, calles, plazas, carreteras, tráfico vehicular, seguridad infantil, clima, medio ambiente, hospitales, empresas, casas, “cualquier espacio que requiera vigilancia”.³⁴

Las nuevas tecnologías y métodos de vigilancia han transformado las relaciones sociales e interpersonales, a tal grado que la vida privada tiende a desaparecer. El desenvolvimiento de la vigilancia en el actual Estado-Nación y el desarrollo de las nuevas tecnologías digitales son factores importantes para comprender la vigilancia contemporánea. Esta vigilancia panóptica trastoca todo, hasta confundir lo público y lo privado, lo privado con lo público, lo privado con lo íntimo, y finalmente lo íntimo con lo público.

Gérard Vincent, en el epílogo del libro *Historia de la vida privada* se pregunta sobre ¿qué es la vida privada?, y responde que “es la decisión ideosincrática de trazar la frontera entre la existencia personal y el entorno social. [...] todo individuo, sea desconocido o célebre, pretende hacer percibir al otro que es una ‘persona’, es decir, ‘a distancia’ de los papeles, los lugares, las funciones sociales”. Más adelante, refiriéndose al uso de los teléfonos móviles señala que nos alejan de nosotros mismos y del entorno: “atento a las palabras de mi interlocutor, no veo lo que me cruzo, ya no presto atención a la diversidad ‘fenoménica’ de los

³⁴ *Ídem.*, p. 3.

rostros, ya no concedo a las tiendas la limosna de mi mirada, ignoro el entorno en el cual deambulo”. Cuando se refiere a los avances irreversibles aportados por la revolución informática que no deben enmascarar las interrogantes que suscitan, afirma: “a) los datos estadísticos ¿han sido verificados minuciosamente? ¿Son creíbles?; b) la posesión de un *site* personalizado ¿no incita a la violación de la vida privada?; c) la delincuencia informática existe: espionaje, manipulaciones y utilización de datos de una empresa rival. De aquí la necesidad de recurrir a un logicial de codificación. El autor que escribe una novela en la “tela” ¿no arriesga a ser plagiado por un competidor escaso de imaginación? ¿Y como recuperara sus derechos de autor?; d) la difusión de documentos racistas, obscenos, pornográficos, pedófilos; e) posibilidad de contacto entre personas que realizan actividades delictivas o criminales; f) el internauta clavado a su pantalla, al recibir noticias de otros mundos no solamente debe “habitar el tiempo” –en la inmediatez- sino también “habitar el espacio” –en la contemporaneidad-. Si es un poco débil psíquicamente ¿no arriesga a padecer ataques de esquizofrenia?; g) en fin, y esta es la cuestión esencial: debajo de esta información formidable (en los dos sentidos de la palabra) está el cerebro humano. Una tesis (¿una hipótesis?) actual afirmada –y criticada– mantiene que no utilizamos más que un porcentaje de nuestras capacidades intelectuales y que la ciencia no dejará de aumentarlo considerablemente”. Y por último, cuando se refiere a la genética, muestra que: “lo que es más ‘privado’ en la vida privada es el código genético. Todas las personas son el resultado de la combinación entre genética y entorno. [...] su violación es un atentado a la vida privada”.³⁵

El desciframiento del código genético fue anunciado el 26 de junio de 2000, por los doctores Francis Collins del Proyecto de Genoma Humano, por Craig Venter, director de

³⁵ G. Vincent, *Historia de la vida privada*, Tomo 5, España, Taurus, 1999, ver págs. 552, 556, 558, 559.

Celera, junto con un equipo internacional de científicos. Tal anuncio se dio luego de una tregua que estas dos compañías pactaron para terminar la investigación antes del tiempo previsto. La importancia de este logro se ha comparado con la llegada del hombre a la luna y la invención de la bomba atómica. Este descubrimiento ofrece, ente otros prodigios, la promesa de crear un manual del verdadero uso del cuerpo humano, de elaborar medicamentos específicos para cada individuo de acuerdo a su particular configuración genética, de fabricar sustancias que reprogramen el cuerpo para que éste se repare a sí mismo y de tener un conocimiento mucho más profundo de la historia de nuestra especie. Y puesto que podemos encontrar genes idénticos en moscas, roedores y seres humanos, el genoma es también “un mapa de la evolución del hombre en la Tierra”. Sin embargo, este gran descubrimiento corre el peligro de prestarse a abrir las puertas a nuevas formas de discriminación, control y represión fundamentadas en un determinismo biológico y en una clasificación de la gente de acuerdo a su propensión a la enfermedad, sus aptitudes y sus debilidades. Recordemos la película *Gataca*, aparecida en el 2000, donde se presentan estas situaciones mencionadas, y que debiera servirnos de llamado para prever lo que las nuevas tecnologías están en posibilidad de hacer.

Finalmente, cabe mencionar que Ignacio Ramonet³⁶ llama nuestra atención sobre cómo estamos llegando a la vigilancia total sin que podamos hacer nada. Examina las distintas tecnologías utilizadas para controlar cualquier movimiento de los individuos con el fin de la seguridad nacional y concluye que películas de ficción como *Minority Report* estarán más que rebasadas en poco tiempo. Creo que estas voces que se dejan oír en los distintos medios intelectuales del mundo y que dan una voz de alarma, son necesarias para dar a conocer a la

³⁶ I. Ramonet, “Surveillance totale”, *Le Monde diplomatique*, Francia, agosto de 2003.

opinión pública los múltiples sistemas de vigilancia que se están implantando en el planeta y que ponen en peligro la libertad individual.

Ante este panorama creo en la necesidad de reflexionar sobre la necesidad de una ética precautoria que tenga como tarea regular los avances de las tecnologías con el fin de preservar la libertad y la vida humana en este planeta. Es por eso que en el siguiente capítulo, me propongo analizar distintas posturas éticas que se han dado a la tarea de pensar en una ética para la era tecnológica.

CAPÍTULO IV. DISCUSIONES ÉTICAS EN UNA ERA TECNOLÓGICA

Y está claro que la humanidad se ha vuelto demasiado numerosa -gracias a las mismas bendiciones de la técnica- como para mantener la libertad de volver a una fase anterior. Sólo puede caminar hacia delante, y tiene que obtener de la técnica misma, con una dosis de moral moderadora, la medicina para su enfermedad. Este es el eje de una ética de la técnica.

Hans Jonas, *Técnica, medicina y ética*

Hasta éste apartado hemos visto cómo el progreso tecnocientífico nos ha llevado muy cerca de lo que puede ser un callejón sin salida. La civilización tecnológica contiene en sí la tendencia a degenerar en lo desmedido e incontrolable. Aquí están operando fuerzas económicas y otras fuerzas que aceleran la crisis por la que estamos atravesando debido al desarrollo tecnocientífico que se nos está escapando de las manos. Nos encontramos en algo parecido a un estado de emergencia, en donde no es posible que callemos; hay que replantear una y otra vez la cuestión del progreso tecnocientífico y reflexionar de nuevo siempre. Recordemos que el ser humano es esencialmente un ser previsor y como tal, no puede dejar de mirar al futuro. Así también, la filosofía continúa teniendo una tarea ante sí: velar por la humanidad y de las medidas con las que se intenta detener el desastre. En este capítulo me propongo exponer

cuatro posturas éticas que tienen como eje la crítica a la era tecnológica y, al mismo tiempo, contienen una propuesta que quiere frenar el desarrollo de la técnica para que los humanos no nos sintamos amenazados por ella.

A modo de introducción

La relación entre ética y tecnología no es del todo nueva. Al revisar la historia, encontramos que siempre que, el “progreso” le proporciona a la humanidad un nuevo instrumento, surge la cuestión sobre su recto uso desde una perspectiva ética. Esta problemática surge hoy con más urgencia. El progreso tecnológico introduce cambios veloces y cualitativamente nuevos; en consecuencia, el que se planteen nuevas problemáticas éticas es una situación que va con la altura de las circunstancias. Dicho progreso lleva implícito una gran carga de ambigüedad que, por un lado, trae grandes beneficios pero al mismo tiempo deja las puertas abiertas a enormes riesgos para la humanidad. Además, reconociendo que los efectos de esas nuevas tecnologías son a menudo irreversibles, los beneficios que proporcionan –sin pretender introducir una valoración negativa del progreso tecnológico- puede convertirse a largo plazo en una real amenaza para la humanidad. Frente a ello, se requiere una nueva responsabilidad ética que tenga en cuenta las consecuencias de las decisiones que haya que tomar no sólo para la humanidad actual, sino también para la futura. Ello implica una gran responsabilidad que, sabemos, no se asumirá con facilidad. Pero si perdemos los puntos de referencia, difícilmente se podrá mantener firme el valor de la persona humana y el sentido de la existencia.

En la historia de la humanidad, cada paso hacia delante ha planteado la pregunta ética que brota de la experiencia de la libertad. La persona humana se autocomprende como un ser

que no se mueve únicamente por el impulso de su naturaleza biológica ni por el azar ciego, sino que es capaz de escoger entre distintas posibilidades. Más aún, es inherente a la condición humana la necesidad de elegir. Por tal razón, cada vez que el “desarrollo” pone en manos de la humanidad una nueva herramienta, la pregunta ética resulta imperativa. Cuanto más compleja sea la herramienta, más apremiante será la pregunta y menos evidente una clara respuesta.

El interrogante ético respecto a las herramientas que la tecnología pone en nuestras manos es hoy, además de urgente, cualitativamente nuevo, ya que vivimos en una cultura marcada por un acelerado progreso tecnológico que incluso pasará a la historia como la llamada “era tecnológica”. Por tal razón, es normal que con la aparición de tecnologías nuevas se multipliquen las voces de todo tipo que reclaman una ética para la técnica y que muestran su temor ante la posibilidad de un avance técnico sin una ética que oriente.

Buscando situar la discusión en una óptica equilibrada, iniciaremos afirmando que en el mundo que rodeaba al hombre primitivo éste no podía ser un puro espectador. Se impondría la necesidad de actuar sobre el entorno para mantenerse con vida y conjurar las amenazas que se cernían. Para ello, inicialmente, disponía de una herramienta fundamental que era su cuerpo (en especial su mano con el pulgar oponible) y una fuerza (su energía física). Pero sobre todo poseía la inteligencia que le permitió fabricar nuevas herramientas que alargó su brazo y multiplicó su fuerza física y, con ello, pudo descubrir nuevas fuentes de energía.

La valoración humana de lo tecnológico ha sufrido una transformación con el paso del tiempo. Se ha pasado de la ciencia teórica a un predominio de la ciencia aplicada, y es que en

el binomio teoría-técnica, como en otros (espíritu-materia, sujeto-objeto), a menudo se ha otorgado más valor a uno de los términos en detrimento del otro.

Durante mucho tiempo tuvo primacía la teoría, hundiendo esta orientación sus raíces en la cultura griega, ello implicó que el proyecto científico en los siglos venideros haya sido considerado marcadamente teórico, con una estructura que mostraba siempre un discurso articulado racionalmente, que reflejara la estructura racional de la realidad. Este proyecto filosófico lo hereda más tarde la llamada “ciencia pura”.

Bajo esta hipótesis, la ciencia pura sería moralmente neutral: no sería ni buena ni mala, sólo su uso tendría una valoración moral abriendo así la responsabilidad ética de los inconvenientes del progreso técnico sólo a la ciencia aplicada o tecnológica.

Pero hacer una distinción tan radical entre ciencia y técnica en los últimos tiempos ha sido una tarea seria por los cuestionamientos provenientes, sobre todo de la interrelación que se presenta entre las ciencias naturales y la tecnología. Al buscar la superación de la antigua distinción entre teoría y praxis, se da paso a la nueva realidad designada con el término tecnociencia; siendo muy beligerante por su capacidad de modificar la realidad.

Esta nueva situación va creando lo que llamamos una mentalidad tecnológica, la cual es una de las novedades que, al abrir brechas para implantarse en nuestro mundo, produce enormes sacudidas que desconciertan a individuos y a sociedades enteras debido a que el progreso tecnológico moderno aporta determinados factores que han provocado no sólo cambios en la mentalidad, sino también la configuración de hechos históricos en los que se

plantea de nuevo el interrogante ético con mayor urgencia. Estos hechos que hoy marcan la historia son: la velocidad en el progreso tecnológico y el salto cualitativo que ha traído ese mismo proceso.

La brusca aceleración del progreso tecnológico podría ilustrarse con una larga serie de ejemplos en los últimos tiempos. Pero sólo evidenciaremos que la distancia general entre las épocas se agranda. Para la generación que actualmente se encuentra en la segunda madurez, la novedad de su vida en el ámbito de las comunicaciones fue el teléfono y la radio, algo ya cotidiano para la generación de los sesenta. Para éstos, la gran novedad fue la TV, invento normal para los jóvenes actualmente donde la novedad ha estado en los ordenadores personales, con los que juegan los niños hoy.

En el transcurso de pocos años, las coordenadas de espacio y tiempo han cambiado. Todo ello hace que tambaleen dos criterios de valoración en nuestra sociedad: la experiencia y la tradición. Creando de esta manera una cultura de la provisionalidad, donde siempre se está a la espera de algo nuevo.

Sobre el segundo fenómeno –el cambio cualitativo–, no se trata sólo de un cambio vertiginoso, sino también de un cambio distinto. Su carácter cualitativo es el más cuestionador y el que amenaza el sistema de valores de cualquier sociedad. Se manifiesta de manera especial –aunque no únicamente– en tres ámbitos que expondré a continuación y en los que, por supuesto, se plantean nuevas preguntas éticas y desafíos éticos.

Sin desconocer ni querer opacar las múltiples ventajas que proporciona la tecnología, de las que hablaré más adelante, se plantea un primer ámbito como es el de las modificaciones de las condiciones de vida y de trabajo. En torno a ello, se encuentra que lo que distingue a una técnica de otra es el tipo de herramienta que se utiliza para transformar la naturaleza en provecho propio. Durante siglos sólo existió la herramienta manual con la que el hombre palpaba todo el proceso transformador y se sentía por ello verdadero creador. Surge la máquina, y el esfuerzo físico disminuye, pero el hombre pierde contacto con el producto. Nace el sistema capitalista y el mundo del proletariado.

Hoy entramos en una nueva era donde la máquina no sólo suplanta, sino que invade el ámbito de lo íntimamente humano, el del intelecto: cálculo, control, memoria y relación de datos serán consideradas tareas privativas de la inteligencia humana. Hoy el ordenador las hace mejor que el hombre, y hasta aparece la inteligencia artificial, siendo el cerebro humano un punto de referencia en estos avances, hasta llegar al punto que, ahora, para ponderar la rapidez de memoria o la capacidad de cálculo de una persona, decimos que “parece una computadora”. Es el punto de referencia que en ocasiones hay que emular. ¿Cómo afecta esta cuestión nuestro sistema de valores?

Respecto a las condiciones empresariales, es claro que el modelo tradicional de empresa no funciona en una economía impulsada por la innovación, el conocimiento, la inmediatez y la comunicación en red. Es preciso transformar la naturaleza de las organizaciones. ¿Y cómo afectan al ser humano estas transformaciones?

Otros cambios que se deben mencionar hacen relación con el poder que actualmente se encuentra vinculado directamente con la información. A más información privilegiada, más poder. Nace así la obsesión de la información estratégica que posicione competitivamente a una empresa o a un sistema financiero o económico.

Un segundo ámbito que mencionamos son las nuevas posibilidades de manipulación de la persona humana con los últimos avances en biología, genética y medicina, que abren nuevas perspectivas en campos como las técnicas de fecundación asistida, el diagnóstico prenatal, la ingeniería genética y la manipulación del medio ambiente en que vivimos, por mencionar algunos escenarios que representan desafíos éticos insospechados hasta hace unos años. Sobre ellos expondré algunas ideas.

Las técnicas de fecundación asistida han abierto la esperanza de procrear a parejas tenidas por infecundas. Este hecho positivo no deja de tener ambigüedades, ya que los gametos pueden adquirirse en un banco de esperma o de embriones y los cuales provienen de un donante pero la gestación se lleva a cabo en una tercera persona. Ello plantea una serie de preguntas sobre las que no hay una respuesta unánime: ¿qué es ser madre?, ¿qué es ser padre?

El diagnóstico prenatal es hoy muy corriente y ofrece la posibilidad de prevenir una serie de enfermedades. En este sentido, sería aberrante oponerse a la utilidad de estas intervenciones médicas para salvar vidas humanas. Una gran problemática al respecto reside en el desfase entre las posibilidades diagnósticas y las terapéuticas. En muchos casos se encuentra un número de anomalías incurables, como algunas malformaciones anatómicas graves en donde la opción de interrumpir el embarazo es muy viable. De aquí al aborto

selectivo sólo hay un paso. Una colectividad habituada a que, en el proceso de producción, la pieza defectuosa sea rechazada puede caer en la tentación de aplicar a la procreación de personas los criterios productivos de una sociedad de consumo.

En esta línea se introduce también el concepto de calidad de vida -referido a la plenitud de las posibilidades de realización de la existencia humana que, partiendo de la satisfacción de necesidades fundamentales, sigue su desarrollo en otras dimensiones de la persona humana. Acostumbrados a los controles de calidad, se puede llegar a considerar como natural que una vida que no alcance cierto nivel de calidad sea eliminada. Este criterio plantearía una serie de interrogantes como: ¿qué clase de malformación o defecto sería suficiente para no permitir que siga viviendo un feto?, ¿quién lo determinaría?, ¿se puede aplicar el mismo criterio a las cosas y a las personas?

De aquí a la ingeniería genética hay un paso. Como sabemos, la manipulación genética de organismos sencillos, como las bacterias, para incrementar la producción y alejar el espectro del hambre y la desnutrición, así como la esperanza de producir anticuerpos, antibióticos y hormonas naturales, son una gran esperanza para la humanidad. Pero ello no nos debe hacer olvidar la posibilidad de "crear" nuevas especies de seres vivientes ante las cuales no quepa ninguna protección.

Finalmente, dentro de estas nuevas realidades que propician la manipulación el ambiente ha sido una gran víctima. Ello entraña un cambio tanto cualitativo como cuantitativo. Es cierto que, desde siempre, la manipulación del ambiente ha aportado a la humanidad un cúmulo de beneficios, pero su incremento cuantitativo ha provocado un salto cualitativo. No

podemos ya evadir la pregunta sobre el posible agotamiento de nuestras fuentes de energía, ni podemos evitar las reservas, ni el temor ante la energía atómica que se nos había presentado como una panacea universal.

Guardándonos de exagerar sus efectos negativos, la ambigüedad del progreso tecnológico es un hecho innegable que no es nuevo ni exclusivo. Frente a esto surge la necesidad de la pregunta ética: ¿qué hay que hacer? La técnica no es neutral: se mete en nuestra vida y de nosotros depende lo que hagamos de ella, pero tampoco vamos a ceder al catastrofismo. El progreso ha aportado y aporta importantes mejoras a la humanidad, como ya hemos mencionado anteriormente, sin embargo, no haremos mal en escuchar las voces que nos advierten los riesgos que comportan los sistemas de valores que están aflorando.

Ante todo, hay que evitar un error: el de pensar que la tecnología se limita a poner herramientas en nuestras manos y que el resto depende de nosotros. Es cierto que el uso, tanto técnica como moralmente, depende de nosotros. Pero no todo acaba aquí. Cualquier mortal, por ejemplo, no se siente igual si su medio de transporte es un Renault cuatro o un deportivo Ferrari; el uso de un tipo de tecnología ejerce un influjo sobre nuestra personalidad, aunque esto no es tan nuevo: la gran novedad consiste hoy en que la herramienta es mucho más poderosa y nosotros somos, o podemos ser, más conscientes de ellas. Lo anterior nos permite considerar una cuestión clave, y es que la técnica posee unas finalidades propias e inmediatas que puede imponer. ¿Qué le toca entonces a la persona? Es importante que pueda tomar distancia para continuar siendo libre, esta libertad le permitirá fijar las finalidades últimas para orientar, en función de éstas, las inmediatas. Pero aun con ello nos estamos moviendo dentro

de las coordenadas de una ética tradicional. Y sabemos que las tecnologías modernas plantean cuestiones que se escapan muchas veces a dichos criterios.

Una de esas cuestiones es la dificultad de distinguir entre uso bueno y uso malo. Con un cuchillo podemos cortar pan o matar a una persona, pero ¿con las técnicas modernas? Aun tomando todas las precauciones el medio tecnológico se nos puede escapar de las manos y producir unos efectos ni queridos ni esperados. En este caso, la respuesta sobre la moralidad de su uso no es tan fácil; traducido en otros términos: la bomba atómica es mala, la energía atómica para finalidades pacíficas es buena. Hasta aquí todo claro, pero ¿qué hay si una central nuclear afecta seriamente a millones de personas? No hay más que recordar a Chernobil, en Rusia. En este caso, no queda claro cuál de los dos es más amenazante. Otra de las cuestiones es la posible irreversibilidad de los efectos no pretendidos e irreparables a mediano o largo plazo, como por ejemplo la clonación de animales, vegetales y humanos. Y finalmente, se debe tener en cuenta una nueva dimensión global en el espacio y en el tiempo. Los efectos de la técnica pueden extenderse a toda la humanidad presente y futura. Ello nos obliga a jugar limpio, y debemos saber qué es lo que apostamos y si hipotecamos o no a nuestros descendientes. Algunos pueden argumentar que esto tampoco es algo nuevo en la humanidad pero, sin negar a esta crítica su punta de verdad, no podemos olvidar que el desarrollo tecnológico actual afecta de manera más profunda y total a toda la humanidad.

Como nunca antes, la precaución y la responsabilidad se sitúan en el centro de la ética. La pregunta clásica: ¿qué me es lícito hacer? está en relación con lo que me es posible hacer. Y en la era tecnológica -como lo hemos visto- el poder se ensancha cada vez más; la tecnología sitúa al hombre ante una exigencia ética que sólo había propuesto la religión: la de

ser administrador y guardián del mundo presente y futuro. Pero para asumir tal reto con seriedad necesitamos un nuevo criterio ético que al menos oriente las decisiones humanas. Mientras algunos pugnan por una libertad absoluta de ensayos dejando de lado las implicaciones éticas, sometiendo las investigaciones a un juego de oferta y demanda, otros proceden a favor de una actitud puramente conservadora, traduciéndose esta situación en un miedo a lo desconocido o una resistencia al cambio; actitud que no hace sino sembrar semillas inútiles y estériles. Un tercer criterio, y es el que propongo para la discusión, se orienta hacia un poder limitado. Una vía media que se mueve en una dialéctica de opción y renuncia, que ha de estar dispuesta a no hacer servir al ser humano en la bandeja del "poder". Sabemos que el hombre puede hacer cosas destructivas, como se ha mencionado, pero si todo viene de ese poder la reflexión ética tiene que situarse a este nivel para buscar ajustar la relación entre poder y valores, ya que un aumento de aquél pone en crisis a estos, y la afirmación de ciertos valores limita, de hecho, el uso del poder.

Si no queda más que el poder, nunca sabremos dónde y cuándo hay que parar; para ponerle un límite que no sea arbitrario hay que afirmar un conjunto de valores básicos dignos de respeto, de lo contrario el valor queda sometido a la arbitrariedad del poder y la ética aquí sobra. Esto nos permite comprender mejor la vía media, que consiste en la renuncia a ámbitos de poder como ejercicio de la libertad humana: una ética que acepte el principio que, a veces, no hay que hacer lo que se puede hacer. Y esto no por coacción externa, sino porque desde dentro de la realidad se capta la imposibilidad de vivir de manera coherente, democrática y abierta, sin renunciar a un cierto ejercicio del poder. Esta ética no comporta una actitud pasiva e impotente, pero sí se opone a un espíritu de competitividad que, en el campo científico, conduce a la voluntad de hacer, más rápidamente que el otro, y de ir más lejos en los

experimentos. Nos encontramos, pues, ante el ejercicio de la libertad: la renuncia a ámbitos de poder como una gran señal de libertad. El hombre es libre cuando es capaz de ponerse límites, y el proceso tecnológico puede y debe servir a la liberación de la persona humana.

Pero tampoco vamos a desconocer que hoy día resulta difícil ejercer control sobre el sistema tecnológico. Por tal razón una ética de opción y renuncia ha de crear tensiones y conflictos. Por lo general, la técnica impone sus criterios como buenos y únicos, por lo tanto, el pluralismo y el diálogo pierden terreno. En este aspecto, una de las tareas más importantes de la libertad humana en la era tecnológica es lograr que la técnica esté al servicio del pluralismo y del diálogo y, sobre todo, la de contribuir al convencimiento de que la técnica no es un dios al que hay que adorar y, mucho menos, ofrecerle en holocausto a la humanidad. La limitación del poder es necesaria pero, ¿es suficiente para la acción moral? Necesitamos también un punto de referencia, un criterio para la dialéctica de opción y renuncia. El sujeto de la ética es un ser que no se confunde con la especie, individual, separado de los otros tiene una respuesta a sus actos y sabe que tomar en serio la responsabilidad nos abre las puertas a una manera distinta de concebir la moral: "es necesario que la humanidad sea, y que sea muy humana". La presencia de la humanidad sobre la tierra depende de nosotros; ésta es la nueva responsabilidad. De tal forma que el ser humano hoy debe actuar de manera que las consecuencias de su actuación sean compatibles con la permanencia de una auténtica vida humana sobre la tierra.

En consecuencia, ¿cuáles serían las exigencias de este imperativo? Si nos sentimos comprometidos con toda la humanidad presente y futura limitaremos nuestro bienestar, conservando el medio ambiente y no agotando las fuentes de energía, frenaremos muchas

ansias de saber y no enfrentaremos investigaciones que puedan atentar contra la humanidad o la dignidad de la persona. En otras palabras, entre las muchas posibilidades que ofrezca la técnica es preciso escoger las que garanticen un futuro mejor para la humanidad. Como vemos, éste imperativo no tiene ningún valor sino en cuanto presupone una realidad objetiva y una opción personal. Presupone que hay algo intangible: la persona humana, y que hemos, por supuesto, hecho una opción a favor de esa humanidad.

1. El principio de responsabilidad de Hans Jonas

El ser humano vive enajenado por máquinas. Se ha vuelto esclavo de la televisión, computadora, coche, avión, cámaras de video y tantas otras cosas; ellas gobiernan su vida. Lo más preocupante es que el hombre usa también la técnica para matar, no sólo a otros hombres sino a la naturaleza. Se habla de bombas atómicas, de bombas de neutrones, de robots que remplazan a los hombres en su trabajo, de genética que promete crear –más bien fabricar– “genios”, del sometimiento de la naturaleza por la intervención de la técnica. En tales circunstancias, es necesario mantener los ojos muy abiertos ante la tecnología desencadenada y que parece no tener freno. Es nuestro deber, si queremos seguir vivos, hacer una reflexión moral sobre si podemos incidir en este avance constante de la ciencia y la tecnología, es indispensable preguntarnos si la naturaleza moral del ser humano puede permitirse eso.

Fue Hans Jonas (1903-1993), filósofo judío-alemán,¹ quien tuvo como referente la crisis de la modernidad para realizar un análisis exhaustivo de la civilización tecnológica, y quien se preocupó por hacer una ética que partiera de un hecho: el hombre es el único ser conocido que tiene responsabilidad. Sólo los seres humanos pueden escoger consciente y deliberadamente entre alternativas de acción y esa elección tiene consecuencias. La responsabilidad² emana de la libertad, o, en sus propias palabras: la responsabilidad es la carga de la libertad. La responsabilidad es un deber, una exigencia moral que recorre todo el pensamiento occidental, pero hoy se ha vuelto más acuciante todavía porque en las condiciones de la sociedad tecnológica ha de estar a la altura del poder que tiene el hombre.

La ética de Jonas tiene un elemento deontológico que finalmente plantea un imperativo (*deon*:deber, *logos*:ciencia). Pero no conviene olvidar que se parte de un argumento prudencial, prácticamente aristotélico.³ Su imperativo nace por las nuevas condiciones de vida provocadas por la amenaza tecnológica. Para Jonas, la responsabilidad moral arranca de una constancia fáctica (la vulnerabilidad de la naturaleza sometida a la intervención de la técnica del ser humano) como de un *a priori* kantiano de respeto a la vida, en todas sus formas.

Según Jonas, la acción humana ha cambiado profundamente en las últimas décadas, esta transformación se debe a los desarrollos tecnocientíficos y a la dimensión colectiva de la

¹ Jonas nace en 1903 en la ciudad alemana de Monchengladbach. Sus estudios universitarios se desarrollan en Freiburg, Berlín y Marburg. Fue discípulo de Heidegger y Bultmann, se doctoró con una tesis que se tituló "El concepto de Gnosis". Con la guerra emigró a Inglaterra donde se hizo soldado. Más tarde se va a Israel como miembro de la armada, donde participa en la defensa de Jerusalén. En 1949 se traslada a Canadá y en 1954 pone su residencia en Nueva York, donde fallece en 1993.

² "El problema filosófico de la responsabilidad tiene como objeto las condiciones de imputabilidad de nuestros actos y nuestras omisiones", "Tiene que ver con nuestras obligaciones y deberes" "es una manera de conducirnos de forma prudente y razonable", *Diccionario de Ética y de Filosofía Moral*, México, F.C. E. 2001, Tomo II, p. 1396.

³ Ver el libro VI de la *Ética Nicomaquea*, de Aristóteles, pp. 275-290. en la editorial Gredos, México, 1998.

acción. Como consecuencia de esta transformación, la naturaleza y la humanidad están en peligro. Antaño, las intervenciones de los hombres en la naturaleza eran muy modestas y no ponían en peligro los grandes ritmos y equilibrios naturales; hoy, el medio artificial extiende sus redes y su explotación al conjunto del planeta, poniendo en peligro la biosfera, tanto global como localmente. Frente al tecnocosmos en perpetuo crecimiento, la naturaleza se ha vuelto precaria, vulnerable, su autopreservación no está asegurada en absoluto. A partir de ahora reclama la vigilancia, la responsabilidad y la moderación de los seres humanos. La *existencia* está igualmente amenazada: ya de manera indirecta, debido a las amenazas que pesan sobre la biosfera, de la que los seres humanos dependen, ya de manera directa, a causa del desarrollo de los medios tecnológicos de destrucción masiva. La *esencia* de la humanidad también estaría en peligro porque las tecnociencias abordan cada vez más al ser humano como una realidad biofísica, modificable, manipulable u operable en todos sus aspectos. La ciencia moderna y la tecnociencia han “naturalizado” e “instrumentalizado” al hombre, éste es un ser vivo producido por la evolución natural, de la misma manera que los otros seres vivos, sin nada diferente que haga de él un miembro de una sobrenaturaleza; por tanto, también es contingente y transformable, operable en todos los sentidos.

Los riesgos asociados a las tecnociencias habrían sido limitados de no haberse impuesto, al mismo tiempo que la tecnociencia, un estado de espíritu nihilista. Esto implica la desaparición de todos los “pretilos” teológicos, metafísicos u ontológicos, quienes sostenían la creencia en la existencia de límites absolutos que el saber (la verdad religiosa o metafísica) nos presentaba como infranqueables y cuya moral prohibía los intentos de trasgresión. Antes de la destrucción nihilista de la religión y de la metafísica había un “orden natural” y una “naturaleza humana” que, por sí mismas, revestían un valor y un sentido sagrados a los que se

debía respeto absoluto; la ciencia moderna, en un primer momento, como método puso entre paréntesis los valores, las significaciones y las finalidades que la tradición consideraba inscritas en el mundo. Pero esta metodología se ontologizó rápidamente. Se pasó de la suspensión metódica a la tesis de que *ni en la naturaleza ni en el universo hay ningún valor en sí ni ninguna finalidad dada*. El mundo vacío de sentido y las cosas naturales se convirtieron en simples objetos; paralelamente, los hombres se convirtieron en fuente exclusiva de todo valor, de toda finalidad y de toda significación. Únicamente la voluntad de los seres humanos puede dar o no valor a las cosas; únicamente los seres humanos introducen finalidades (metas) en el mundo y buscan los medios para realizarlas. En ausencia de dios y de todo sentido u objetivo natural dado, la libertad humana de inventar fines y de imponer valores parece ilimitada, abismal; esta transformación del lugar del hombre en el universo se siente también como una emancipación ilimitada de la humanidad respecto de todas las coerciones de su condición. Hay una convergencia entre el hecho de que todas las barreras simbólicas (morales, religiosas, metafísicas) sean impugnadas y poco a poco destruidas, por un lado y, por otro el hecho de que, a medida que las ciencias y las técnicas se desarrollan, se vaya imponiendo la concepción de una realidad cada vez más libremente manipulable. Una expresión contemporánea de esta convergencia es “el imperativo tecnocientífico”, en el que se dan la mano nihilismo y utopismo. El ser humano también está sometido al proceso de naturalización, objetivación y operacionalización, es el blanco de las tecnociencias. Por otra parte, sigue siendo el sujeto, único origen de todo valor y de toda meta. En esas condiciones, nada se opone a lo que ciertos hombres emprenden sobre sí mismos y sobre los demás, con total desprecio por la experimentación que va asociada a finalidades y a (des)valorizaciones arbitrariamente decididas, al capricho de su voluntad o de su deseo.

Según Jonas, el humanismo y todos sus valores (libertades individuales, fe en el progreso de las ciencias y de las técnicas, tolerancia, pluralismo, libre examen, democracia, etcétera) dependen del nihilismo. Para el humanista, sólo el hombre es fuente de sentido, de valores y de finalidades. Pero el humanismo no puede ofrecer una defensa segura del exceso de la tendencia (el nihilismo) de la que él mismo forma parte. El humanismo confía en la posibilidad de modificar la condición humana y se siente tentado de echar mano de todas las posibilidades tecnocientíficas y políticas que ayuden a la emancipación de la humanidad respecto de las servidumbres de la finitud. La alianza del humanismo y el materialismo es una de las fuentes principales de explotación de la biosfera. No hay que esperar que la democracia ni la opinión pública eviten las catástrofes con el fin de garantizar el futuro de la naturaleza y de la humanidad. El hombre solo no es capaz de asegurar el valor y la supervivencia de la humanidad, por tanto, es imperioso garantizar de otra manera –con independencia de los hombres y, llegado el caso, contra su voluntad (la libertad)– el valor y la supervivencia del ser humano. Esta garantía debe ser absoluta, no dependiente del deseo individual o colectivo, debe ser teológica o, por lo menos, ontológica o metafísica.

Es necesaria la fundación absoluta del valor de la humanidad,⁴ tal como existe y ha existido siempre, tal fundación se apoya en una concepción finalista de la naturaleza que combina motivos aristotélicos y evolucionistas: la observación de la naturaleza viva pone de manifiesto por doquier el despliegue de comportamientos funcionales o intencionales, es decir, con finalidad. De lo contrario, los órganos y los organismos del mundo vivo resultan ininteligibles. Ahora bien, el organismo que tiende a un fin otorga también valor a este fin: fines y valores van unidos, llenan la naturaleza, y el ser humano no es en absoluto su fuente. Si

⁴ Ver Victoria Camps, *Una vida de calidad*, España, Ares y Mares, 2001, p. 209.

se considera la evolución en su conjunto, se observa la aparición de seres vivos de comportamiento finalista cada vez más rico y diversificado. El sentido de la evolución es el acrecentamiento de la finalidad. Este proceso culmina con el ser humano, que es el ser vivo más rico y activamente finalista. El fin de la evolución natural, por tanto, sería el hombre, el ser vivo que no deja de inventar fines. En este sentido, dado que fin es igual a valor, el hombre, fin supremo de la naturaleza, es también el valor supremo. Éste –el valor de la humanidad– no depende, pues, de la humanidad, sino que es impuesto por la naturaleza misma, es decir, tiene su fundamento en la naturaleza. La humanidad debe respetar este valor que es su propio valor: debe respetarse a sí misma tal como la naturaleza la ha engendrado. Puesto que es el ser vivo inventor de fines y valores por excelencia, el hombre puede y debe ejercer su libertad y su creatividad finalistas, pero con respeto a la naturaleza y a su propia naturaleza. Así, no puede intervenir en el orden natural, que se revela sagrado; el hombre sólo puede ejercer su libertad creadora en el plano *simbólico*, antes de ser creador, es criatura (de dios o de la naturaleza) y no puede, sin provocar una catástrofe, perturbar el orden del que forma parte.

La conclusión de Jonas es que el nihilismo y las tecnociencias que obedecen al imperativo técnico van contra éste ejercicio, esencialmente simbólico, de la libertad humana en el respeto a un orden natural, ontológico o, incluso, teológico. Contra este imperativo, es menester afirmar otro imperativo, fundado en la naturaleza misma de las cosas y que se enuncia así:

Actúa de tal manera que las consecuencias de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida auténticamente humana en la Tierra.

¿Cómo se lleva esto a cabo? Según Jonas, en nuestras acciones deberíamos guiarnos por una *heurística del miedo*. La heurística del miedo lleva a detener toda empresa tecnocientífica de la que se puedan imaginar consecuencias “contra natura” en forma de eventual abuso, extravíos o patinazos. Pero, ¿quién debe guiar tal heurística? No hay que esperar que la gente, la opinión pública, se ponga espontáneamente del lado de la contención, la moderación y la prudencia, especialmente en una civilización que valora el consumo de la novedad y que mantiene la utopía del progreso ilimitado. El modelo de la ética de la responsabilidad, según Jonas,⁵ es expresamente paternalista, implica que se actúe en bien de los otros y, llegado el caso, a pesar de ellos. El poder debe ir a manos de un gobierno de sabios, esclarecidos por la heurística del miedo y capaz de imponer las medidas de salvación. La legitimidad de tal gobierno se basa en la “naturaleza de las cosas”. La naturaleza de las cosas se impone apenas se ha comprendido la realidad y la naturaleza del “peligro absoluto” (nihilismo y tecnocracia) y se ha adherido a una metafísica finalista. Por tanto, el filósofo es quien legitima el poder político llamado a salvar a la humanidad del nihilismo tecnocientífico en el cual la modernidad se ha embarcado.

Veamos, paso a paso, cómo Hans Jonas estudia, en el primer capítulo de su libro *La ética de la responsabilidad*, los cambios que se han producido en la historia de la humanidad, poniendo el acento en la vocación tecnológica del *homo sapiens* y en lo que esto representa desde el punto de vista de la relación entre el hombre y la naturaleza y desde un punto de vista de las relaciones entre los hombres. Jonas analiza las características de la ética habida, los

⁵ Existen otras éticas de la responsabilidad con una perspectiva diferente a la de Jonas, como son las de Max Weber, Karl Popper y sus discípulos, Karl-Otto-Apel, F. Hinkelammert. Ver el artículo: “La marcha de los Nivelungos” de Jordi Corominas, en <http://www.uca.edu.sv/publica/eca/599com3.html>. Ver también a Karl-Otto Apel, *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*, Almagesto, 1992.

viejos y nuevos imperativos, y la ausencia de una ética orientada al futuro. Discute con la ética kantiana para poner de manifiesto que su máxima principal apunta a la coherencia lógica del individuo en sus acciones, lo cual es insuficiente cuando se ha tomado conciencia de la importancia de la dimensión temporal, esto es, de la responsabilidad colectiva con el futuro, con los hombres del futuro. Reconoce, sin embargo, que ha habido otras éticas en la modernidad que no son éticas de la contemporaneidad y de la inmediatez, sino del futuro, y adelanta que su propia ética de la responsabilidad tendrá que medirse con esas otras (religiosas y laicas), en particular con las que denomina utópicas.

Jonas señala que la ciencia y la técnica han modificado profundamente las relaciones entre hombre y mundo.⁶ Para los antiguos, la potencia humana era limitada y el mundo, infinito. Jonas propone el ejemplo de la ciudad griega, que era un enclave civilizado rodeado de un entorno amenazador, de bosques y selvas. Hoy la situación se ha invertido y la naturaleza se conserva en parques naturales, rodeados de civilización y tecnología, la naturaleza es débil y está amenazada. El ser humano tiene el deber moral de protegerla y ese deber aumenta en la medida que sabe lo fácil que es destruir la vida. La ética hoy debe tener en cuenta las condiciones globales de la vida humana y de la misma supervivencia de la especie.

Las éticas que han existido hasta ahora comparten tácitamente premisas como la condición humana, resultante de la naturaleza del hombre y de las cosas, la cual permanece, en

⁶ Dice Jonas que “La situación real, *in summa*, no ha hecho más que empeorar. Hasta ahora no ha sucedido nada para que el curso de las cosas cambie y, dado que éste es acumulativo cada vez más catastrófico, nos encontramos un siglo más cerca del perverso fin de lo que estábamos en aquel entonces”. H. Jonas, “Más cerca del perverso fin” (1992), en *Más cerca del perverso fin y otros ensayos*, Madrid, Catarata, 2001, p. 35.

lo fundamental, fija de una vez para siempre; sobre esa base es posible determinar con claridad y sin dificultades el bien humano, el alcance de la acción humana y, por ende, de la responsabilidad humana están estrictamente determinados. Tales premisas ya no son válidas debido a que ciertos desarrollos de nuestro poder han modificado el carácter de la acción humana. En consecuencia, la ética tiene relación con las acciones, de ahí que Jonas afirme que la modificada naturaleza de las acciones humanas exige un cambio también en la ética. Esto no sucede únicamente porque los nuevos objetos hayan entrado a formar parte de la acción humana y hayan ampliado materialmente el ámbito de los casos a los que han de aplicarse las reglas válidas de comportamiento, sino también, en un sentido mucho más radical, porque la naturaleza, cualitativamente novedosa, de varias de nuestras acciones ha abierto una dimensión totalmente nueva de relevancia ética, no prevista en las perspectivas y cánones de la ética tradicional.⁷

Las nuevas capacidades de las que habla Jonas son las de la técnica moderna, por eso se pregunta en qué modo afecta esa técnica a la naturaleza de nuestras acciones y en qué medida hace que las acciones se manifiesten de modo distinto a como lo han hecho a lo largo de todos los tiempos. La respuesta a estas preguntas está en que el hecho de la técnica hoy tiene una repercusión planetaria. Todo esto ha cambiado de forma decisiva. La técnica moderna ha introducido acciones de magnitud tan diferente, con objetos y consecuencias tan novedosos, que el marco de la ética anterior no puede ya abarcarlos; un ejemplo es el descubrimiento de la vulnerabilidad de la naturaleza, el cual dio lugar al concepto y a la investigación ecológica. Esta vulnerabilidad pone de manifiesto, a través de los efectos, que la

⁷ H. Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, España, Herder, 1995, p. 23.

naturaleza de acción humana ha cambiado de facto y que se le ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo: nada menos que la entera biósfera del planeta, de la que hemos de responder ya que tenemos poder sobre ella. Es por eso que la naturaleza, en cuanto responsabilidad humana, es un *novum* sobre el cual la teoría ética tiene que reflexionar. De ahí que debemos preguntarnos “¿Qué clase de obligación actúa en ella? ¿Se trata de algo más que de un interés utilitario? ¿Se trata simplemente de la prudencia que nos impide matar a la gallina de los huevos de oro o cortar la rama sobre la que uno está sentado? Pero ¿quién es es <<uno>> que está en ella sentado y que quizás caiga al vacío? Y ¿cuál es mi interés en que permanezca en su lugar o se caiga?”.⁸

En tales circunstancias, el saber se convierte en un deber urgente que va más allá de lo que antes se pidió de él, ya que la tecnología ha cobrado significación ética por el lugar central que ocupa ahora en la vida de los fines subjetivos del ser humano. Esto exige una reflexión moral y una nueva clase de imperativos. Si la esfera de la producción ha invadido el espacio de la acción esencial, la moral tendrá entonces que invadir la esfera de la producción de la que anteriormente se mantuvo alejada, y habrá de hacerlo en forma de política pública.

En el capítulo que titula “Viejos y nuevos imperativos”, Jonas considera que el imperativo categórico de Kant que decía: “Obra de tal modo que puedas querer también que tu máxima se convierta en ley universal”⁹ es un imperativo que en el mundo contemporáneo debe formularse de distinta manera para que se adecue al nuevo tipo de acciones humanas y esté dirigido al nuevo tipo de sujetos de la acción, por esta razón debe formularse así: “Obra de tal

⁸ *Ídem.*, p. 33.

⁹ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, México, Biblioteca de Signos, EAM y Miguel Angel Porrúa, 2001, p. 19 y ss.

modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”; o, expresado de manera negativa: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida” o tan sólo: “No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra”; o, formulado otra vez positivamente: “Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre”.¹⁰ El nuevo imperativo dice que nos es lícito arriesgar nuestra vida, pero que no nos es lícito arriesgar la vida de la humanidad porque no tenemos derecho, porque, al contrario, tenemos una obligación para con aquello que todavía no es en absoluto. Resulta evidente que el nuevo imperativo se dirige más a la política pública que al comportamiento privado, pues éste constituye la dimensión causal en la que el imperativo es aplicable. El imperativo categórico de Kant estaba dirigido al individuo y su criterio era instantáneo, invitaba a cada uno de nosotros a considerar qué es lo que sucedería si la máxima de nuestra acción actual se convirtiera en principio de una legislación universal o bien, si lo fuera ya en ese instante; la autoconcordancia o no concordancia de tal universalización hipotética es prueba de mi elección privada. El nuevo imperativo llama a otro tipo de concordancia, no a la del acto mismo, sino a la concordancia de sus efectos últimos con la continuidad de la actividad humana en el futuro. Y la universalización que contempla no es de ningún modo hipotética, es decir, no es la mera transferencia lógica del yo individual a un todo imaginario y sin ningún vínculo causal con ello. Al contrario, las acciones sometidas al nuevo imperativo -acciones del todo colectivo- tienen su referencia universal en la medida real de su eficacia, se totalizan a sí mismas en el progreso de su impulso y no pueden sino desembocar en la configuración del estado universal de las cosas. Esto añade, al cálculo moral, un horizonte temporal que falta en la operación lógica del imperativo kantiano: si éste remite a un

¹⁰ H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, p. 40.

orden siempre presente de compatibilidad abstracta, el imperativo de Jonas remite a un futuro real previsible como dimensión abierta de nuestra responsabilidad.¹¹

Si bien la ética jonasiana no es la única ética orientada al futuro (recuérdese los tres ejemplos que pone Jonas sobre este tema, éstos son: la conducción de la vida terrena, hasta la inmolación de su felicidad, con vistas a la salvación eterna del alma; el providente cuidado del legislador y el gobernante por el bien común futuro; la política de la utopía, con la disposición a utilizar a los que ahora viven como simple medio para una determinada meta –o a apartarlos como un obstáculo para ella-, el ejemplo es el marxismo revolucionario, ante las nuevas dimensiones de la acción humana), la ética que propone Jonas, parte de que las nuevas clases y dimensiones de acción exigen una ética de la previsión y la responsabilidad ajustada a aquéllas, una ética tan nueva como las circunstancias a las que se enfrenta.

La utopía que trae consigo el progreso técnico. Hay muchos ejemplos de utopía que se han planteado a lo largo de este trabajo (futura creación de seres humanos por manipulación genética, futura prolongación de la vida, control de la conducta por diversos métodos, posible desaparición de la existencia humana debida a una catástrofe nuclear, etc.), la característica de todos ellos es que todos poseen un rasgo utópico –rasgo inherente a nuestra acción en las condiciones de la técnica moderna, o bien, su tendencia utópica. En virtud de su efecto de bola de nieve, la capacidad tecnológica moderna ha hecho que cada vez más se reduzca la distancia entre los deseos cotidianos y los fines últimos, entre las ocasiones de ejercer la prudencia usual y las de ejercer una sabiduría iluminada. Hoy en día vivimos a la sombra de un utopismo que no queremos, sin embargo, está incorporado a nosotros, continuamente nos estamos

¹¹ *Ídem.*, p. 41.

enfrentando a perspectivas últimas cuya elección positiva requiere de la mayor sabiduría. Resulta una situación imposible para el ser humano en general, que no posee esa sabiduría, y en particular para el ser humano contemporáneo, que niega incluso la existencia del objeto de esa sabiduría, es decir, la existencia de valores absolutos y de una verdad objetiva.

De esta manera, la nueva naturaleza de nuestras acciones exige una nueva ética de más amplia responsabilidad proporcionada al alcance de nuestro poder y una nueva clase de humildad. Pero una humildad no debida, como antes, a nuestra insignificancia, sino a la excesiva magnitud de nuestro poder, es decir, al exceso de nuestra capacidad de valorar y de juzgar. Y vamos a ver que “ante el potencial casi escatológico de nuestros procesos técnicos, la ignorancia de las consecuencias últimas será en sí misma una razón suficiente para una moderación responsable, que es lo mejor, tras la posesión de la sabiduría”.¹²

Otro aspecto que menciona Jonas sobre esta nueva ética de la responsabilidad por un futuro remoto, y de la justificación ante él, es la duda sobre la capacidad del gobierno representativo para responder adecuadamente con sus principios y procedimientos habituales a las nuevas exigencias. Esto es así debido a que “de conformidad con estos principios y procedimientos, sólo se hacen oír y sólo se hacen valer, obligando a tomarlos en consideración los intereses presentes. Las autoridades públicas han de rendir cuentas ante ellos y es así como se concreta el respeto a los derechos, a diferencia de su reconocimiento abstracto”.¹³ Jonas agrega que “mas el futuro no está representado en ningún grupo; él no constituye una fuerza capaz de hacer notar su peso en la balanza. Lo no existente no es un *lobby* y los no nacidos

¹² *Ídem.*, p. 56.

¹³ *Ibídem.*

carecen de poder. Así pues, la consideración que se les debe no tiene tras de sí ninguna realidad política en el proceso de decisión actual; y cuando los no nacidos tuvieran la posibilidad de exigirla, nosotros, los deudores, ya no estaríamos allí”.¹⁴

Lo anterior replantea el poder de los sabios o de la fuerza de las ideas en el cuerpo político. La cuestión de qué fuerza debe representar al futuro en el presente es un problema de filosofía política, dice Jonas, pero dejándola de lado, lo que nos interesa es que la nueva ética encuentre una *teoría*, en la que se fundamente los mandatos y las prohibiciones, o sea, un sistema del “debes y no debes”. Lo que quiere decir que, antes de preguntar qué poder ejecutivo o qué poder de influencia debe representar al futuro en el presente, Jonas añade, está la pregunta de qué inteligencia o qué saber de los valores debe hacerlo.

Ahora bien, ante el poder que el saber humano ha desencadenado, se ha hecho necesario que sea regulado por normas, por una ética que pueda poner freno a esas capacidades extremas que hoy poseemos y que nos sentimos casi obligados a aumentar y ejercitar. La ética está para regular las acciones del poder que el ser humano tiene sobre la naturaleza y su entorno social. Las nuevas capacidades que el hombre ha desarrollado requieren nuevas reglas éticas y quizás, incluso, una nueva ética. Cuando aparece el precepto “no matarás”, aparece porque, en primer lugar, el hombre tiene el poder de matar, como también tiene la inclinación a hacerlo. La presión de los hábitos reales hace que aparezca la ética reguladora de tales acciones a la luz de lo bueno o lo permitido, tal presión brota de las nuevas capacidades tecnológicas de acción del hombre cuyo ejercicio es inherente a su existencia. La acción tecnológica colectiva y acumulativa es novedosa en cuanto a sus objetos

¹⁴ *Ibídem.*

y magnitud, y por sus efectos, independientes de toda intención directa, no es ya éticamente neutra.

Jonas es un enemigo radical de las utopías (su “principio de responsabilidad” es un largo debate contra el “principio de esperanza” de E. Bloch). La utopía consideraba que en el mundo todo era posible y nada estaba escrito, pero la experiencia de la bomba atómica, de la contaminación y de la Shoah, demuestra que, moralmente, la utopía puede acabar siendo la justificación del asesinato a gran escala y de la destrucción del planeta. La utopía decía a los hombres “Tú puedes hacerlo; y, en cuanto puedes, debes”. La responsabilidad exige, sin embargo, cálculo de riesgos y, en la duda, si algo puede fallar, es mejor no hacerlo.

¿Por qué nuestro deber es para con el futuro? Jonas parte del principio de que “toda vida plantea la exigencia de vida” y que, por esta razón, es éste el derecho que hay que respetar. Lo que no existe no puede plantear exigencias y, en consecuencia, tampoco sus derechos pueden ser vulnerados. Podrá tener derechos si alguna vez llega a ser, pero no los tiene por la posibilidad de que alguna vez pueda llegar a ser. Aclara nuestro autor que la exigencia de ser comienza con el ser, sin embargo, la ética que se busca está orientada hacia todo lo que todavía no es, por ejemplo, los no nacidos. Con todo y eso la preocupación por el futuro es tal que no podemos dejar de pensar en lo que todavía no es.

En la moral tradicional, hay un caso de responsabilidad y un deber elemental no recíproco que se reconocen y practican espontáneamente: la responsabilidad y el deber para con los hijos que hemos traído al mundo y que, sin nuestros cuidados perecerían. Se espera que en la ancianidad los hijos se ocupen de los padres, pero no es, sin duda, condición de

responsabilidad. El ejemplo citado es el arquetipo de toda acción responsable, que se halla implantado por la naturaleza en nosotros. Pero si reflexionamos sobre el principio ético ahí vigente puede verse que el deber para con los hijos y el deber para con las generaciones futuras no es el mismo. Hay un deber al tener que cuidar a un niño que ya existe, es nuestra responsabilidad fáctica, ya que somos los autores de su existencia.

El deber para con las generaciones futuras es más difícil de fundar; no se puede fundamentar a partir del mismo principio que el del caso anterior. El derecho de los no nacidos no se puede fundamentar, pero sabemos que es necesario pensar en los que vendrán, pensar en posibilitar la esencia humana de la humanidad futura. Cabe decir que los peligros que amenazan la futura esencia humana son, en general, los mismos que, en mayor medida, amenazan la existencia. Lo que quiere decir que debemos de velar por los seres humanos futuros, por su deber de conformar una auténtica humanidad y, por lo tanto, por su capacidad para tal deber, por su capacidad a atribuírselo. Velar por esto es nuestro deber fundamental de en vistas al futuro de la humanidad.

Jonas no piensa únicamente en la responsabilidad que tenemos para la humanidad que ya existe hoy, también piensa en la humanidad que aún no ha nacido y para la cual también tenemos responsabilidades. Dirá que el primer imperativo es pensar en la existencia de que haya humanidad. Esto pone en juego una idea de hombre, idea tal que exige la presencia de su materialización en el mundo, en otras palabras es una idea *ontológica*. Esta idea ontológica crea un imperativo categórico: que haya seres humanos. Finalmente, una ética orientada hacia el futuro no es una ética en cuanto doctrina del obrar –a la que pertenecen todos los deberes

para con los seres humanos futuros-, sino en la *metafísica* en cuanto doctrina del ser, de la que una parte es la idea del hombre.¹⁵

Fundamentación y distinciones de una teoría de la responsabilidad. Afirma Jonas que fundar el bien o el deber en el ser significa trazar un puente sobre el supuesto abismo entre deber y ser, puesto que lo bueno y lo valioso, cuando lo es por sí mismo y no sólo por un deseo, necesidad o elección es, por su propio concepto, aquello cuya posibilidad contiene la demanda de su realidad; con ello se convierte en un deber tan pronto como exista una voluntad capaz de percibir tal demanda y transformarla en acción. Por esto dice Jonas que

Un mandamiento puede partir no sólo de una voluntad que mande –un Dios personal, por ejemplo-, sino que puede partir también de la inminente exigencia de su realización de un *bien-en-sí*. Y el *ser-en-sí* del bien o el valor significa que pertenecen a la realidad del ser (no necesariamente por ello a la actualidad de lo existente en cada momento); con ello la axiología se convierte en una parte de la ontología.¹⁶

Sabemos que la naturaleza tiene fines y al tenerlos también tiene valores, pues cuando anhela un fin su consecución se convierte en un bien, y su frustración en un mal. Es con esta distinción que comienza la posibilidad de atribuir valor. La actitud orientada a la meta decidida de antemano, y en la que se trata ya sólo del éxito o del fracaso, no es posible ningún juicio sobre la bondad de la meta, por lo cual tampoco cabe derivar de ella, más allá del interés, ninguna obligación. Si en la naturaleza se instalan tácticamente metas, su dignidad

¹⁵ “¿Pero no cabe afirmar, por encima de todo, que los seres humanos quieren un futuro?, ¿Qué el sentido de la existencia no sólo lo ven en el consumo? ¿Es una necesidad metafísica del hombre contar con que prosiga la historia de la especie *homo sapiens*? Ha habido religiones desde el comienzo; estaban por lo general al servicio de necesidades, miedos y deseos muy terrenales. Pero también hubo siempre una aspiración que los trascendía, que había algo más que la satisfacción máxima de los estómagos y de los instintos corporales. Que el orgullo, el pudor, la ambición sean reconocidos: todo esto supera el simple deseo de gozar”. H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, p. 45.

¹⁶ H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, p. 145.

será la de la facticidad, si esto es así, habría que medirlas sólo por la intensidad de sus motivaciones. El fin se relaciona con el deber como medio de su poder. El fin es un bien en sí. Y en todo fin el ser se pronuncia a favor de sí y en contra de la nada. Contra esta sentencia del ser no hay réplica posible, pues incluso la negación del ser delata un interés y un fin. Esto llega a significar que el mero hecho de que el ser no sea indiferente a sí mismo convierte su diferencia con el no-ser en el valor fundamental de todos los valores, en el primer sí.

Los seres vivos tenemos fines propios en los cuales el fin de la naturaleza va haciéndose cada vez más subjetivo. En este sentido, cada ser que siente y anhela no es sólo un fin de la naturaleza, sino también un fin en sí mismo, esto es, su propio fin. Y es justo aquí que, mediante la oposición de la vida y la muerte, la autoafirmación del ser se vuelve enfática. La vida es la confrontación explícita del ser con el no-ser, ya que en su menesterosidad constitutiva tiene en sí la posibilidad del no-ser como su siempre presente antítesis, o sea, como amenaza. Su modo de ser es la conservación mediante el obrar.

Ahora bien, el deber mismo no es el sujeto de la acción moral; no es la acción moral la que motiva la acción moral, sino la llamada del posible bien-en-sí en el mundo que se coloca frente a mi voluntad y exige ser oído. Lo que la ley moral pide es que se preste oídos a esa llamada de todos los bienes dependientes de un acto y de su eventual derecho a mi acto; es decir, hace un llamado a nuestro lado emocional: nos debemos sentir afectados para que nuestra voluntad se mueva. Y está en “la esencia de nuestra naturaleza moral el que esa

llamada que la inteligencia transmite encuentre una respuesta en nuestro sentimiento. Es el sentimiento de la responsabilidad”.¹⁷

La teoría de la responsabilidad, como cualquier teoría ética, ha de tener en cuenta dos cosas: un fundamento racional de la obligación, esto es, un principio legitimador subyacente de la exigencia de un deber vinculante; y un fundamento psicológico de su capacidad de mover la voluntad, es decir, de convertirse, para el sujeto, en la causa de dejar de determinar su acción por él. Esto tiene un significado: que la ética tiene un lado objetivo y un lado subjetivo; el primero tiene que ver con la razón, el segundo, con el sentimiento. Si se revisa la historia, unas veces el primero y otras veces el segundo han estado en el centro de la teoría ética, y tradicionalmente a los filósofos les ha importado más la cuestión de la validez, esto es, su lado objetivo. Sin embargo, ambos son complementarios y son parte de la teoría ética; el lado objetivo de la ética carece de cualquier autosuficiencia parecida: su imperativo, por evidente que pueda ser su verdad, no podrá ser eficaz a menos que tope con una sensible receptividad para algo de su género.

Este dato fáctico del sentir, es, según esto, el dato cardinal de la moral y, como tal, se halla implícito también en el deber. De ahí que el fenómeno de la moralidad se base en “un *a priori* en el emparejamiento de esos dos miembros, si bien uno de ellos está dado sólo *a posteriori* como un *factum* de nuestra existencia: la presencia subjetiva de nuestro interés moral”.¹⁸ Ordenados de manera lógica, la validez de las obligaciones iría en primer lugar y el sentimiento responsivo, en segundo. Siguiendo el orden del acceso, es ventajoso comenzar por

¹⁷ *Ídem.*, p. 153.

¹⁸ *Ídem.*, p. 155.

el lado subjetivo, pues éste es lo dado y conocido de manera inmanente y está inmiscuido en la llamada trascendente dirigida a él.

Señala Jonas que, desde la antigüedad, los filósofos morales han sido conscientes de que a la razón hay que añadirle el sentimiento para que el bien objetivo adquiriera poder sobre nuestra voluntad, esto quiere decir que la moral está necesitada de afecto:

De manera expresa o inexpressa este conocimiento alienta en toda doctrina de la virtud, por muy diversamente que sea definido el sentimiento aquí postulado: “El temor de Dios” judío, el “eros” platónico, la “eudemonía” aristotélica, la “caridad” cristiana, el *amor dei intellectualis* de Spinoza, la “benevolencia de Shaftesbury, el “respeto kantiano”, el “interés” de Kierkegaard y el “placer de la voluntad” de Nietzsche son modos de determinación de este elemento afectivo de la ética.¹⁹

Todos estos comentarios tienen la finalidad de llegar a la teoría de la responsabilidad que quiere esbozar Jonas. Según él, lo que importa son primariamente las cosas y no los estados de mi voluntad, al comprometer a la voluntad las cosas se convierten en fines para mí. Añadir el sentimiento de responsabilidad es necesario para vincular el sujeto al objeto. Este sentimiento es el que puede producir en nosotros una disposición a apoyar, con nuestro obrar, la exigencia del objeto a la existencia.

Jonas encontrará que hay distintos tipos de responsabilidad. El primero que tenemos es el de la responsabilidad como imputación causal de los actos cometidos, el cual se refiere a que el poder causal es condición de la responsabilidad; el agente es quien responde de su acto y es considerado por las consecuencias de su acto y, llegado el caso, podría ser hecho

¹⁹ *Ídem.*, pp. 155-156.

responsable en sentido jurídico. En suma, la responsabilidad así entendida no pone fines, sino que es la mera carga formal que pesa sobre toda acción causal y que dice que pueden pedirse cuentas de ella. Es, pues, la condición previa de la moral, pero ella misma no es aún la moral.

El segundo tipo es la responsabilidad por lo que se ha de hacer: el deber del poder. Éste habla de que existe un concepto de responsabilidad del todo diferente, que no concierne a la cuenta de pagar por lo hecho, sino a la determinación de lo que se ha de hacer; según este concepto, yo me siento responsable primariamente no por mi comportamiento y sus consecuencias, sino por la cosa que exige mi acción.

El tercero es el que se pregunta sobre ¿qué significa actuar irresponsablemente? Y sólo puede actuar irresponsablemente aquél que tiene responsabilidad; por ejemplo, un padre de familia que se juega su fortuna, aunque la fortuna sea suya, actúa irresponsablemente. En el cuarto tipo de responsabilidad, tenemos a la que es una relación no recíproca. Esta se caracteriza porque no es del todo claro que pueda existir responsabilidad, en sentido estricto, entre personas que sean completamente iguales. El ejemplo es la contrapregunta que hace Caín a la pregunta de Dios sobre Abel “¿Es que yo soy acaso guardián de mi hermano?” que rechaza, no sin fundamento, la imputación de una responsabilidad por el igual o independiente.

El quinto caso de responsabilidad se refiere a la responsabilidad natural y responsabilidad contractual. La responsabilidad natural es la responsabilidad de los padres, es irrevocable e irrescindible, y una responsabilidad global. La responsabilidad contractual es la

que adquirimos cuando, por ejemplo, firmamos un contrato en el cual nos obligamos a cumplir con los señalamientos de dicho contrato.

En sexto lugar tenemos la responsabilidad autoelegida del político. En ella, observamos que el político autoelige esa responsabilidad. Aquí tenemos un singular privilegio de la espontaneidad humana: que nadie le pregunta; sin necesidad, sin encargo ni acuerdo, el candidato aspira al poder para poder cargarse de responsabilidad. Por último, Jonas hablará de los contrastes que hay entre la responsabilidad política y la responsabilidad paterna. En ellas, apunta que es de un extremo interés teórico ver cómo la responsabilidad nacida de la elección más libre y la responsabilidad brotada de la relación natural menos libre –la responsabilidad del político y la responsabilidad de los padres– son, no obstante las que, a través de todo el espectro en cuyos extremos ellas se hallan, más cosas tienen en común y, si las contemplamos conjuntamente, más cosas pueden enseñarnos sobre la esencia de la responsabilidad. Las diferencias están a la vista, una es cosa de todos, la otra, del individuo prominente.

Jonas trata en su libro también el tema de la responsabilidad que el hombre tiene por el hombre. Este primado del parentesco, dice, entre el sujeto y objeto en relación a la responsabilidad se basa en la naturaleza del asunto. La relación, siendo como es, unilateral en sí misma y en cada caso particular, es reversible e incluye la posible reciprocidad. Sin embargo, genéricamente, la reciprocidad está siempre ahí, por cuanto yo, el que tengo responsabilidad por alguien, al vivir entre seres humanos soy siempre también responsable de alguien. Esto sigue de la autoarquía del ser humano: la responsabilidad primordial del cuidado paterno es la primera que todo el mundo ha experimentado en sí mismo. En este paradigma

fundamental se hace clara, de la manera más convincente, la vinculación de la responsabilidad a lo vivo. Pero la distinción característica del ser humano –el hecho de que sólo él puede tener responsabilidad- significa a la vez que tiene que tenerla también por otros iguales a él (ellos mismos sujetos de responsabilidad), es la condición suficiente de su facticidad.²⁰

Queda por decir que el primer mandamiento que propone Jonas es que haya humanidad. La existencia de la humanidad significa, sencillamente que vivan seres humanos; y el siguiente mandamiento es que vivan bien. Por eso dice Jonas que “el nudo fáctico óntico de que haya humanidad en general se convierte en mandamiento ontológico para los que no han sido preguntados antes por ello: en el mandamiento de que debe seguir habiendo humanidad”.²¹

La responsabilidad de los padres y el político. Ya hemos señalado que hay dos clases de responsabilidad que sobresalen de las demás: la paterna y la política, las cuales tienen varias cosas en común por las que aventajan a todas las otras; en ellas es donde se ejemplifica de manera más precisa la esencia de la responsabilidad. Una de estas propiedades que caracterizan a estos tipos de responsabilidad es la *totalidad*. Esta palabra quiere significar que tales responsabilidades abarcan el ser total de sus objetos, o sea, todos los aspectos, desde la existencia hasta los intereses más elevados. Esto es claro en lo que se refiere a la responsabilidad paterna, que es realmente –en el tiempo y en la esencia- el arquetipo de toda responsabilidad. El objeto de la responsabilidad paterna es el niño como totalidad y en todas sus posibilidades, no sólo en sus necesidades inmediatas. Primero está lo corporal, pero

²⁰ *Ídem.*, pp. 172-173.

²¹ *Ídem.*, p. 174.

después se van añadiendo más y más aspectos, los cuales caen bajo el concepto de educación y por los que hay que velar en la formación (capacidades, conocimiento, carácter, relaciones). Junto a todo ello se encuentra también la felicidad. En pocas palabras, lo que el cuidado paterno tiene a la vista es el puro ser como tal y luego, el mejor ser de esos entes. En el caso del político, tenemos que su responsabilidad es sobre toda la vida de la comunidad, el llamado bien público, durante el tiempo que tenga su cargo y ejerza el poder. La analogía entre ambas responsabilidades radica en que abarca desde la existencia física hasta los más altos intereses, desde la seguridad hasta la plenitud de la existencia, desde el buen comportamiento hasta la felicidad.

La responsabilidad paterna y la responsabilidad del político, coinciden en el objeto. Ambos polos opuestos –el de la máxima individualidad y el de la máxima generalidad- se interpenetran de un modo digno de atención; tal como hemos señalado, en el objeto. La crianza del niño incluye su introducción en el mundo de los humanos, empezando por el lenguaje y continuando por la transmisión de todo el código social de convicciones y normas, con cuya apropiación el individuo va convirtiéndose en miembro de la comunidad. Lo privado abre las puertas a lo público y lo incluye, pues pertenece al ser de la persona. En otras palabras, el ciudadano es una meta inmanente de la educación y por ello forma parte de la responsabilidad paterna; y ello no es sólo por la imposición del Estado. Por otro lado, así como los padres educan a los hijos para el Estado (si bien para algo más), el Estado asume de por sí responsabilidad en la educación de los hijos. En la mayor parte de las sociedades, la primera fase está a cargo de los padres, pero las siguientes transcurren bajo la vigilancia, la normativa y la ayuda del Estado, de tal modo que puede haber una política educativa. La educación nos muestra de forma evidente cómo la responsabilidad paterna y la estatal –la privada y la

pública, la más íntima y la más general- se interfieren (y se complementan) en virtud de la totalidad de su objeto.

No sólo con relación al objeto están conectadas estas dos responsabilidades totales, también lo están en relación a las condiciones subjetivas.²² Los padres aman a sus hijos ciegamente, pero en cuanto los hijos crecen, el amor es cada vez un amor más personal, menos ciego. En el caso del gobernante, no es la fuente de alimentación de la comunidad (como lo es literalmente la madre que amamanta a su hijo y, funcionalmente, el padre que cuida de la familia), sino, en el mejor de los casos, el preservador y ordenador de su capacidad para autoalimentarse; lo que significa, en términos generales, que trata con seres autónomos, que en caso de necesidad, podrían pasarse sin él; un en sentido propio no es posible el amor por algo genérico, no individual. No obstante hay un sentimiento que nace del gobernante para con su comunidad.

Existe una continuidad entre los padres y el gobernante frente a la tarea de responsabilidad que tiene para con su hijo, en el caso del padre, y para la comunidad, en el caso del gobernante. La continuidad se deduce del carácter total de la responsabilidad, por lo pronto, en el sentido casi tautológico de que no se puede suspender su ejercicio. Ni los padres en el cuidado que les corresponde, ni el gobierno pueden tomarse vacaciones, pues la vida de su objeto continúa ininterrumpidamente y renueva otra vez sus exigencias. Más importante aún es la continuidad de esta existencia misma que recibe sus cuidados como un empeño, un empeño que los dos tipos de responsabilidad que hemos considerado han de tener en cuenta en

²² “Todo el mundo sabe cuáles son las condiciones subjetivas en el caso de los padres: la conciencia de la autoría total, la observación inmediata de la implorante y total desprotección del niño, y el amor espontáneo”. *Ídem.*, pp. 179-180.

cada caso particular de actualización de ella. La responsabilidad particular se limita a un único aspecto y a un espacio de tiempo determinado (por ejemplo, el capitán de un barco que no pregunta a sus pasajeros qué hicieron antes o qué van a hacer después, sólo se limita a llevarlos en el barco y su responsabilidad radica en que lleguen bien). Mas la responsabilidad total debe preguntarse siempre por lo que viene después, a dónde vamos, y al mismo tiempo qué había antes, cómo encaja en el desarrollo total de la existencia lo que ahora está sucediendo: en pocas palabras, la responsabilidad total tiene un proceder histórico, abarca su objeto en su historicidad. Este es el sentido propio de lo que Jonas designa como el concepto de continuidad.

La responsabilidad por la vida, sea esta individual o colectiva, debe tomar en cuenta al futuro, más allá de su presente inmediato. De tal manera que a todo acto de responsabilidad individual, que se preocupa en cada caso de lo próximo, acompañará también como su objeto, más allá de la directa intervención del sujeto responsable y de su cálculo inmediato, el futuro de la existencia. Así pues, “con respecto a este horizonte trascendente, la responsabilidad, precisamente en su totalidad, no puede ser tanto determinante, sino sólo posibilitante (debe preparar el terreno y mantener abiertas las opciones)”.²³ La propia apertura, agrega Jonas, hacia el futuro del sujeto del que se es responsable, es el aspecto del futuro más auténtico de la responsabilidad.

El futuro de la humanidad y el futuro de la naturaleza. Jonas afirma que “en la era de la civilización técnica, que ha llegado a ser ‘omnipotente’ de modo negativo, el primer deber del comportamiento humano colectivo es el futuro de los hombres. En él está manifiestamente

²³ *Ídem*, p. 184.

contenido el futuro de la naturaleza como condición *sine qua non*".²⁴ Además, agrega que independientemente de ello, el futuro de la naturaleza es de suyo "una responsabilidad metafísica" una vez que el hombre no sólo se ha convertido en peligro para sí mismo sino también para toda la biósfera. No se puede separar al hombre de la naturaleza ya que de hacerlo lo estamos disminuyendo, deshumanizando, atrofiando su esencia.

En la lucha por la existencia, se plantea una y otra vez, entre el hombre y la naturaleza, que el hombre tiene prioridad sobre la naturaleza, y ésta, aún cuando haya sido admitida su dignidad, tiene que ceder ante aquél, cuya dignidad es mayor. El ejercicio del poder humano contra el resto del mundo vivo es un derecho natural, fundado únicamente en la posibilidad de ejercerlo. Asimismo, si en lo sucesivo es tenido por absoluto el deber para con el hombre, ese deber incluye el deber para con la naturaleza, como la condición de su propia permanencia y como un elemento de su perfección existencial. Partiendo de esto, la comunidad de destino del hombre y la naturaleza, comunidad recién descubierta en peligro, hace que se descubra la dignidad propia de la naturaleza y llame a preservar, más allá de lo puramente utilitario, su integridad.

Por la supremacía del pensamiento y con el poder de la civilización técnica posibilitada por él una forma de vida, el ser humano se ha colocado en situación de poner en peligro a todas las demás formas de vida y, con ellas, a sí mismo. En este siglo se ha alcanzado el punto, durante largo tiempo preparado, en que el peligro es evidente y es crítico. El poder unido a la razón, señala Jonas, lleva asociada la responsabilidad. La muy reciente extensión de la responsabilidad al estado de la biósfera y a la futura supervivencia de la especie humana es

²⁴ *Ídem.*, p. 227.

algo que viene sencillamente dado con la ampliación de nuestro poder sobre tales cosas que es, en primer lugar, poder de destrucción.

El principio del cual partimos, dice Jonas, es que hay seres humanos, hay vida, hay mundo. Bajo esta luz, aparece el nuevo deber nacido del peligro que demanda necesariamente una ética de la conservación, de la custodia, de la prevención. Así pues, por el momento debemos luchar para que lo primero sea decir no al no-ser y sí al ser; una ética de urgencia para el futuro amenazado debe hacer suya esa lucha que conserve al ser. Hasta aquí debo decir que todo lo que he hablado tiene validez si, como supongo, vivimos una situación apocalíptica, una catástrofe universal inminente si dejamos que las cosas sigan su curso actual. Es de todos conocido que el peligro viene de las desmesuradas proporciones que ha alcanzado la civilización científico-técnico-industrial. La cual también ha traído una producción y un consumo desmedidos.

El ideal baconiano del dominio de la naturaleza a través de la ciencia y de la técnica comporta el peligro de que tengamos, a corto plazo, una catástrofe mayor de las que ya hemos tenido. El éxito que alcanza este ideal baconiano es de dos tipos: económico y biológico; hoy es manifiesto que la unión de ambos conduce necesariamente a la crisis. El triunfo económico potenciado por la sociedad capitalista, al no hablar más que de producción, junto a la disminución del trabajo humano empleado para producir, ha traído consigo el agotamiento de los recursos naturales. Pero ese peligro se ha visto potenciado y acelerado por un éxito biológico del que antes no se era muy consciente: la explosión numérica de este cuerpo colectivo metabólico, es decir, el incremento exponencial de la población dentro del campo de

la acción de la civilización técnica y, por tanto, recientemente, su extensión a todo el planeta.

Jonas agrega que

Ésta es la perspectiva apocalíptica deducible del dinamismo del camino que sigue la humanidad en el presente. Es preciso entender que lo que tenemos ante nosotros es una dialéctica del poder que sólo puede ser superada con un poder mayor y no con una quietista renuncia al poder. La fórmula de Bacon dice que saber es poder. Pero el programa baconiano manifiesta de por sí, esto es, en su propia ejecución en la cumbre de su triunfo, su insuficiencia, más aún, su contradicción interna, al perder el control sobre sí mismo, pérdida que significa la incapacidad no sólo de proteger a los hombres de sí mismos, sino también a la naturaleza frente a los hombres. La necesidad de proteger ambas cosas ha surgido por las proporciones que ha alcanzado el poder en su carrera hacia el progreso técnico y que, paralelamente a su uso cada vez más inevitable, nos ha hecho incapaces de decretar el cese de la previsible y cada vez mayor acción destructiva que el progreso ejerce sobre sí mismo y sobre sus obras.²⁵

Una nueva dimensión ética: la responsabilidad para con el futuro como máxima filosófica.

Como hemos visto, el alcance de la ciencia y la tecnología moderna, con su potencial poder de transformación y destrucción del medio terrestre, la cercanía de una catástrofe inminente que amenaza con la desaparición total, o parcial, de aquello que hasta ahora ha posibilitado la vida de los seres en general, incluido el ser humano como lo entendemos hasta ahora, es el punto de partida de la obra *El principio de responsabilidad* de Jonas. En ella agudiza la crítica feroz que esbozó en otro libro titulado *El principio vida*, contra la asunción acrítica de la idea de progreso y la afirmación irresponsable del poder tecnológico que, lejos de seguir siendo una promesa de felicidad y mejora de las condiciones de vida de los humanos, se ha convertido en una peligrosa amenaza que ya no encierra una perspectiva de salvación sino presagios apocalípticos. No hace sólo referencia a los problemas medioambientales, sino a cuestiones de

²⁵ *Ídem.*, p. 235.

ingeniería genética y medicina; la eugenesia y la eutanasia se tratarán en obras posteriores, sobre todo en *Técnica, medicina y ética* (1985).²⁶

El nuevo poder que, gracias a la ciencia y la tecnología, el ser humano tiene en sus manos es de índole completamente nueva y requiere, por tanto, una reflexión moral también inédita. Jonas no despidе valores y normas de la moral tradicional pero afirma categóricamente que ninguna ética anterior tuvo que ocuparse de condiciones futuras de la vida humana, y de la vida en general, pues hasta ahora no teníamos poder suficiente para ponerlas en peligro.

Jonas es, por una parte, heredero del normativismo kantiano pero, por la otra, su propuesta apunta a añadir una nueva dimensión a la ética: la de la responsabilidad. Es decir, no se trata de rechazar una ética del deber, del sentimiento moral, sino de que en ésta se contemplen asimismo las consecuencias previsibles de nuestro actuar, también del recto actuar, de las cuales somos responsables y debemos hacernos cargo. Sin embargo, la novedad de Jonas no radica en su idea de responsabilidad, sino en un cambio radical de paradigma moral: las éticas tradicionales, tanto si ponen el acento en el sentimiento moral, como si apelan a la responsabilidad ante las consecuencias de una conducta basada sólo en el deber, coinciden en que el sujeto del sentimiento y de esta responsabilidad era el ser humano y el objeto, a su vez sujeto, son los demás seres humanos, contemporáneos de ese sujeto moral. Jonas apuesta por una ética de la responsabilidad para con el futuro; esto significa que las generaciones futuras, las condiciones de posibilidad de una vida humana digna en el futuro –que el ejercicio irresponsable de nuestro poder tecnológico pone en entredicho– son objeto de nuestra

²⁶ H. Jonas, *Técnica, medicina y ética*, México, Paidós, 1997.

responsabilidad tanto como nuestros congéneres en la ética tradicional que, por tanto, sigue siendo válida y necesaria, aunque insuficiente. El horizonte moral se amplía hacia un futuro más o menos inmediato, pero también en otro sentido: no somos responsables frente a las generaciones humanas futuras, sino frente a la naturaleza toda. En ambos casos, vemos que la responsabilidad que Jonas postula es unilateral, de los sujetos *hic et nunc* hacia sujetos-objeto que todavía no existen o que hasta ahora nunca se habían contemplado como tales: la naturaleza,²⁷ los otros seres vivos jamás habían entrado dentro de los parámetros de la reflexión moral; la naturaleza era un bien, pero no en sí, sino en cuanto a fuente de bienes para el único sujeto digno y moral, o sea, el ser humano. Vimos también que para Jonas el prototipo de la responsabilidad es la relación padre-hijo: no debemos preguntarnos qué puede hacer el niño por nosotros, como tampoco la naturaleza o las generaciones venideras, pero se apela al deber de cumplir con esta obligación, que Jonas formula igual que un imperativo moral, como Kant: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción...”.

Una pregunta razonable al respecto, pues no se infiere del mero postulado anterior que así sea, podría decir: ¿por qué debería ser bueno que siga existiendo la humanidad tal como la entendemos? Responder parece ser relativamente fácil, pues la dignidad de la vida humana, la dignidad del hombre, su derecho a la vida y la bondad, e incluso la necesidad de que siga existiendo, forman parte de la cultura occidental, tanto religiosa como laica, y fundamenta el derecho positivo; es la base de toda declaración de los derechos del ser humano, las constituciones, etc. La novedad está, no obstante, en lo propio del ser humano quien, en su

²⁷ Por ejemplo, en la última década, a los fenómenos globales ya reconocidos durante los ochenta, tales como el exceso de bióxido de carbono y otros gases en la atmósfera o la reducción de la capa de ozono atmosférico por efecto de los clorofluorocarbonos y otros contaminantes industriales, se han vuelto a agregar nuevos procesos de dimensión planetaria descubiertos en la investigación científica. Ver el libro de Víctor M. Toledo, *Ecología, espiritualidad y conocimiento. De la sociedad del riesgo a la sociedad sustentable*, México, UIA, PNUMA, 2003.

afán de progresar y mejorar las condiciones de dicha vida, está en posición de llegar a destruirla. Jonas quiere tomar distancia del antropocentrismo que subyace a la afirmación de la dignidad humana²⁸ de aquellas formulaciones que al postularla parecen negar que los demás seres carecen de esa dignidad, de ese valor en sí incontestable. Su ética implica un biocentrismo en el sentido de que la naturaleza no sólo debe seguir existiendo porque sin ella no podría darse, probablemente, esa vida humana auténtica que es imperativo moral proteger y posibilitar; sino también porque la naturaleza en sí tiene para Jonas un derecho inalienable a la vida, a su conservación, y el ser humano, como único ser con capacidad de ser responsable, debe velar también por esos otros derechos.

Se ha señalado también que Jonas quiere fundamentar, ontológicamente, que la naturaleza posee un derecho inalienable a su propia existencia y, por tanto, que no está disponible a voluntad para satisfacción exclusiva de las necesidades humanas. Se trata, pues, de establecer, de manera fundamentada, una serie de normas de conducta a partir de una teoría o filosofía de la naturaleza. La *Sorge* heideggeriana por la propia supervivencia es el rasgo distintivo de todo ser vivo, y en él cabe descubrir una afirmación de la vida, un “sí a la vida” que es para Jonas el valor fundamental y fundacional de todos los valores, un bien en sí, que le permite afirmar que el ser es preferible a la nada, que la vida está por encima de la no-vida. Desde este presupuesto su imperativo se convierte en mandamiento supremo, que el ser humano, cima de esa totalidad viva, debe corresponder.

²⁸ E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, p. 325.

Colofón

Para algunos autores, el concepto de responsabilidad como objeto central de la ética entra muy recientemente en la historia del pensamiento occidental, de la mano de Max Weber, atendiendo a algunas cualidades que, según éste, debía de tener el hombre político: pasión, mesura y, objeto de nuestro actual interés, responsabilidad. Weber esperaba del político acciones acordes con esta exigencia: que atendiera a las consecuencias previsibles y aun imprevisibles de su obrar (ética de la responsabilidad) más que a acciones consistentes en la observancia de una máxima privada, de una convicción interior, o de una pureza de intenciones que pudiera acabar por desligar al sujeto de la acción, de las consecuencias derivadas de su acto (ética de la convicción, de tinte kantiano). En definitiva, Weber identificaba distintas esferas de la vida humana que escapaban a la moralidad, entre ellas las derivadas de irresueltas tensiones entre moral y política, entre deontologismo, y teleología, o entre moral y religión, las cuales hacían que los individuos trataran de ser consecuentes con su visión íntima del buen obrar y desconocieran los valores consagrados socialmente. Al mismo tiempo, estas convicciones personales eran, por definición, imposibles de ser refutadas. De aquí se derivó, entonces, su propuesta de una ética de la responsabilidad que atendiera a las consecuencias previsibles de todos nuestros actos, buscando una adecuación satisfactoria de los medios a los fines.

Sin embargo, por poco que se ahonde en la cuestión, tendremos que admitir que la noción de responsabilidad ha sido tratada por innumerables pensadores con anterioridad a Weber, aunque seguramente no en el mismo registro, tal como Hans Jonas se ocupa de consignar en su obra principal. Pueden encontrarse apelaciones a ella en la épica y en las

tragedias griegas antiguas, en Aristóteles y en los estoicos, siempre vinculando la noción en estudio con el problema de la libertad humana. Agustín fue capaz de trascender este nivel y proponer un nuevo tipo de responsabilidad: aquella que liga los actos humanos a Dios y al prójimo; y Kant, de articular la responsabilidad con la autonomía de la voluntad. Estos antecedentes históricos nos permiten entonces comprender que, a pesar de la originalidad o innovación que algunos estudiosos pretenden atribuir a las meditaciones de Jonas, esta se encuentra enraizada en una larga tradición filosófica, a la que de buena gana se suma el estudioso alemán de origen judío, pues le sirve de base para aprovisionarse de elementos heterogéneos. A la par de Jonas, otros pensadores actuales también recurrieron a la noción de responsabilidad y le otorgaron un lugar especial dentro de sus concepciones filosóficas. Entre ellos conviene destacar a Emmanuel Levinas y a Karl-Otto Apel.

Es innegable que la reflexión de Jonas sobre la responsabilidad es valiosa y el *El principio de responsabilidad* es una obra mayor. No debe creerse, en cambio, que la tarea allí emprendida esté completa o que ponga fin a la compleja gama de interrogantes que suscita. Ni siquiera que la teoría, tal como se la ha presentado, esté en condiciones de responder a todos los cuestionamientos que se le formulan. Con cierta dosis de ingenuidad filosófica, son muchos los que abrazan el principio de responsabilidad como un mantra que vendría a defender a la humanidad de su disolución definitiva, y demasiados los usos ladeados del concepto, en tanto algunos acuden a la responsabilidad para defender o atacar posiciones particulares en el campo tecnológico. En esta investigación, quise traer a la discusión ética, la ética jonasiana porque considero que Jonas completa la visión del mundo moderno que en Gabriel Marcel quedó trunca, ya que problemas como los de la bioética o ética ambiental aparecieron después de la muerte del filósofo francés. Jonas descubre nuevas amenazas,

además de ser una referencia en toda la bibliografía actual de los debates éticos contemporáneos. Sin embargo, no podemos dejar de señalar los límites del pensamiento de Jonas. Su filosofía de la naturaleza nos impone una reflexión más profunda, ya que en ella advertimos que no toma en cuenta la amenaza que la técnica impone al espíritu humano, a la persona humana. No toma en cuenta que la persona es el centro de las acciones humanas ya que es ella quien no debe quedar atomizada por las estructuras del poder, quien no debe estar funcionalizada pues al estarlo, queda destruida como tal. Por eso pensamos que la pregunta urgente que debemos plantear es ¿cómo salvar a la persona de los embates de la era tecnológica que amenazan con quitarle su libertad?

Asimismo, pienso que, quienes argumentan desde una ética de la responsabilidad adolecen de un poderoso reduccionismo, del cual no se sabe si procede del método o nace en la actividad científica o técnica en la que se desenvuelven, y que es la incapacidad de superar la dimensión fenomenológica de los hechos como límite y tope de sus valores. En consecuencia, mi visión del tema es que la ética de la responsabilidad, incluso en su aplicación proporcionalista, constituye un modelo moral que nunca será capaz de fundamentar debidamente el respeto y la inviolabilidad que la vida humana demanda por sí misma.

2. Las tres vías de la ética

En su libro *El paradigma bioético, una ética para la tecnociencia*, G. Hottois propone tres vías para la ética hoy. Observa que la técnica ha dilatado de forma extraordinaria nuestro campo de acción y con ello la pregunta ética se ha ampliado también. De ahí que sea necesario

tomar conciencia de cuales son las consecuencias, incluso lejanas de nuestra acción técnica, ya que no podemos seguir haciendo todo lo que la técnica nos permite hacer. La pregunta ética está ligada al futuro y a la tecnociencia de una forma general y concreta y se puede enunciar de la siguiente manera: ¿Qué vamos a hacer del hombre? La conciencia tecnocientífica, según Hottois, muestra cada vez más una sensibilidad moral que gravita alrededor del poder tecnocientífico necesario para manipular la naturaleza humana. Manifiestamente, muchos biogenéticos alarmados por las posibilidades de su arte, se han comprometido con una actitud social y moral. También se han multiplicado los comités, comisiones e institutos de biotética o de ética de las ciencias de la vida, o de ética, simplemente. Ahora bien, si consideramos la pregunta ¿qué vamos hacer del hombre? de una manera enteramente general y formal se pueden distinguir tres tipos distintos de respuestas que son imprescindibles reseñar. Las tres vías que propone Hottois son las siguientes: a) Optar por la solución de intentar todo lo tecnocientíficamente posible; b) optar por un reconocimiento global y de la conservación del hombre-naturaleza; c) optar por una vía intermedia en la que se intenten algunas de las posibilidades tecnocientíficas en función de ciertos criterios a determinar.

La primera vía: el ensayo libre de lo posible o imperativo técnico. Tomar la decisión de intentar hacer todo lo que es posible no coincide con la afirmación de que todo es posible, ni tampoco con que todo lo que es posible es realizable. Significa que no se reconoce ninguna limitación *a priori*, ya sea ética, metafísica, religiosa o, de forma general, simbólica. La experimentación sólo mostraría lo que funciona aquí y ahora.

En esta vía, se trata de no poner límites a la investigación ya que “hay que hacer todo lo que es posible hacer”, es la consigna. La esencia misma de la investigación científica radica

en que todo lo que es posible hacer se debe hacer. Por esta razón, se sostiene que la ciencia consiste en intentar cada posibilidad alternativamente, en rechazar lo que no funciona y admitir lo que funciona sin inquietarse por el hecho de que esto choque con nuestros prejuicios.

Algunas formulaciones al respecto pueden ser:

E. Teller (padre de la bomba atómica): “El hombre tecnológico debe producir todo lo que es posible y debe aplicar los conocimientos adquiridos sin límite alguno”.

D. Gabor (padre de la holografía): “lo que puede ser hecho debe hacerse”.

D. Janicaud: “Todo lo que es técnicamente realizable debe ser realizado con independencia de que esa realización se juzgue como moralmente buena o mala”.²⁹

Estos científicos tienen una idea común: la investigación científica está basada en un *laissez-faire*, es decir, en el derecho a la libertad de investigación, ella proclama la autonomía de la investigación. Este espíritu técnico y el espíritu del capitalismo tienen profundas analogías que gravitan alrededor de la noción de poder. La esencia de la tecnociencia radica en la voluntad de poder que hay en ella, en el deseo de dominar y controlar a las personas.

Una de las justificaciones filosóficas utilizadas para defender la opción de intentar todo lo posible se sustenta en el hecho de que esta tendencia prolongaría la evolución creadora

²⁹ G. Hottois., *El paradigma bioético...*, pp. 115-116.

explorando, de forma constructiva, la plasticidad de la especie humana, de la vida y, más generalmente, del ser. La idea de realizar cuanto es posible responde, igualmente, a la tentación de lo que se podría llamar “la creatividad tecnocientífica por la creatividad tecnocientífica”, es decir, por el placer y la satisfacción que ésta suscita en quien la practica como tal y que tanto evoca aquella otra tentación del arte por el arte. De alguna forma, afirma Hottois, es una “seducción tecnopoética que manifiesta, claramente, la amoralidad fundamental de la tecnociencia”. Asimismo, dirá Hottois, que “hay una fascinación propia de la técnica que nos lleva a pensar que ejecutar todo lo que es técnicamente posible es una actitud progresista y técnica. Este es el comportamiento típico de la primera generación que prueba todas las posibilidades, simplemente, porque son nuevas, como un niño juguetón o un mono joven... La actividad técnica madura es otra. Utiliza los instrumentos técnicos como medios para conseguir un fin...una técnica que se da por un fin en sí todavía no es técnica”.³⁰ Como podemos ver, esta primera vía expresa puntos de vista muy actuales en la imaginación contemporánea.

La segunda vía: la conservación del hombre-naturaleza. Según esta vía lo importante es “mantener el planeta en un estado de bienestar para el hombre” porque “somos los gestores de la biósfera pero no sus propietarios”. La tecnociencia sólo podrá ponerse al servicio de esta preservación (conservación) y tendrá a cada momento que respetar la vida. De la misma forma, debe evitar poner en peligro la vida y la libertad de las personas, también debe preservar los equilibrios biológicos del planeta, debe evitar la imprudencia de romper la homeostasis terrestre (la evolución de los componentes químicos de la biósfera) y la

³⁰ *Ídem.*, p. 121.

supervivencia de las especies animales y vegetales que pueblan la tierra y, por último, salvaguardar la diversidad biológica.

La “filosofía” oficial de la UNESCO ha hecho un llamado para una mejor “gestión de lo vivo” y para una “estrategia mundial de la conservación”. Como podemos observar, generalmente se trata de llamadas de advertencia que se centran sólo en el sentido de la responsabilidad colectiva de hombres y mujeres respecto de las amenazas que pesan sobre el ambiente y que ponen en peligro la calidad de vida de las generaciones futuras e incluso la supervivencia de la humanidad. La moral conservacionista reúne tendencias que pueden ser o marcadamente antitecnocientíficas o favorables, exclusivamente, o algunas tecnologías llamadas blandas que no trastornen “el sabio orden de la naturaleza”. La moral de la conservación no parece fundarse sino en un marco teológico que hace del hombre y de la naturaleza la obra sagrada de Dios. El núcleo central de esta moral, dice Hottois, el respeto al orden y a las vías de la naturaleza porque expresan la voluntad divina.

La ética de la no intervención y de la conservación del hombre-naturaleza requiere muchas puntualizaciones, algunas de ellas son:

1. Debido a un cataclismo, el hombre natural está condenado a su desaparición. Sólo una tecnología extremadamente avanzada podría evitar ese destino. Sin embargo, no podría hacerlo sin afectar al hombre.
2. Esta ética, aunque pretende salvaguardar fielmente al hombre, ignora un aspecto esencial de él: el hombre es también *homo faber* o especie técnica, el ser vivo que

transforma y reconstruye la naturaleza que ha engendrado y que se reconstruye también a sí mismo.

3. Este conservacionismo llevaría a prohibir una gran cantidad de posibilidades técnicas que ayudarían a combatir enfermedades y otras cosas.

En su radicalidad, la moral de la simple y pura renuncia a la tecnociencia y de una vuelta a la naturaleza es tan absurda que apenas es tenida en cuenta. Conviene también considerar la ética de la conservación del hombre y la naturaleza, como una forma mínima de la vía intermedia que se expresa en las moratorias que los científicos se imponen y cuyo efecto es frenar, con mayor o menor fuerza, a la tecnociencia. Hottois se pregunta: ¿cuáles son las motivaciones profundas (más allá de la prudencia) que subyacen a las actitudes de renuncia respecto a las posibilidades tecnocientíficas, capaces de trastornar el hombre-naturaleza? y dice que, negativamente hablando, se debe a una especie de horror sagrado con relación a todo lo que amenaza con devastar los cimientos mismos del orden natural, particularmente el de la naturaleza humana. El deseo de intervenir especies naturales superiores, de producir híbridos genéticos para-humanos, impulsar la simbio-tecnia hombre-ordenador o desarrollar el arte de la prótesis, más allá de un cierto umbral, puede parecer insostenible.

Positivamente hablando, la experiencia y afirmación del valor del hombre natural-cultural en la convicción de que el hombre no puede llegar a ser verdaderamente humano, es decir, una persona consciente, libre, autónoma y también, abierta y sensible al otro sino siguiendo un único camino y utilizando medios naturales y culturales (simbólicos); en la convicción de que no puede producirse tecnocientíficamente al hombre, o al “super hombre”,

y que demasiada intervención técnica en este ámbito conduce, necesariamente, a lo abhumano o inhumano.³¹

La vía intermedia. El imperativo técnico lleva fuera de la ética. Las consignas de no intervención y conservación llevan fuera de la tecnociencia. Una y otra actitud, extremas, buscan, en suma, resolver la cuestión expuesta negando uno u otro de los términos presentes. Ambas pecan de realismo y simplificación. Entre los dos extremos, existe un lugar para una extensa gama de soluciones intermedias que vienen a decirnos que algunas de las posibilidades tecnocientíficas son posibles bajo ciertas condiciones; así se plantea el problema de los criterios, su selección, su justificación y su aplicación. Un primer criterio es la libertad, según la cual una posibilidad, una experiencia, por ejemplo, se permite desde el momento en que todas las partes implicadas han consentido en ello una información verdadera, completa y comprensible. El segundo criterio de selección pertenece a un orden distinto. Se enuncia como sigue: “no intentar nada que no sea para el bien del hombre y la humanidad”. Este nuevo criterio nos vuelve hacia un marco antropologista: la tecnociencia no tiene sentido y legitimidad más que al servicio del hombre y la humanidad. Ejemplos de investigaciones tecnocientíficas que parecen ofrecer garantías de un auténtico servicio al “bien” humano son: la neurotecnología, las tecnologías de reproducción, dominio de las causas del envejecimiento, la colocación de mejores prótesis.³² Todas estas tecnologías que están explorándose en estos días están al servicio del hombre. Sin embargo, también están afectando sensiblemente la condición humana, las situaciones límite de la humanidad, desde la concepción hasta la muerte.

³¹ *Ídem.*, p. 126.

³² *Ídem.*, pp.129-130.

Hottois afirma que el hombre en realidad está abocado a la vía intermedia, que es también la que resulta de una oscilación entre dos límites extremos. Sin embargo, esta vía intermedia actúa sobre una incertidumbre fundamental: el servicio “humanista” de la tecnociencia, en donde se observa que sólo el hombre tiene un valor en sí; el hombre es fuente de todo valor. Por el hombre, y sólo por él, existe en el universo lo que llamamos deber, moral o capacidad ética. El valor genuinamente humano reside en el hecho, sin paralelo con cualquier otro hecho en el mundo, de que por él, y sólo por él, la pregunta acerca del bien y el mal surge en el mundo y la libertad del deber se realice en el juego cósmico del azar y la necesidad. Así pues, sostiene Hottois, en última instancia, el hombre debería ser protegido porque es la fuente de todo valor en tanto que dispone de capacidad ética y no tanto porque tiene un valor en sí.

Una ley ética fundamental sería la de que la existencia o la esencia del hombre no pueden, jamás, en su totalidad, convertirse en una apuesta de manipulación; esta ley más que pensar en el peligro puro y simple del aniquilamiento físico de la humanidad (por una guerra nuclear, por ejemplo) piensa en la muerte esencial, ésta es: la deconstrucción/reconstrucción tecnológica del hombre. Éste es el peligro más específico, pues pone en peligro la sensibilidad ética misma del hombre, esto es, la de su facultad o capacidad ética. Sin embargo, para preservar esta capacidad ética, que hace al hombre y al valor del hombre, es también indispensable preservar el complejo hombre-naturaleza-cultura. La sensibilidad ética, agrega Hottois, no existe más que en el hombre tal y como éste se ha constituido natural y culturalmente.

Llegados a este punto, la pregunta ética en el marco de una reflexión sobre la técnica toma nueva dimensión. En el caso de las posibilidades tecnocientíficas, y puesto que estas posibilidades pueden afectar considerablemente a la naturaleza humana, se trata de un debate dentro de la propia ética. Parece que, en gran medida, la unión entre “ética y técnica” debe resolverse a favor de una de las dos alternativas: Ética o técnica. La puja tecnocientífica por la libertad de intentar todo lo posible conduce, seguramente, más allá de la ética. La autonomía (la técnica) se manifiesta respecto a la moral y a los valores espirituales. La técnica no soporta ningún juicio, no acepta ninguna limitación (J. Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*).³³ La vuelta a la naturaleza es, desde un punto de vista práctico y moral, una aberración, afirma Hottois. La naturaleza está más acá de la ética. Queda, pues, la vía intermedia y la selección de lo posible técnicamente. Parece, por tanto, que la prudencia con que debería realizarse dicha selección deberá atender, sobre todo, la cuestión siguiente: ¿tal o cual posibilidad tecnocientífica corre o no, el riesgo de disminuir, casi de suprimir, la capacidad ética del individuo o de la humanidad? Esto es lo que llama V. Packard el peligro de la deshumanización. Y para ello se pueden mostrar ejemplos como: a) la posibilidad de un control electroquímico del humor, b) las nuevas técnicas de reproducción y fecundación, c) la perspectiva de producir híbridos por mezcla genética de especies de primates superiores con el hombre, d) la eugenesia (positiva y negativa), e) la posibilidad de insertar micromemorias en el cerebro humano, etc.

Como para una parte considerable la repercusión ética depende de las condiciones particulares en que es conducida una investigación y una posibilidad difundida es casi imposible decidir *a priori* y absolutamente si tal cosa debe ser tolerada o intentada, o incluso -

³³ *Ídem.*, p. 121.

¿provisoriamente?- descartada; lo que llamamos entorno simbólico (cultura, ideología, instituciones, tradiciones, régimen político, etc.) de las posibilidades tecnocientíficas del desempeño de un papel capital en la evaluación de aquéllos.

Finalmente, Hottois señala que la vía intermedia tiene seis aspectos, los cuales son: 1) interacción de lo simbólico y de la técnica; 2) reconocimiento del valor propio de lo simbólico; 3) solidaridad antropocósmica; 4) el sentido de imprevisibilidad y apertura. La preservación de lo posible; 5) pragmatismo, prudencia, responsabilidad; 6) sobre la evolución en la fase antropológica.

1. La interacción de lo simbólico y la técnica. Entre lo simbólico (lo cultural, lo tradicional, lo institucional, lo ideológico, etc.) y las tecnociencias hay, a la vez, diferencias e interacciones. Lo que indica, asegura Hottois, que debemos ser cautos ante tres peligros: el de confusión o reducción, el de separación y aislamiento, y el de simplificación. Para Hottois, el signo y la técnica se confunden. La más antigua, es la de la magia que atribuye a los signos una eficacia tecnofísica; sin embargo, las confusiones modernas van, más bien, en otro sentido, atribuyendo a las tecnociencias virtudes simbólicas, es decir, dan a la humanidad un determinado fin y un sentido, a la vez que las unen. Esta es la ilusión que crean la mayor parte de las ideologías y utopías tecnocientíficas. Distinguir no es aislar, sino reconocer las diferencias con el fin de poder entender mejor las influencias, condicionamientos recíprocos e interacciones. Entre el borde de lo simbólico (atravesado por corrientes de ida y vuelta en todos los sentidos) y las tecnociencias, las interacciones son constantes. Las tecnociencias son la fuente y el blanco de tiro en los que se expresan y disimulan los polimorfos deseos de

deliberación, represión, etc. (tan sólo veamos cómo se aplican en la invasión de la vida privada).

Debemos analizar, señala Hottois, en la medida de lo posible, el conjunto de factores que interactúan y que no simplifican las cuestiones ético-políticas que se imponen respecto a la investigación y al desarrollo científico. Esto permite distinguir que hay dos tipos de constricciones y de límites cuando se habla de intentar todo lo tecnocientíficamente posible: por un lado, los físico-objetivos, por otro, los simbólico-culturales. Despreciar unos u otros supone una actitud irresponsable y que conduce a errores y contratiempos de elevado coste humano por lo que al sufrimiento se refiere. En la práctica, el problema de la interacción o dialéctica entre lo simbólico y lo técnico está en el corazón de un gran número de trabajos y empresas, en especial desde que se empezó a tener conciencia de la ambivalencia de las tecnociencias y de la hendidura que existía en la sociedad occidental entre dos “culturas”: la literaria y la científica. Los intentos para construir un puente y articular lo técnico y lo simbólico se reagrupan, según Hottois, fundamentalmente, en torno a los ejes centrales siguientes: 1) investigaciones sobre la historia de las ciencias y de las técnicas; 2) los grupos y programas de investigación ciencia, tecnología y sociedad; 3) la puesta en práctica de programas de evaluación pluridimensional de proyectos de investigación y desarrollo; 4) el desarrollo de “comisiones y comités de ética”, en especial en el campo de las ciencias biomédicas; 5) el esfuerzo general y más difuso, pero capital para la democracia, de la intercomunicación entre tecnocientíficos (expertos), políticos, los diferentes grupos sociales y el público en general. Hottois se pregunta si todos estos esfuerzos posibilitan una verdadera síntesis entre lo simbólico y lo tecnocientífico, ya que una síntesis de este tipo implicaría algo

más que la simple gestión de las interacciones entre dos polos cuya relativa autonomía e identidad no son negadas en esta gestión.

También, Hottois muestra, que aquí existen dos tendencias violentamente enfrentadas: por un lado, la cultura tecnocientífica no sólo es una exigencia sensata y legítima, sino también necesaria para una sociedad responsable; por otro, la noción misma es contradictoria y carece de significado: tal cultura no puede nacer más que de la dirección de aquellos que jamás han comprendido lo que es una cultura.

Es imposible una cultura tecnocientífica

La divulgación no transmite más que el discurso y el discurso (técnico) no es la práctica (científica). Del conocimiento científico no puede surgir una cultura porque éste se desnaturaliza cuando se transforma en discurso y olvida las condiciones de su propia producción. La divulgación no puede pretender ser otra cosa que una operación de socialización de la ciencia, conducente a la jerarquización de saberes...

La reflexión de Roqueplo es más adecuada a la realidad: la cultura técnica consiste, más bien, en conocer el medio en el que se vive. El que no tiene esa cultura ignora su medio y está doblemente alienado: no domina su propio entorno y está en dependencia de aquellos que tienen el conocimiento. La cultura consiste en la posesión de conocimientos y del saber-hacer susceptibles de darnos un dominio personal sobre nuestro entorno y un control sobre la actividad de aquellos que crean los recursos. La falta de esta cultura causa una alienación generalizada....Una cultura técnica es esencialmente imposible. Para que sea posible los tecnólogos la reducen, como hemos visto, a una mera acumulación de conocimientos (J. Ellul, *Le bluff technologique*, pp. 170-175).³⁴

2. *Reconocer el valor propio de lo simbólico.* Este reconocimiento puede ser evidente, asegura Hottois, para filósofos, psicoanalistas, estudiosos de las ciencias sociales, hombres de religion, etc. Sin embargo, no es necesariamente evidente para los tecnocientíficos.

³⁴ *Ídem.*, pp. 148-149.

Mostrar a los tecnocientíficos que el símbolo es lo que articula lo humano, no es fácil. No podemos pensar lo que llamamos libertad, ética, capacidad de elección, etc., fuera de la simbolización. Rendir justicia a la importancia de lo simbólico es rendir justicia a esa parte del hombre que se resiste a la objetivación y a la mecanización: esa parte expresiva del sujeto, de la interioridad; esa parte que algunos querrían llamar espiritual o moral. Esa misma parte, indica Hottois, es también la que nos otorga lo que llamamos la dignidad humana en tanto personas, es decir, lo que no puede ser un simple medio (que se utilice con fines exteriores o extraños).

3. *La solidaridad antropocósmica.* Esta es, según nuestro autor, en primer lugar, ontológica, pero como tal tiene consecuencias éticas. El término solidaridad antropocósmica significa que el hombre no es esencialmente ajeno al cosmos que le rodea, sino al contrario, es, en tanto especie natural, un producto del cosmos. La implicación ética de la solidaridad antropocósmica quedará explicada por Hottois a partir de resumirla como sigue: Si el hombre tiene valor y es resultado de una evolución y de un medio naturales, éstos no pueden quedar totalmente fuera de ese valor y dignidad, so pena de defender la hipótesis de que lo específicamente humano procede de algo sobrenatural (una entidad espiritual, por ejemplo), lo que valoriza al hombre pero desvaloriza del todo a la naturaleza. Ciertamente, entre el valor del hombre y el de las formas de vida no humana pueden distinguirse grados, pero parece difícil, desde un reconocimiento ontológico de la solidaridad antropocósmica, negar a la naturaleza todo valor de sí.

4. *El sentido de imprevisibilidad y apertura. La preservación de lo posible.* El reconocimiento de la solidaridad antropocósmica y de la imprevisibilidad de la evolución no deben conducir a

la negación del hombre –entendido como una especie biológica simplista que no tiene en cuenta la forma propia de ser del hombre en la evolución, precisamente, mediante las mediaciones simbólicas y técnicas-. Hottois muestra que se debería, sin embargo, dejar entrever el sentido de precariedad del hombre. Precariedad que quiere decir: a) que el hombre puede desaparecer de la faz de la tierra por un cataclismo cósmico y b) que la ciencia y la técnica, utilizadas de una manera responsable, podrían ayudarnos contra ese destino de desaparición. Es necesario que conservemos las posibilidades. Preservar lo posible es también, y quizás primeramente, preservar y salvar el pasado. Conservar aquellos caminos que la vida o la humanidad tomaron en otro tiempo, y luego abandonaron. Las elecciones que hagamos hoy, asegura Hottois, en el campo de la tecnociencia, especialmente respecto a las tecnologías, van a estar marcadas por la imprevisibilidad y apertura. Hemos de desconfiar de quienes nos ofrecen un camino único –decretado como la única posibilidad o la mejor- tanto más cuanto que su compromiso nos parezca irreversible. Finalmente, debemos pensar que nuestra preocupación por el futuro pasa por preocupación por el pasado.

5. *Pragmatismo, prudencia, responsabilidad.* Hottois comienza diciendo que estas exigencias proceden de la complejidad y ambivalencia, así como la preocupación por la indeterminación del futuro. *Complejidad* por cuanto esta está en todas partes y no es objetiva, sistemática, analizable y, de este modo, controlable: está en la solidaridad antropocósmica así como en la dialéctica entre lo simbólico y lo tecnocientífico, libertad y creación, es decir, en la elección que comporta irreductiblemente un riesgo y que no se deja reducir a una conclusión lógica o a una consecuencia mecánica necesaria. *Ambivalencia*, por cuanto ésta es también universal, tanto sincrónica como diacrónicamente. Si somos conscientes de esta ambivalencia podremos reconocer que la separación entre el bien y el mal no se da nunca de manera definitiva y

absoluta: lo que está bien aquí en un contexto determinado, no lo está necesariamente en otro; lo que es un mal o un sinsentido hoy, se puede tornar importante mañana. Sin embargo, que sea ambivalente no significa que la distinción entre bien y mal sea imposible en determinadas situaciones en que hemos de elegir y menos aún significa que haya que cultivar la ambivalencia o la ambigüedad en todo momento.

La actitud pragmatista intenta tener en cuenta todos los aspectos que hemos mencionado. Una ética pragmática renuncia a prever y resolver de antemano todos los problemas o a buscar, *a priori*, las soluciones a todas las preguntas. Esta no pretende controlar simbólicamente o tecnocráticamente el futuro, sino reconocer su imprevisibilidad, acomodarse a su indeterminabilidad y parte del principio de que aunque no disponemos de ninguna revelación escatológica, tenemos suficiente luz para afrontar las cuestiones que se plantean hoy y con vistas a un futuro no demasiado lejano. Una ética pragmática es más adecuada para considerar problemas concretos y prácticos que cuestiones especulativas, aunque sea vital para ésta no romper enteramente con la especulación.

En cualquier ética, la responsabilidad, asegura Hottois, tiene un papel preponderante. Ciertamente, esta noción de responsabilidad es crucial en la medida en que el poder de acción del hombre ha crecido enormemente. También es cierto que la responsabilidad implica que se intente cuanto sea posible para prever las consecuencias que va a tener la actualización de una determinada posibilidad, imaginando con ella diversos escenarios. Pero esta responsabilidad debe ejercerse, una vez más, teniendo en cuenta los diversos componentes de la era tecnocientífica, entre los que figuran la apertura e imprevisibilidad del futuro. No hace falta que la responsabilidad –especialmente en relación a las generaciones futuras- llegue a ser

obsesiva, compulsiva y negadora de la libertad en la que toda responsabilidad se enraiza. La ética de la responsabilidad debe ser abierta y evolutiva, no puede negar el futuro, pretender planificarlo para su mayor bien y evitando, a toda costa, errores o tentaciones que son las nuestras. Tenemos, ante todo, la responsabilidad de legar a las generaciones futuras una situación en la que puedan también ser responsables, es decir, elegir libremente su camino, su identidad y su futuro. Una ética que es consciente de la responsabilidad respecto al futuro no puede excluir *a priori* y, sobre todo, de una vez por todas, una posibilidad, un camino.

La prudencia, una virtud aristotélica, es citada también en lo relativo a las cuestiones éticas referentes a las tecnociencias. Existen buenas razones para ella, puesto que la prudencia –la *phronesis*– es, precisamente, la virtud que necesita el hombre para actuar en el marco de un mundo ampliamente imprevisible y, por tanto, no dominable a nivel teórico. La prudencia, agrega Hottois, adquiere un carácter ontológico o cósmico al percibir que la humanidad está llamada a administrar el presente y el futuro de la evolución antropocósmica en los límites de su saber y poder actuales sólo mediante la prudencia.

6. *Sobre la evolución de la fase antropológica.* La preocupación filosófica que atraviesa las páginas precedentes, en la que he expuesto brevemente los grandes ejes de la vía intermedia, es que se deje abierta la pregunta <<¿qué es el hombre?>> conservando el sentido de la solidaridad antropocósmica, es decir, que se reconozca que la exploración de esta indeterminabilidad no es sólo una cuestión de palabras, de símbolos, de hermenéutica, sino también un asunto relativo a la experimentación tecnocientífica, al ensayo, la acción biofísica, etc. La trascendencia del hombre residiría, pues, en el hecho de que se encuentra en ese punto

en el que, aparentemente, la evolución se hace, se busca, se elige, intenta orientarse a partir de ella misma, es decir, a partir de la fase antropológica.

3. La ética de la autorregulación

Esta ética es defendida por la filósofa española Victoria Camps en su libro *Una vida de calidad*. Ella parte de insistir en la importancia y centralidad de la deliberación, al tiempo que se inscribe en un terreno más práctico constituido por los mecanismos de autorregulación destinados a hacer, de la práctica moral, una tarea colectiva y organizada. Una ética así entendida es indisociable de la responsabilidad entendida como un imperativo individual y social al mismo tiempo.

La ética de la autorregulación parte del asentimiento en la incertidumbre como rasgo característico de nuestro tiempo. Incertidumbre e inseguridad, pese a que el ser humano nunca consiguió blindarse con tantos mecanismos de protección como lo está haciendo ahora. Aseguramos todo: la vida, el coche, la vivienda, la salud, etc. Utilizamos las herramientas que nos ha proporcionado la técnica para estar más seguros: cámaras de video, tarjetas inteligentes, etc. Vemos que la ciencia y la técnica avanzan a pasos de gigante, pero no sabemos a ciencia cierta si para bien o para mal. La ciencia y la técnica parecen neutras con respecto al progreso de la humanidad, su misión, se nos dice, no es pensar en la justicia ni en la paz, sino procurar el avance del conocimiento. Una sensación de ceguera impide ver con claridad qué futuro nos espera a nosotros y mucho más, a nuestros descendientes.

La imprevisibilidad de las consecuencias de lo que hacemos y la falta de autoridad máxima que garantice que vamos por buen camino son dos factores que contribuyen a la incertidumbre moral de nuestro tiempo. Un tercer factor es lo que han dado en llamar “la cultura del riesgo”. La cuestión que hoy se nos presenta y nos atormenta es cómo debemos vivir en un mundo en el que todo solía ser natural (o tradicional) ya ahora tiene que ser objeto de decisión o elección sin absolutos válidos para tomar decisiones sin el agarradero de Dios, la ley natural o la Razón; sin las referencias de toda la vida, sin la autoridad del padre, del cura, del maestro o del doctor, la experiencia queda secuestrada. El individuo se encuentra sin recursos para responder a los retos más cruciales. Todos los estilos de vida se parecen entre sí, pese a lo cual son distintos y comprometen de forma diversa: son muchas las formas factibles de constituir una familia, de tener hijos, de educarlos, de nacer o morir. Escoger es mucho más complicado hoy, que cuando había una forma canónica de hacer cada cosa. Y las posibilidades de escoger en el futuro serán aún muchas más.

Poder escoger significa ser más libre, pero la angustia de hombres y mujeres de hoy es tener que escoger sin el apoyo de unos puntos de apoyo que cobijen y amparen a quien escoge. Por eso nuestra cultura es una cultura del riesgo al decir de Anthony Giddens,³⁵ el riesgo implícito en cualquier decisión de consecuencias incalculables. Aunque, gracias a la ciencia y a la técnica se han reducido muchos de los riesgos que amenazaban a cualquier vida humana en el pasado, otros riesgos aparecen procedentes directa o indirectamente del desarrollo tecnológico: accidentes de tráfico, contaminación ambiental, injerencia de productos tóxicos, demencias seniles, accidentes nucleares. Es más, los peligros que amenazan la vida humana ya no son imputados a dioses o fuerzas extrañas, sino a acciones y decisiones humanas. Son los

³⁵ Citado por Victoria Camps, *Una vida de calidad*, p. 25.

humanos los últimamente responsables de la mayor parte de daños que les acechan, es lo que piensa el sociólogo alemán Ulrich Beck.³⁶

Para Camps, nunca como ahora el sujeto moral ha estado tan sólo ante sí mismo. Y no vale refugiarse en el fatalismo de “así son las cosas” o “así es como se hace”, porque no hay unos parámetros compartidos y, sobre todo, autorizados de lo que debe ser. Ni la tradición o la costumbre, ni ninguna otra autoridad, sirven como indicación de que todo está bien. El único parámetro que tiene un cierto poder de establecer pautas más o menos normativas sobre las formas de vida es tremendamente frágil y precario: lo constituyen las modas, las inercias que responden a supuestas necesidades de la gente o que directamente derivan de los intereses de las corporaciones económicas. Tampoco debe subordinarse a las posibilidades que la técnica simplemente nos pone delante. Ciertamente es que todo cuanto debe ser hecho, porque es imperativo moral hacerlo, ha de poder hacerse; de lo contrario construiríamos una moral para ángeles o espíritus, no para seres humanos. Pero la inversa no sirve: no es un deber hacer todo lo que es posible hacer o está en nuestras manos; el poder hacer no conlleva en sí mismo ninguna obligación moral.

Camps agrega que ya se ha dicho que el individuo de nuestro tiempo se siente especialmente incierto e inseguro ante las decisiones que debe tomar. No obstante, esa incertidumbre no tiene un rasgo negativo. Al contrario, hay que reconocer que son la indeterminación, la inseguridad y la angustia las que constituyen la esencia del sujeto moral. El sujeto satisfecho y autocomplaciente es un mal punto de arranque para la moral: “el yo

³⁶ *Ídem.*, p. 26, ver la cita de Beck.

moral es un yo siempre amenazado por la sospecha del que no es del todo moral”.³⁷ Dice Camps que si la responsabilidad jurídica la determina un juez, la responsabilidad moral es intransferible y a nadie le compete determinarla. Los deberes y las leyes nos igualan, pero la responsabilidad es individual. De esta manera, vemos que no es la sociedad la que hace morales a los hombres, sino, al contrario, es la capacidad moral de los humanos la que los ha llevado a crear sociedades y procurar que no desaparezcan. La moral, los valores, son formas de ver la realidad, criterios y juicios que no existirían si desapareciera el ser humano.

Según Camps los derechos de la “tercera generación”,³⁸ por hablar de los más cercanos en el tiempo, son todos ellos expresión del temor que produce un poder económico y tecnológico capaz de destruir el medio ambiente, de acabar con la vida privada, íntima, de las personas, de impedirnos morir con algo de dignidad; es decir, del temor a que desaparezca una libertad que ha costado siglos conquistar. El mero dejar hacer propugnado por el liberalismo no es la consigna que necesitamos, señala Camps, para que se extiendan y consoliden los valores morales. Por esta razón, caben preguntas como ¿no sería necesario encontrar un término medio que regule el hacer y dejar hacer científico? ¿cómo dotar a las sociedades dispersas y perdidas en el agobio de la información y del conocimiento, cómo dotarlos de un alma que les sirva de criterio para orientarse y que advierta de sus desvíos?

³⁷ *Ídem.*, p. 28.

³⁸ Los derechos más propios de nuestro tiempo son los llamados de la “tercera generación” consistentes en aquel conjunto de derechos destinados a proteger la vida o la libertad de las personas de las amenazas o peligros de las nuevas tecnologías. El derecho a elegir el momento de la muerte, a tener hijos sirviéndose de métodos de reproducción inauditos hasta hace poco, el derecho a rechazar un tratamiento clínico, a la confidencialidad de los datos genéticos, a la conservación del medio ambiente, a recibir información completa sobre lo que puede causar daño (como el tabaco). Todos esos derechos son consecuencias de los avances de la tecnología, incluida la del conocimiento, y responden asimismo al miedo que nos producen tales avances: miedo a que la técnica acabe no estando a nuestro servicio sino dominándonos.

Camps observa que hay distintas éticas: ética médica, ética de la empresa, ética periodística, ética del medio ambiente, ética de la publicidad, ética del diseño, etc. La palabra “ética” –un término que parece más neutro, menos ideológico o con menos resonancias religiosas que el de “moral”- va entrando como ingrediente imprescindible de las profesiones que se precian de exigirse unos mínimos de calidad. En este sentido, Camps piensa que la ciencia en los últimos tiempos ha sido parte de ésta demanda de ética para seguir sus investigaciones; además, la actual demanda de ética no es nada más que una demanda de reflexión, de distanciamiento de una realidad que evoluciona demasiado frenéticamente y se nos echa encima cargada de conflictos, sin darnos tiempo de profundizar en nada.

A la ética, subraya Camps, se le ha encargado el cometido de conjurar los miedos que produce la innovación tecnológica, y de introducir una seguridad que, de por sí, la técnica no proporciona. Podemos citar ejemplos, como el caso de las primeras técnicas de reproducción humana. La sociedad se alarma ante lo que podrá dar la fecundación in vitro y llama al filósofo para que realice un informe sobre la moralidad de las técnicas reproductivas.

Precisamente porque el conocimiento ha aumentado y la información es abundante, tenemos más datos para descubrir por dónde no debemos ir y qué cosas no deberíamos hacer o permitir. Por eso, necesitamos una nueva ética, afirma Camps, que nos enseñe a valorar la vida desde nosotros mismos. La vida no tendrá más valor que el que nosotros queramos darle. Con lo anterior, Camps quiere señalar que valoramos la vida desde un punto de vista de la humanidad, es decir, procurando trascender las contingencias de los individuos singulares. Es a la comunidad moral a quien le corresponde determinar el valor de la vida, por eso la ética es absolutamente necesaria, porque es ella quien construye y conforma la comunidad moral.

Siguiendo a Ortega y Gasset y a Xavier Zubiri, decimos que el ser humano es estructuralmente moral y lo es porque tiene que escoger cómo vivir, la vida no le viene dada como algo absolutamente determinado. Y esa elección sobre la vida es, según Camps, lo que llamamos ética.

Ahora bien, la ética de la autorregulación que postula Victoria Camps se inscribe en el marco del avance de la tecnología; la tesis de la que parte, consiste en que el ser humano tiene que autorregularse. La autorregulación es un concepto ambiguo que se utiliza en los medios de comunicación y en las relaciones de mercado, por eso hay que precisar su sentido.

Autorregularse no es dejar que cada uno actúe a su gusto y manera sino, en primer lugar, darse reglas a uno mismo y, en segundo lugar, no dárselas de una forma arbitraria e irresponsable, sino en consonancia con un interés común. El supuesto de la autorregulación tiene que ser la concepción de que somos seres relacionales, sociales, y no ajenos, por tanto, a lo que nos conviene a todos. Autorregulación no equivale a la pura anarquía. Si así fuera, no podríamos entender que la autonomía es la condición imprescindible de la moral: el ser que se legisla a sí mismo es el sujeto moral pero en tanto se legisla y piensa en el orden social.

La cuestión difícil, sin embargo, no es tanto entender cabalmente en qué debe consistir autorregularse, sino cómo hacerlo, cómo conseguirlo para que la autorregulación realmente funcione, cómo hacer real un proceso de autorregulación que no se traduzca en la mera ausencia de normas. En principio, cabe señalar que en el contexto de nuestra época, observa Camps, se justifica la necesidad de la autorregulación como procedimiento de toma de decisiones referentes a problemas éticos. Además, la autorregulación tiene un ingrediente

inexcusable: la deliberación,³⁹ la cual le permite elegir el camino más adecuado en el momento de tomar una decisión.

La deliberación,⁴⁰ como decía Aristóteles, consiste en pensar y dialogar para decidir lo mejor posible. La deliberación es el procedimiento en que se fundamenta la elección moral que discurre sobre los medios y no sobre los fines; deliberamos sobre lo contingente y sobre lo que debe ocurrir en el futuro, no sobre lo necesario ni sobre lo que ha ocurrido, que es inevitable. Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, da los siguientes pasos: 1) la acción moral (o virtuosa) es una acción voluntaria (pues la acción involuntaria es la que se hace por la fuerza o por ignorancia no siendo, en consecuencia, ni moral ni inmoral); 2) dicha acción voluntaria puede ser una elección, la cual va siempre acompañada de *razón y reflexión*; 3) la elección moral presupone siempre la deliberación; 4) deliberamos lo que está en nuestro poder y es realizable, es decir, sobre lo que podemos hacer porque depende de nosotros; 5) se delibera sobre lo indeterminado, o lo que puede acaecer de muchas maneras; 6) no deliberamos sobre los fines, sino sobre los *medios* mejores para alcanzar los fines.⁴¹ Aristóteles también llamó a la sabiduría práctica *phronesis*; ella, asegura Camps, es lo más cercano a la idea de autorregulación. La acción de autorregularse es la conciencia moral autónoma, autonomía en el sentido de que no hay comportamiento ético si no es autónomo, se entiende asimismo que ser autónomo no es vivir al margen de la ley, tal y como lo pensaba Kant. Lo que propiamente

³⁹ Uno de los capítulos centrales de la ética es la deliberación, pues sin ella no hay democracia ni vida comunitaria y, sin vida comunitaria, es difícil que se desarrolle la persona. Mediante la deliberación se construye el presente y se prevé responsablemente el futuro. Ejemplo de esto puede ser la bioética ya que ella es un proceso de descubrimiento y de autorregulación, centrado en la deliberación.

⁴⁰ Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, 1112b, dice: “Pues ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre el fin, sino que, puesto el fin, consideran cómo y por qué medios pueden alcanzarlo; y si parece que el fin puede ser alcanzado por varios medios, examinan cuál es el más fácil y mejor, y si no hay más que uno para lograrlo, cómo se logrará a través de éste, y éste, a su vez, mediante cuál otro, hasta llegar a la causa primera que es la última en el descubrimiento”.

⁴¹ *Ídem.*, p. 116.

caracteriza al sujeto moral es su autonomía. La autonomía, a su vez, es inseparable de la responsabilidad. Si no se acepta esa vinculación, la autonomía será vista como independencia o capacidad de hacer lo que a uno le apetece sin necesidad de dar cuentas a nadie de sus acciones. Según Camps, el sujeto moral que tiene conciencia moral tiene que ensamblar tres piezas: 1) la *autonomía*, para decidir libremente qué hacer; 2) la *solidaridad* o cooperación con el otro y, en especial, con el que sufre; 3) la *responsabilidad*, como ajuste de cuentas con uno mismo o con la sociedad que exige que los individuos libres sean solidarios. Finalmente, la ética de la autorregulación afirma que si quiere hacerse presente en el mundo se debe encontrar la forma de contrastar las distintas opiniones y saber discernir cuáles son las propuestas que se acercan más a la verdad.

4. Hacia una propuesta ética de la precaución en la época de la técnica

Llegamos al punto de hacer una propuesta ética propia para el mundo de hoy. Recorrimos todo un camino donde hemos señalado riesgos y aciertos a que nos ha llevado la era técnica. Además, hemos hablado de tres posturas éticas que de alguna forma proponen un cambio de paradigma ético para enfrentar los problemas nuevos que la técnica plantea.

A mediados del siglo XX, aparecieron los libros que definieron, de alguna manera, el futuro y sus aterradoras posibilidades. Estos libros fueron *1984* de George Orwell (publicado en 1949) y *Un mundo feliz* de Aldous Huxley (publicado en 1932). Ambos libros han sido catalogados como proféticos, porque se centraban en dos tipos de tecnología que, de hecho, harían su aparición y definirían el mundo a lo largo de las dos generaciones siguientes. La

novela *1984* versaba sobre lo que actualmente llamamos tecnología de la información. *Un mundo feliz*, por su parte, trataba sobre la otra gran revolución tecnológica que estaba a punto de producirse, la biotecnología. Habiendo transcurrido como mínimo medio siglo desde la publicación de ambas novelas observamos que, si bien las predicciones tecnológicas que contenían eran sorprendentemente acertadas, las predicciones políticas de *1984*, resultaron ser del todo erróneas. Lo cierto es que, en estos dos libros, podemos ver que las amenazas planteadas en ellos hoy las estamos viviendo en carne propia y por ello es indispensable tomar precauciones para que la tecnología siga siendo servidora del hombre, en lugar de convertirse en su ama. Puesto que parece sumamente improbable que lo permitamos todo o que prohibamos una investigación altamente prometedora debemos hallar un término medio.

Primero que nada, creo, que es preciso que se forme una nueva conciencia ética en el mundo de hoy; que hombres y mujeres asuman que son ellos y sólo ellos quienes deben tener una actitud prudente para evitar un posible mal venido del uso de la técnica. Tomando las debidas precauciones, ellos mismos verán la necesidad de crear nuevas instituciones reguladoras. Asimismo, podrán ver como algunas nuevas tecnologías, que resultaron aterradoras desde el principio, generan un consenso inmediato sobre la necesidad de establecer controles políticos que restrinjan su desarrollo y su uso.

Considero que, sólo asumiendo una actitud precautoria sobre el uso que se haga de la tecnología podrá seguir siendo libre el ser humano, ya que enfrentados al desafío de la tecnología, en la que lo bueno y lo malo aparecen estrechamente interrelacionados, sólo hay una solución posible: los seres humanos deben regular su desarrollo y su utilización políticamente, creando instituciones que distingan entre los adelantos técnicos que fomenten la

propiedad humana y aquellos que amenacen la dignidad del hombre y su bienestar. Dichas instituciones reguladoras deben primero contar poderes para imponer estas distinciones a escala nacional y, a la larga, deben ampliar su radio de acción internacionalmente.

Observo que, si nos dejamos guiar por el sentido común, aceptamos que la técnica está al servicio del ser humano y que su función es fundamentalmente terapéutica. Sin embargo, al tener la técnica como principio que todo es posible hacer, experimentar, todo lo posible, despierta en nosotros la sensibilidad ética que trae consigo la consigna moral de preservar nuestra dignidad humana. Esta dignidad humana nos permitirá no sólo darnos cuenta qué sucede con nuestras vidas hoy, sino dimensionar los problemas que acarrea la técnica y ver que es sumamente importante pensar el futuro al pensar la ética.

Ahora bien, si hablo de una ética de la precaución es porque pienso que ella nos puede permitir regular nuestras acciones. Esta ética tiene entre sus finalidades estudiar los riesgos a los que nos ha llevado la ciencia y utilizar el principio de precaución creado como ley que regula los diferentes alcances de la tecnología en materia de medio ambiente, biotecnología, etc. El principio de precaución es un principio que debe ser general para que regule los riesgos del desarrollo técnico incontrolado. Este principio trata de impedir la catástrofe, por eso puedo decir que es un principio de seguridad.

Fundamentos filosóficos de la ética de la precaución. Si comparo el concepto de precaución con la virtud de la prudencia, puedo decir que son equiparables porque lo que aconseja la prudencia es la previsión, la caución, precaución o cautela. La prudencia debe ser entendida como un saber hacer las cosas de tal modo que se consigan los fines propuestos –

generalmente, el bienestar- por las vías más razonables. La prudencia es una “sabiduría mundana”, una sabiduría de la vida. En el lenguaje de nuestros días, ser prudente es saber tomar precauciones contra uno o varios peligros que nos amenazan; ser prudente designa la capacidad de ver anticipadamente, de prever. Es Aristóteles quien va a señalar que la prudencia (*phronesis*) es la virtud por excelencia del intelecto práctico. Aristóteles dice que la prudencia es una facultad eminentemente relativa al terreno de la práctica, que define como: “una disposición práctica, acompañada por una regla auténtica, implicando lo que es bueno y malo para el hombre”.⁴² El hombre prudente en Aristóteles es el hombre que para conseguir ese objetivo último que es la felicidad humana, sabe apreciar los obstáculos, sacar partido de las características absolutamente singulares de una situación dada, escoger el momento oportuno para toda empresa, prever hasta lo inesperado. De esa manera, el hombre prudente comparte con los técnicos, y sobre todo con los políticos, una práctica fundamental, la deliberación. La deliberación precede a la elección, y no se refiere obviamente a lo que no depende de nosotros. Tampoco se refiere a la finalidad, sino, dada la finalidad, a los medios para alcanzarla. Para Aristóteles, el hombre no puede ser virtuoso sin prudencia, porque sin prudencia éste no podría poner en práctica su virtud. Según una famosa fórmula, el filósofo griego define el acto virtuoso como el hecho de hacer “lo que se debe hacer, para lo que se debe, a propósito de lo que se debe, con miras a lo que se debe, como se debe”.⁴³ Así pues, la prudencia indica los medios para llegar a una finalidad ética de la actividad humana, finalidad que es determinada por la virtud ética. Como primer filósofo de la prudencia, Aristóteles deja como tal la imagen de una virtud en la que coinciden realidades heterónomas: el intelecto y lo contingente, la habilidad y la exigencia ética. Si volvemos a la ética aristotélica es para salvar

⁴²Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 5, 1140 b5.

⁴³*Ídem.*, II, 5, 1106 b21.

el concepto de prudencia y hacerlo nuestro; el nos ayudará a iluminar nuestro entendimiento sobre lo que debemos o no hacer. La prudencia es, ante todo, la facultad que el sujeto tiene de prever las consecuencias de sus actos en función de su bien moral. La prudencia es el juicio moral singular, “el juicio práctico en situación” y que es el único en garantizar la percepción de la particularidad moral de la acción. La *phronesis* o prudencia consiste en saber dirigir correctamente la vida; nos permite distinguir lo que es bueno de lo que es malo y encontrar los medios adecuados para nuestros fines verdaderos. Aristóteles cree que la prudencia es una especie de inteligencia práctica que consiste en la capacidad de pensar antes de actuar; la prudencia es pues el sabio cálculo de las consecuencias que se siguen de cada acción.

Al hablar de la prudencia nos ponemos a pensar sobre las personas que solemos llamar prudentes. Parece, pues, que el propio oficio del prudente es poder consultar las cosas buenas y útiles para sí y no en alguna particular materia, como si dijésemos en lo que vale para conservar la salud o la fuerza, sino en qué cosas importan para vivir prósperamente. De lo cual fácilmente podemos entender esto: que en alguna cosa particular decimos ser prudentes, los que en las cosas que no consisten en arte dan buena razón y la encaminan a algún buen fin. De manera que, generalmente hablando, aquél será prudente, mientras sea apto para consultar con él mismo las cosas. Ninguno, pues, consulta jamás las cosas que no pueden acaecer de otra manera ni tampoco las cosas que no está en su mano hacerlas o dejarlas de hacer. De manera, que puesto que la ciencia se alcanza con demostración, y las cosas cuyos principios pueden ser de otra manera no tienen demostración, y no se puede consultar de las cosas que de necesidad suceden, colígese de aquí que la prudencia, ni es ciencia, ni tampoco arte. No es ciencia porque aquello que trata puede suceder de otra manera, ni tampoco arte, porque el obrar y el hacer tienen los fines diferentes. Resta, pues, que la prudencia, para Aristóteles, es un hábito

verdadero y práctico que, conforme a razón, trata los bienes y males de los hombres. Porque el hacer tiene el fin diverso, pero el obrar no, porque el propio fin es el hacer bien aquella obra. Por eso a Pericles y a sus semejantes los juzgamos por prudentes, porque son personas suficientes para considerar lo que a sí mismos y a los demás hombres conviene. Tales como éstos nos damos a entender que son los que rigen bien sus casas y la república y por esto, a la prudencia la llamamos en griego *sofrosine*, que en esta lengua quiere decir “cosa que conserva el entendimiento”, porque conserva tal o tal parecer. Porque lo apacible y lo molesto no todo parecer pervierten (que este parecer: todo triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos, o que no los tiene, no lo pervertirán), sino los pareceres que se dicen en el tratar de los negocios. Porque los principios de los negocios que se tratan es el fin porque se tratan, pero el que por contento o pesadumbre se destruye y gasta, no luego puede ver los principios, y así ni por consejo de este tal no conviene que se delibere ni trate cosa alguna, porque el vicio destruye los principios. De manera que la prudencia de necesidad ha de ser hábito, que conforme a buena razón trata de los bienes de los hombres. Pero el arte tiene alguna virtud, que la prudencia no tiene, y en el arte, el que voluntariamente hierra, más perfecto es que el que lo hace por ignorancia, lo cual es al revés en la prudencia, así como en las virtudes. De donde se colige que la prudencia es una especie de virtud, y no arte. Siendo, pues, dos las partes de aquella porción del ánimo que es capaz de razón, la prudencia será virtud de aquella parte, que consiste en opinión, porque así la opinión como la prudencia consisten en las cosas que pueden suceder de otra manera. Pero no solamente es hábito conforme a razón, porque el hábito conforme a razón puede admitir olvido, pero la prudencia no puede.

La prudencia es, en cierto sentido, la síntesis de todas las virtudes: es el buen juicio, el arte de la medida y de la oportunidad en el obrar. Prudencia implica valor, templanza, justicia

y sabiduría práctica. Y el significado de tal concepto no afecta exclusivamente a la ética. La prudencia es sin duda una de las virtudes más importantes. Es la primera de las virtudes cardinales, o sea, el eje principal alrededor del cual gira nuestra vida moral, y es la “madre” de las restantes virtudes morales. El hecho de que se afirme que toda virtud depende de la prudencia y que todo pecado es una contradicción de la misma, basta para demostrar su jerarquía.⁴⁴ La prudencia es definida, como ya he dicho, por Aristóteles como un “hábito práctico verdadero acompañado de razón, con relación a los bienes humanos”. Lo propio del prudente será deliberar, juzgar e imperar bien acerca de los medios conducentes al bien general de la vida humana. Por esta razón, por ser uno de los ejes de nuestra vida moral, la prudencia es una virtud cardinal.

Esta virtud es del tipo de las virtudes intelectuales porque nos permite conocer algo, la prudencia supone el conocimiento objetivo de la realidad para luego deducir de ella la medida del obrar (dimensión cognoscitiva de la prudencia). Es decir, “en el acto de prudencia el deber viene determinado por el ser”. Y, como sólo podemos deliberar acerca de lo futuro y contingente, la prudencia reside en el intelecto práctico, “cuyo objeto son las cosas particulares y contingentes que pueden ser (...) de una manera o de otra”. Pero la prudencia va más allá. Como el acto principal de la razón práctica es preceptuar, de aquí se desprende que el acto principal de la prudencia será aplicar lo consultado y juzgado a la obra (dimensión imperativa de la prudencia). Por esta razón, la prudencia también está enumerada entre las virtudes morales ya que hace bueno al que obra; es decir, no sólo perfecciona el intelecto, sino, junto con éste, al hombre en su totalidad.

⁴⁴ Pierre Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999. p. 128.

Así llegamos a una cuestión fundamental que no podemos dejar pasar por alto: la relación entre la prudencia y la virtud moral. El hombre, gracias a la sentencia de la *sindéresis*, conoce el fin general de su vida, su bien. Luego, a la voluntad corresponde afirmar ese bien como el fin de toda acción particular, lo que equivale a ser un hombre bueno, o sea, justo, fuerte y templado. Y a la prudencia corresponde realizar concretamente, conforme al aquí y ahora, la justicia, la fortaleza y la templanza. Por esta razón, se dice que “la virtud propone el fin recto y la prudencia los medios conducentes”. Finalmente, diremos que Aristóteles distingue tres especies de prudencia: a) individual, que se ocupa de los medios conducentes al bien personal del hombre, b) económica, se ordena al bien común de la familia, c) política, “cuando se refiere al régimen de la ciudad”. En realidad, la prudencia es una virtud que nos impulsa a medir las consecuencias de nuestras acciones, es decir, a meditar antes de obrar o de tomar una decisión. Lo contrario de la prudencia es la imprudencia, la temeridad, la inconstancia, la imprevisión. Además, es posible fallar en la recta aplicación de la prudencia por precipitación, la cual consiste en decidir que una cosa es buena sin contar con la información necesaria; por vacilación, que es la falta de prontitud en decidirse en lo que parece obligatorio o en lo que es obvio; y por negligencia, que consiste en no decidirse a realizar lo que uno está obligado a hacer. ¿Qué más práctico, por lo tanto, que la prudencia?

Aristóteles y Santo Tomás de Aquino clamaban que la prudencia no sólo trata de lo universal, sino que debe conocer también lo singular. Un lema mil veces repetido afirma: teoría sin práctica, utopía; práctica sin teoría, rutina. El prudente tiene algo de explorador: a diferencia de los melindrosos y apocados, busca explotar nuevas oportunidades; más que actuar adecuadamente, pretende hacer las cosas adecuadas. Después de la fase de comprensión intelectual, en la que no faltará nunca la solicitud de consejo a los más experimentados, se

sucedan otras: la deliberación y el juicio o decisión. Y tras ellas, aparece una etapa que afecta de manera más directa a la voluntad: el imperio. En cierto sentido, la prudencia ayuda a conocer el futuro a través del presente y/o del pasado, lo que se lleva a cabo en buena medida por deducción; pero no sería completa virtud si se limitase a una mera contemplación inactiva. Vale la pena detenerse en la deliberación, saboreándola. Cuántas veces entran ganas de repetir a personas apasionadas e insuficientemente reflexivas: ¡Lo urgente, ahora, es esperar! Luego, la acción deliberada será ejecutada sin dilaciones.

El prudente es especialmente importante en períodos de incertidumbre como los actuales, porque puede ver lejos, buscando soluciones en medio de ese sucederse imparable de incertidumbres tan propio de cualquier navegación en el agitado mar de las relaciones humanas. Ciertamente, no puede faltar la petición de asesoramiento para acertar mejor. Con estratagemas se hace la guerra, y la victoria está en la muchedumbre de los consejos, se escribió hace más de dos milenios. Como el gobierno versa sobre lo que puede ser de otra manera -lo inamovible no es objeto de deliberación,⁴⁵ sino más bien de sumisión- las personas implicadas procurarán basar su autoridad no tanto en la jerarquía formal, como en el conocimiento y en la competencia sobre la materia específica.

Reivindiquemos como criterio la aplicación del principio de precaución como un bien a salvar. Sabemos que el principio de precaución nace como ley de la percepción de los esfuerzos para combatir problemas tales como el cambio climático, la degradación de los ecosistemas y el agotamiento de los recursos naturales avanzan a un ritmo muy lento; de los problemas ambientales y sanitarios continúan agravándose con mayor rapidez de la que la

⁴⁵ *Ídem.*, p. 154.

sociedad dispone para identificarlos y corregirlos; de el avance de la tecnología que ha amenazado de manera indiscriminada a la persona humana al quitarle su libertad (de ahí que el 1 de junio de 2004, la legislación francesa haya adoptado el principio de precaución como medida para frenar la investigación y uso de la tecnología); y el hecho de que los procesos de toma de decisiones a menudo se desarrollan en condiciones de ignorancia e incertidumbre. Hemos de saber renunciar a aquellos sistemas tecnológicos que llevan consigo “catástrofes normales” y optar por tecnologías alternativas que nos resguarden de riesgos estructurales. El objetivo de la precaución es evitar el riesgo, no detener el proceso.

Ahora bien, el principio de precaución (traducción del alemán *Vorsorgeprinzip*) es objeto de debate en tecnoética, en bioética y en teoría de la sostenibilidad desde mediados de la década de 1990, cuando fue invocado como argumento en las decisiones gubernamentales de los Estados europeos a propósito de la epidemia de las “vacas locas”. A nivel internacional su eclosión se produce en la Declaración de Río (1992) y, en estados Unidos emerge con la Declaración de Wingspread (1998). Sin embargo, en el Estado español la apelación jurídica y moral al principio de precaución, conocida solamente en ambientes académicos, se popularizó algunos años más tarde, en el contexto de la lucha contra el transvase del Ebro y sus graves consecuencias sobre el medio ambiente. El debate llegó a la opinión pública al plantearse la cuestión de los fallos de “precaución” que provocaron el hundimiento del petrolero <<Prestige>> ante las costas gallegas (2002), convertido ya en la mayor catástrofe ecológica europea de los últimos decenios.

Hay cada vez mayor acuerdo, inducido por experiencias muchas veces crueles (catástrofes sanitarias, alimentarias, ambientales, etc.), acerca de que determinadas formas de contaminación y destrucción del habitat son del todo irreparables, y que no sólo afectarían a las generaciones futuras sino, básicamente, a nosotros mismos, a nuestra salud y a nuestra economía. El principio de precaución funciona progresivamente como criterio no sólo ético sino político y jurídico, precisamente porque en el horizonte de las sociedades postindustriales se hace presente la posibilidad racional no sólo del riesgo sino de la catástrofe irreparable. No es solamente el medioambiente de nuestros nietos lo que se destruiría, por ejemplo, por el accidente de un petrolero o por una nube radioactiva. Además del aire y del paisaje, se hundirían irremisiblemente vidas humanas, instalaciones, grandes inversiones y, con ellas, miles de puestos de trabajo y todo el sector turístico e industrial local. La precaución se vuelve, pues, imprescindible *como herramienta de supervivencia personal y colectiva*. Más allá de plantear puramente hipotéticos, la ética del principio de precaución nos propone la gestión responsable del riesgo tecnocientífico: se trata de evitar la fatal tentación asimilativa del riesgo para proponer una acción anticipativa basada en tecnologías limpias pero, sobre todo, en una clara opción moral por la responsabilidad tecnológica y ambiental.

El principio de precaución debe situarse, más en concreto, junto a la ética, la bioética, la ética del medio ambiente y la teoría del desarrollo sostenible como concepto central para el replanteamiento de la idea de progreso en la modernidad avanzada. La teoría de la precaución no sólo incluye la perspectiva negativa de la reducción de riesgos, sino básicamente propone *una nueva relación responsable del hombre con la naturaleza y la tecnociencia*. El concepto de precaución no incluye necesariamente una evaluación negativa de la tecnociencia, ni

tampoco conlleva una restricción de la investigación, pero exige una clara conciencia de la responsabilidad en todas y cada una de las fases del proceso tecnocientífico. El principio de precaución es una herramienta útil para avanzar en la definición de un nuevo Contrato Social que defina las relaciones sociales que emergen de la sociedad postindustrial avanzada.

Tal vez sólo se toma plena conciencia de la importancia de conceptos como precaución y riesgo en un contexto de desarrollo económico y en una economía postindustrial, pero conviene aclarar que el principio de precaución se dirige a todos los países (ricos y pobres, del Norte o del Sur) porque implica, en su horizonte más humanizador, una nueva manera de habitar la tierra, reconociendo la mutua independencia entre países y entre individuos que provoca la extensión de la tecnociencia. No se puede ignorar, sin embargo, que en muchos entornos políticos (tal vez donde más se necesita hacerlo) no existen posibilidades reales de poner sobre la mesa la problemática de la sostenibilidad y de la precaución –que exige condiciones que van desde una democracia deliberativa y una opinión pública concienciada hasta un nivel de control tecnológico sobre los propios recursos que la mayoría de las sociedades del tercer mundo no poseen.⁴⁶

El origen del principio de precaución como ley, se encuentra estrictamente en Alemania, vinculado a la justificación de la necesidad de leyes restrictivas sobre los usos del agua y del aire. En 1980, el gobierno alemán, preocupado por la contaminación en el mar del Norte, encargó ya a una comisión de expertos independientes que estudiaran formas de hacer efectivo los criterios de precaución medioambientales. Y desde la reunión de países ribereños

⁴⁶ Ver el libro de Jorge Riechmann y Joel Ticket, *El principio de precaución*, Barcelona, Icaria, 2002.

de dicho mar (Bremen, 1984) se acordó que: “los estados no deben esperar para actuar a que estén demostrados los peligros para el medio ambiente”. Como podemos ver, pues, la idea de precaución lleva implícito un contexto político que tiene poco que ver con la tradicional concepción liberal laxista ante la tecnociencia, sino que supone una concepción del Estado como instrumento de control y no de suplencia. La precaución parte del principio según el cual la responsabilidad no corresponde ejercerla únicamente ante las consecuencias (de suyo irreparables) de los actos, sino que demanda una actitud activa de anticipación y una concepción del progreso como algo que no sólo incumbe a la tecnología, sino al conjunto de las relaciones humanas.

Por principio de precaución se designa al conjunto de medidas destinadas a impedir amenazas precisas, sea un objetivo de previsión del estado futuro del medio, a reducir y limitar los riesgos para el medio. La perspectiva de precaución integra la prevención en una triple jerarquía. Se trata así imperativamente de:

- Reducir los riesgos y evitar los peligros, incluso cuando no se constatan efectos inmediatos.
- Formular objetivos de cualidad tecnocientífica y ambiental.
- Definir una aproximación ecológica de la gestión ambiental.

Todo ello indica, obviamente, no sólo un cambio de perspectiva social y política, sino que plantea cuestiones de legitimidad de la acción estatal que muchos pensadores liberales no

han dejado de observar: ¿hasta qué punto la precaución no se confunde con el paternalismo estatista? ¿hasta qué punto es compatible con la autonomía personal y empresarial? ¿qué legitimidad tiene el Estado para controlar peligros que tal vez sean puramente hipotéticos, o futuribles? etc. Para algunos, la precaución es algo que va más allá de la tradicional cuestión de la prudencia. Esquemáticamente, la prudencia puede considerarse como una virtud del individuo particular en su relación consigo mismo, con los otros y con su entorno. La idea de precaución va más allá: implica a los individuos, pero especialmente a las organizaciones y al Estado.

En diferentes foros (Cumbre de la Tierra, Río junio de 1992, Convención de Cartagena, Montreal, enero de 2000) se ha defendido el principio de precaución como cláusula que salvaguarda la ausencia de servidumbre científica, debida a insuficiencia de las informaciones y de conocimientos científicos pertinentes. Es sobre esta base legal que Europa ha mantenido su oposición a la importación de transgénicos norteamericanos, por ejemplo. Y el mismo principio se incluye también en la Convención revisada sobre la protección del medio marino y del litoral del Mediterráneo (Barcelona, 1995), que en este caso ha sido sistemáticamente incumplida por el gobierno central de Estado español: “...para proteger el medio ambiente y contribuir al desarrollo sostenible de la zona del mar Mediterráneo, las partes contratantes: aplican, en función de sus capacidades, el principio de precaución en virtud del cual, cuando existan amenazas de riesgos graves e irreversibles, la ausencia de certeza científica absoluta no debería servir como argumento para retrasar la adopción de medidas eficaces en relación a su coste tendentes a prevenir la degradación del medio”.⁴⁷ Como se ve, desde un punto de vista

⁴⁷ *Ídem.*, p. 145.

jurídico, con el principio de precaución, se trata de invertir la carga de la prueba: tradicionalmente era necesario demostrar que un producto podía ser peligroso para retirarlo del mercado o para actuar sobre él. Con el principio de precaución se trata, por el contrario, de demostrar que es inocuo antes de ponerlo en el mercado.

En resumen y para cerrar éste punto, podría decirse que, desde un punto de vista del todo procedimental, el principio de precaución propugna:

1. No hacer correr riesgos inútiles por causas tecnocientíficas o medioambientales.
2. Ante una incertidumbre, privilegiar siempre la hipótesis más pesimista.
3. Cuando un peligro es inevitable e irreversible, trabajar para minimizar sus efectos.
4. Ponderar siempre equilibradamente los riesgos potenciales con los beneficios.
5. Crear una conciencia social sobre las consecuencias de la tecnociencia y de las biotecnologías para el medio y para los individuos concretos.
6. Exigir a los fabricantes e industriales que demuestren de manera fehaciente la idoneidad de sus productos tanto hacia el medio como a los consumidores, usuarios y trabajadores que los manipulan.
7. Ofrecer información transparente sobre riesgos, sin discriminar a nadie y sin crear situaciones de pánico o de angustia injustificados.

Como podemos ver, el principio de precaución se presenta como una ética de las políticas públicas y como una actitud cívica y social que rige las obligaciones mutuas de los

individuos y de las empresas en la sociedad postindustrial, con el objetivo de lograr una sociedad sostenible. La precaución es una consecuencia de la incertidumbre en que viven los humanos; es esa misma incertidumbre la que nos obliga a poner los medios necesarios para la reducción de riesgos que, sin embargo e inevitablemente, nos acompañaran siempre. Por eso, una ética y una política basada en la precaución debe ser flexible, y su normativa debe resultar adecuada a las posibilidades de la tecnociencia y del cálculo racional. El principio de precaución tiende, por su propia lógica, a crear una comunidad más atenta a las consecuencias de sus acciones. La relación hombre/naturaleza/tecnología se vuelve más racional cuando se extiende la conciencia de la precaución en todos los ámbitos tecnocientíficos y medioambientales.

En la medida en que la precaución nos habla, de anticipación y de responsabilidad a nivel planetario, nos conduce, finalmente, a replantear la agenda de las prioridades políticas hacia un desarrollo sostenible, acorde con las posibilidades de la tierra y que no haga imposible la vida de las generaciones futuras. Para que el principio de precaución tenga sentido, debe actuar como “Pepe Grillo” y agitar las conciencias. Así, teoría y ética de la tecnociencia encuentran un punto de convergencia.

Decidir en la incerteza. No cabe duda de que la persona humana toma decisiones sin tener la certidumbre sobre de lo que decide, por eso es recomendable tener o tomar precaución para que la decisión tomada no sea después un problema. Es necesario que invoquemos al principio de precaución cuando se tenga la hipótesis de un riesgo potencial y que en ningún caso pueda justificar una toma de decisión arbitraria. El recurso al principio de precaución está justificado

cuando se cumplen las tres condiciones previas: determinación de los efectos potencialmente peligrosos; evaluación de los datos científicos disponibles y amplitud de la incertidumbre científica. La ventaja de acudir al principio de precaución se produce porque con él estimamos los riesgos y los beneficios de un procedimiento o actividad potencialmente peligrosa en un contexto determinado. Además, de que motivamos a los que toman decisiones sobre cómo actuar (ya sea en el sector público o en el privado) a explicar y cuantificar sus razonamientos y dar información objetiva. El principio de precaución comporta obligaciones nuevas para las personas y para los gobernantes que requieran un buen criterio y el trabajo conjunto de científicos, juristas, médicos, etc. Asimismo, deben establecerse medidas de control y vigilancia. Las medidas derivadas del recurso al principio de precaución pueden adoptar la forma de una decisión de actuar o de no actuar. La respuesta depende de una decisión personal y política, en función del nivel de riesgo, considerado aceptable por la sociedad que debe aceptar el riesgo.⁴⁸ El recurso al principio de precaución debe guiarse por tres principios específicos:

- La aplicación del principio debe basarse en una evaluación científica lo más completa posible; en la medida de lo posible, esta evaluación debe determinar en cada etapa el grado de incertidumbre científica.
- Toda decisión de actuar o de no actuar en virtud del principio de precaución debe ir precedida de una evaluación del riesgo y de las consecuencias potenciales de la inacción.

⁴⁸ También se denomina principio de precaución a la estrategia con enfoque preventivo que se aplica a la gestión del riesgo en aquellas situaciones donde hay incertidumbre científica de los efectos.

- Tan pronto como se disponga de los resultados de la evaluación científica y/o de la evaluación del riesgo, todas las partes interesadas deben tener la posibilidad de participar en el estudio de las diferentes acciones que pueden preverse; el procedimiento deberá ser lo mas transparente posible.⁴⁹

¿Por qué adoptar el principio de precaución como principio racional teórico y práctico en una ética para la era tecnológica? Creemos que es indispensable adoptar el principio de precaución en una ética ya que la carencia de valores de la ciencia moderna, guiada por el imperativo tecnológico de que “todo lo que se puede hacer, se debe hacer” nos lo exige. Para no caer en la esclavitud del progreso científico que muchas veces no sirve a los fines humanos debemos tener en nuestro horizonte personal la aplicación del principio precautorio para regular las acciones humanas y a la investigación científica en general. Considero que la solución reside en que los países deben regular el desarrollo de la tecnociencia y su utilización políticamente, creando instituciones que distingan entre adelantos técnicos que fomenten la prosperidad humana y aquellos que amenacen la dignidad del hombre y su bienestar. Dichas instituciones reguladoras deben, primero, contar con poderes para imponer estas distinciones a escala nacional y, a la larga, deben ampliar su radio de acción internacionalmente.

El nuevo paradigma ético para nuestra época será la aplicación del principio de precaución como ética que coadyuve a detener distintas amenazas que se ciernen sobre nosotros, por ejemplo, la que gira en torno a la tradición. Algo importante de esta nueva ética es que podrá crear condiciones para que no se atente contra la libertad de las personas.

⁴⁹ *Ídem.*, p. 160.

Debemos pensar que sólo con precaución podemos caminar con paso firme para prever los alcances que tiene la tecnología, ya que nuevas herramientas crean nuevas situaciones.

Para pensar en esta nueva ética de la precaución, debemos ver que, con las nuevas tecnologías, no resulta fácil distinguir entre lo que es bueno o malo para la humanidad. La bomba atómica es mala, pues uno ve para qué sirve y sus efectos; en cambio, por ejemplo, los abonos químicos y los insecticidas parecen buenos, pues han aumentado nuestras cosechas, pero, a largo plazo, pueden resultar muy peligrosos. La pregunta ética sobre el uso de algo ya no es tan sencilla; se deben tener en cuenta las últimas consecuencias y no constatar sólo los beneficios inmediatos. La semilla del mal puede ser alimentada juntamente y a través de lo bueno, de aquello que aparece como útil.

En la ética clásica, poseer una capacidad implicaba hacer uso de ella; al parecer todo conocimiento podía reservarse su aplicación. En el campo de la tecno-ciencia, y en nuestra sociedad, cuando se abre una posibilidad, resulta muy difícil detenerla y su uso abre nuevas posibilidades. Las nuevas tecnologías siempre se escapan de las manos de sus creadores; otro aspecto relacionado hace referencia al hecho de que las nuevas tecnologías pueden conducir a efectos irreversibles que difícilmente podrán ser detenidos. Por ejemplo, si uno no está seguro de las consecuencias de un cambio genético en las células germinales, no lo puede introducir, pues se propagará en la descendencia. Si se introduce un virus animal en la especie humana vía xenotrasplante transgénico, éste puede provocar una epidemia entre los humanos.

Hoy en día, las nuevas tecnologías de la tecno-ciencia acostumbran superar el escenario local y posiblemente influirán en las nuevas generaciones. Lo que hacemos aquí y ahora, pensando sólo en nosotros, influye e influirá masivamente en otros lugares y en otros tiempos (en un futuro) sobre la vida de muchas personas que no han tenido ni tendrán ni voz ni voto. La vieja ética estaba excesivamente centrada en lo que sucedía aquí y ahora, sin preocuparse de las repercusiones que podía tener en el otro extremo del planeta y en nuestros descendientes; además, la obligación ética estaba centrada en la interpelación de aquél a quien veía o tenía cerca, o en la reciprocidad de los derechos y deberes. Es más, estaba polarizada sólo en la especie humana, sin caer en la cuenta de que una naturaleza empobrecida significaba también una vida humana empobrecida. La ética de la precaución vincula el bien del ser humano en particular, pero al mismo tiempo se preocupa por la causa de la vida sobre la Tierra (aunque a estas alturas de la investigación científica no es descartable continuar la vida en otros escenarios que no sea nuestro planeta Tierra, ya se habla de colonizar otros planetas).

El siglo XX fue un siglo en el que se consagró un sistema político que permitió la convivencia de diversos proyectos éticos. El pluralismo ético refleja distintas escalas de valores o distintas concepciones sobre cuál es el valor superior y absoluto. Por ejemplo, en una ética hedonista, será el placer; en una ética humanista, el bien de la persona humana; en una ética utilitarista, será el valor “utilidad”. De este modo, nos encontramos siempre situados en una escala de valores que nos permite optar conforme a nuestras preferencias; sin embargo, dentro del pluralismo ético, cada vez hay más voces que expresan la necesidad de llegar a un acuerdo en unos mínimos éticos que permitan legislar sobre cuestiones que nos afectan a todos

y que no podemos dejar a la libertad de las conciencias o al arbitrio de los diferentes países. Es así como nace la propuesta de una ética de la precaución que tiene como punto de apoyo la ley que contempla el principio de precaución como regulador de las acciones de la tecnociencia. Por tanto, como personas, como humanidad, necesitamos compartir unos mínimos y no dejar libertad en cuanto a estos mínimos se refiera. La tarea pendiente que tiene la ética y la tecnología es la definición de marcos conceptuales que permitan mejorar la comprensión de los problemas éticos en que la tecnología está implicada.

CONCLUSIONES

La necesidad de una reflexión filosófica ha sido percibida, a lo largo de mi investigación, al recorrer los síntomas dispersos de los sucesos por los que hemos atravesado en el siglo XX y lo que va del tiempo presente. He tenido como objetivo de este trabajo el detenerme a pensar el sentido de la técnica hoy, señalar rasgos que caracterizaron acontecimientos pasados que han dado origen al peligro que vivimos hoy en día. La tecnificación y funcionalización del mundo ha traído consigo un mundo artificial que ha dejado de lado las cosas esenciales y se ha entregado a un pensar calculador. Asimismo, la indigencia ética es signo de nuestro tiempo; la falta de compromiso ético de la modernidad y la cerrazón a la reflexión ética, ha llevado al agotamiento de lo que quedaba de moral en el mundo. El diagnóstico de nuestra época, hecho por distintos filósofos, ha permitido que su voz sirva para denunciar las devastaciones del pensar calculador.

Al hacer un poco de historia, pudimos percatarnos cómo los mitos de Prometeo y Frankenstein se hallan en el origen del pensamiento tecnocientífico, al ser arquetipos que han representado a lo largo de los siglos el progreso. La característica de la investigación científica ha sido no prohibir nada en aras del progreso, modificando así las condiciones de la existencia humana de una manera tan radical que se ha vuelto de gran importancia plantearse con seriedad el problema ético que el adelanto científico-tecnológico ha provocado. El ideal del

desarrollo tecnológico moderno ponía a la naturaleza al servicio de los seres humanos; además, cumplía la promesa de que con el progreso continuo del conocimiento, las condiciones de vida podrían ser mejores y muchos problemas tendrían solución. Éste ideal quedó expresado en el pensamiento europeo del siglo XVII y XVIII, cuando señalaba que la investigación de la naturaleza tendría que descubrir las fuerzas de ésta para ponerlas al servicio de lo humano y mejorar su existencia. De esta manera se empezó a hablar de dominar la naturaleza para servicio de todos. Los filósofos del Siglo de las Luces completaron el ideal humanista desarrollando la idea del progreso continuo en la historia, la acumulación de conocimientos y el progreso continuo de la razón que liberaría a la humanidad de la ignorancia.

Pero lo que en realidad vivimos hoy es que el avance del conocimiento, que trajo consigo el descubrimiento de nuevas tecnologías se pusiera al servicio del poder económico y del poder político amorales. Los momentos presentes son inéditos en la historia humana, ya no podemos seguir pensando que estamos subidos en el tren del progreso sin más, por eso se han hecho necesarias preguntas tales como si la tecnociencia es un saber neutro, o si se podrá detener el impulso prometeico de la tecnociencia, o si la técnica se puede volver en contra del hombre y de la realización práctica de su libertad y ocasionar no sólo que se vuelva su esclavo, sino su total aniquilación. Las respuestas a estas preguntas pueden conducir a un diagnóstico de nuestra época.

Ahora bien, por progreso técnico debemos entender el progreso en la calculabilidad de los fenómenos, mediante la cual se da la dominación y explotación de la naturaleza y las consecuencias que de éstas derivan. Hay dos aspectos en el progreso tecnocientífico: uno es

positivo, el otro negativo. El positivo es el que siempre mira hacia adelante, aparece como progreso económico, técnico, social, de poder y científico; el negativo es la cara que no se reconoce, que se esconde detrás del pensamiento calculador, diluye a comunidades naturales, incluso la familia, diluye la libertad e independencia individual por obra de la racionalización y funcionalización del ser humano.

Los aspectos más recientes que caracterizan la época de la técnica son el avance tecnológico que se ha logrado en la ingeniería genética y el que hoy la técnica no se halle limitada por nada, ya que se extiende a todos los campos y abarca todas las actividades humanas. En el mundo de hoy existe una paradoja, la paradoja es que el ser humano, al no poder vivir sin lo sagrado, concede este carácter de sagrado a la técnica. Si el logro de un ser humano ideal pareciera que pronto se convertirá en una operación técnica, en el mundo actual el misterio esencial se desplaza ya hacia la técnica.

Hoy la técnica carece de freno. Cuando se ha pedido mayor racionalidad, que se reflexione sobre sus objetivos, que se revise el camino que debiera seguir, o bien, que se realice una valoración juiciosa de los costes y de los beneficios, se rechazan, como si todo esto fuera irracional. Esto es así porque la técnica tiene a su favor las empresas, el Estado y la opinión pública, la cual está orientada a favor de la técnica. Ya sin freno moral, social ni político, la técnica se ha acrecentado a tal grado que lo único valioso es su quehacer; sólo ella es la que sirve. Nada valen las ciencias humanas ni los problemas metafísicos, ellos son inútiles saberes, sólo la técnica es lo positivo, ella modela la opinión pública en todas las cuestiones.

La funcionalización del mundo se vive a partir de que el ser humano ha quedado como subordinado a la máquina. Las funciones orgánicas parecen obedecerle, ya que de alguna manera siempre se come, se trabaja y se duerme en función de una máquina. De esta forma, la vida humana ha dejado de ser un conjunto, un todo, y ha llegado a convertirse en una serie fraccionada de operaciones, cuyo nexo la mayor parte de las veces es supra individual. Con menos frecuencia, el nexo de esas operaciones es efectuada por el individuo. La interrogación filosófica nos permite preguntarnos si es autónomo el proceso técnico, ella nos permite ver que la esencia de la técnica no es en absoluto algo técnico, es decir, no es un útil particular, supongamos una televisión. La técnica ha llegado a tal punto de su evolución que se transforma y progresa sin una decisiva intervención del hombre que pudiera cambiar la orientación de su desarrollo. La técnica es autónoma y está provocando cambios sociales, políticos y económicos, al condicionar la realización de éstos.

Ante tal panorama, vemos que sólo el asombro nos puede ayudar a no aceptar sin más lo que viene de la técnica. El asombro como revelador de sentido, y nacido de la situación en la que nos encontramos, lleva a plantear preguntas que nos abren otros horizontes. La pregunta por la técnica gira, pues, en torno a lo que ella es.

Pareciera que el progreso técnico daría más libertad a hombres y mujeres que habitan este mundo, sin embargo, el diagnóstico de la época en que vivimos señala exactamente lo contrario, ya que el progreso mismo lleva en sí el peligro de la falta de libertad, peligro que se torna más grave en cuanto la técnica quiere ser más perfecta. Bien podemos observar que aquellos que piensan técnicamente el mundo desconocen valores como la autonomía y la individualidad de la existencia, donde se instala el pensamiento técnico se saltan valores y se

tiende a aniquilarlos por completo a favor de la creciente funcionalización de las acciones, las cosas y los seres humanos. El técnico es el que tiene la tendencia a transformar toda cualidad en cantidad, todo ente en algo factible, elaborable y utilizable, todo tiempo libre en algo funcional, todas las relaciones personales en relaciones funcionales. Para el espíritu técnico los problemas se resuelven con los métodos de cálculo y planificación que se apoyan en la objetivación del ente. El peligro al que nos ha precipitado la técnica es la total cosificación de las relaciones de los seres humanos entre sí y frente al universo, el peligro total de la reducción de la vida. Es el peligro de muerte de la cultura moderna.

Adaptarse a la técnica es signo de nuestro tiempo; sin embargo, no podemos dejar de señalar sus límites, sus peligros. Por eso, es muy importante adoptar una actitud de serenidad frente a ella, sería un error arremeter contra el mundo técnico pues dependemos de los objetos técnicos. La situación espiritual del ser humano en la cultura tecnificada corre peligro debido a los riesgos que vivimos en el mundo técnico, riesgos como la funcionalización, deshumanización, pérdida del habitat terrestre que nos ponen ante un panorama alarmante. La crisis permanente de la era moderna ha hecho que la desesperación y la angustia aparezcan y sintamos que no hay nada a qué aferrarse. Fue Gabriel Marcel quien hizo un diagnóstico de la época que vivimos, examinando fenomenológicamente los acontecimientos donde hace su aparición la técnica. Su finalidad ha sido comprender por qué la humanidad ha caído en una especie de barbarie. Para este filósofo, denunciar ha sido una forma de no olvidar ni pasar por alto los acontecimientos que diariamente vivimos; Marcel usa la metáfora del mundo roto para expresar su visión del mundo contemporáneo. El mundo roto es el mundo quebrado, el mundo donde el sentido de las cosas importantes se ha perdido. El ser humano deslumbrado por el progreso científico, el pensar calculador, el espíritu de abstracción, ha hecho del ser humano

una cosa, lo ha despersonalizado y lo ha convertido en una función, en un mero objeto reducible a sus elementos contabilizables y lo ha dejado mutilado y aislado, sin identidad. El problema marceliano del mundo roto no sólo no ha perdido actualidad, sino que ha ganado pertinencia y su profundización se ha convertido en tarea intelectual prioritaria del tiempo presente. Marcel aseguró que el hombre moderno ha caído en una crisis metafísica, esto es debido a su ateísmo, ya que ha perdido su resorte: Dios. La pérdida de lo sagrado ha traído como consecuencia la deriva nihilista y ha quedado claro el hecho de que los seres humanos tienen el poder de destruir el mundo. Marcel comprueba que el mundo de hoy está regido por la categoría de función. El mundo funcionalizado se caracteriza por la despersonalización en que vive. Funciones vitales, funciones sociales, funciones sexuales, son las que caracterizan nuestra época y nos producen una impresión de asfixiante tristeza al constatar que el mundo centrado en la idea de función está expuesto a la desesperación, porque en realidad es un mundo vacío. Algo muy importante en el pensamiento marceliano es que nos ayuda a ver que lo que hoy vivimos es distinto ya de los problemas que tenemos y que se nos plantean a escala planetaria. Más que en otros siglos, los humanos de hoy están obligados a preguntarse por el porvenir de la humanidad, por esta razón, la inquietud para Marcel es buena porque nos obliga a permanecer despiertos, ella es el aguijón que nos pone en movimiento y nos mueve a buscar la paz externa e interna.

He observado a lo largo de esta investigación que las tecnologías conviven muy cerca de nosotros, amenazando, de esta manera, nuestra vida privada. Señalé que la gran mayoría de la gente no ha tomado conciencia de éste peligro y que las innovaciones tecnológicas han contribuido a un estado panóptico como el imaginado por Jeremy Bentham en el siglo XVIII y retomado por Michel Foucault a fines del siglo XX. Fue Foucault quien mostró cómo se

fueron introduciendo en la vida cotidiana instrumentos panópticos (un rasgo de la sociedad moderna es el panoptismo) que controlan la existencia. El panoptico es, así, un instrumento de poder, lo que quiere decir que la población es blanco de las relaciones de dominación; un poder que se ejerce sin armas ni violencia física, ni coacciones materiales. Tan sólo basta con la mirada que vigila para que una persona la interiorice y se sienta en todo momento vigilado y transforme su conducta. Obras de escritores como Orwell y como Zamyatin son piezas clave para comprender lo que pasa hoy en día.

Hoy más que nunca se siguen empleando mecanismos de control para hacer más eficaz el trabajo de los empleados. Vemos cómo la empresa capitalista sigue siendo un lugar de control así como un lugar de innovación de tecnologías y métodos de vigilancia. Las nuevas tecnologías de vigilancia, como las video cámaras, siguen esta lógica panóptica; hoy las encontramos en muchos lugares, han invadido cantidad de espacios y despertado distintas reacciones. Unos piensan que estos aparatos nos dan seguridad y otros que atentan nuestra privacidad. Lo cierto es que las nuevas tecnologías rodean nuestra vida haciéndonos sentir más protegidos pero también más vigilados. Como hemos podido observar con los ejemplos de las nuevas tecnologías que hemos mencionado, todas estas tecnologías son un arma de doble filo, así como aumentan nuestras capacidades y nuestro poder, hacen a los usuarios más vulnerables a la vigilancia total y a la manipulación.

En este sentido, observé cómo el impacto de los inventos técnicos en la sociedad contemporánea han cambiado nuestra vida; las nuevas tecnologías han traído consigo consecuencias políticas al reestructurar el ejercicio del poder panóptico. Identificadas con el progreso, las nuevas tecnologías están presentes en todos los discursos; además, las

tecnologías se ven beneficiadas por la publicidad como ninguna otra actividad social. Con éste escenario lo que está en juego es nuestra libertad.

Ante tal panorama he planteado la necesidad de una nueva conciencia ética para el mundo moderno, para hacer de este mundo un lugar donde la moral modere los quehaceres de la técnica. La vida actual se ve envuelta en problemas -teóricos y prácticos- que llevan a la necesidad de una ética que regule la actividad humana porque el hombre no debe actuar como si lo impulsara "la ley de la selva". El progreso tecnocientífico nos ha conducido a un callejón sin salida que ha hecho que la técnica se nos escape de las manos, al grado de que hoy nos encontramos en un estado de emergencia, en donde lo menos que debemos hacer es callar. Por eso pienso que es necesario replantear las veces que sea necesario la cuestión del progreso tecnocientífico para detener un posible desastre. La situación problemática que vivimos me lleva a pensar que si la técnica ha ayudado al hombre, indiscutiblemente ha contribuido a alienarlo, al grado de facilitarle los medios para matarse los unos a los otros y de matar también a la naturaleza. Siento que es necesaria una reflexión moral sobre cuya base podamos reorientar la técnica y, llegado el caso, de tratar de incidir para detener su avance constante.

Las discusiones éticas existentes en torno a los problemas que entraña el uso de la tecnología nos permiten ver que el impulso hacia el avance tecnológico debe ser moderado por la reflexión y a través de leyes que encausen el camino de la tecnociencia. La filosofía de H. Jonas suministra un análisis exhaustivo sobre la crisis que la civilización tecnológica vive. Este autor se preocupó por hacer una ética que partiera de un hecho, éste es, que el hombre es el único ser que tiene responsabilidad. Los seres humanos son los únicos que pueden elegir

consciente y deliberadamente entre lo que pueden o no pueden hacer y esa elección siempre tiene consecuencias.

Si antes la intervención humana era de carácter local, hoy lo que hace el hombre es de carácter planetario. Es por esta razón que la ética de Jonas plantea un imperativo nacido de las nuevas condiciones de vida provocadas por la amenaza tecnológica. Para Jonas la responsabilidad es el cuidado reconocido como el deber que se convierte en preocupación. El cuidado del porvenir del ser humano y de la naturaleza es nuestra tarea, y la categoría ética que nos abrirá el camino para cambiar nuestras condiciones de vida en el planeta es la responsabilidad. Con responsabilidad tenemos que encarar los problemas globales que nos aquejan y que nos ha planteado la tecnociencia hoy.

Las tres vías de la ética que propone G. Hottois son caminos que ha seguido la ética en sus discusiones; son tres alternativas que hoy existen para el futuro de la humanidad. El primero considera que la tecnociencia debe prescindir de la ética. Debemos poner en práctica todo aquello técnicamente posible, sin consideración alguna acerca de si debe hacerse, de si resulta o no más humanizador; en una palabra, que el poder de la técnica continúe indefinidamente (esta opción predomina en el mundo de hoy porque es consecuencia del poder autónomo de la técnica, además de traer la ilusión del progreso). El segundo criterio podría ser puramente conservador; se trata del miedo a la tecnociencia. Generalmente, este criterio reúne tendencias que pueden ser claramente antitecnocientíficas (retorno puro y simple a la naturaleza, a las comunidades rurales...) o favorables simplemente a algunas tecnologías llamadas “blandas”, que no trastornan el orden sabio de la naturaleza (esta opción es insostenible y nos muestra una idea de la naturaleza optimista y confiada, pues quiere decir

que la naturaleza resuelve por sí sola cualquier deterioro que le causemos). El último criterio es considerado como la vía intermedia, habla de que debemos moderar el avance científico tecnológico a través de mecanismos que logren consensos cada vez más amplios; estos mecanismos son criterios sociales de acción a escala mundial mediante una ética de dimensiones planetarias y una regulación política universal (esta opción aparentemente es la mejor, sin embargo, no será fácil realizarla pues requiere de una fuerza social y política del mundo humano).

El caso de la ética de la autorregulación, defendida por V. Camps, tiene como objetivo mostrar la fuerza que posee el sujeto moral (que como en los dos casos anteriores hemos visto que también es importante) el cual, autorregula su conducta moral a través de la deliberación. Asimismo, parte de señalar la importancia y centralidad de la deliberación, al mismo tiempo que se inscribe en un terreno más práctico constituido por los mecanismos de autorregulación, destinados a hacer de la práctica moral una tarea colectiva y organizada. Una ética así comprendida no se puede disociar de la responsabilidad entendida como un imperativo individual y social al mismo tiempo. La ética de la autorregulación examina el estado de incertidumbre que vivimos hoy en día; incertidumbre e inseguridad, por más que el ser humano nunca antes hubiera tenido a su disposición medios tan numerosos para procurarse una vida segura como hoy. Todos los artefactos creados para tal fin son ejemplo de cómo el hombre se ha preocupado por mantenerse seguro de todo lo que le amenaza, a menudo sin lograrlo.

La propuesta ética que he defendido, a la cual llamamos una ética de la precaución, que se fundamenta filosóficamente en el concepto de prudencia y en la ley llamada principio

de precaución, parte de considerar la precaución como una actitud que nos asegura que el uso que se haga de la tecnología tendrá que ser cuidadoso, pues es la única manera de precaverse de que el ser humano seguirá siendo libre ya que, enfrentados a lo que hoy plantea la tecnología, en la que lo bueno y lo malo aparecen estrechamente interrelacionados, se hace necesaria una regulación, sea ésta de forma personal y comunitaria. Creo que una ética de la precaución, podría ayudarnos a regular nuestras acciones, a ampliar nuestros horizontes, a ver claramente el camino que queremos que siga la tecnociencia hoy para que no nos perjudique, ni perjudique nuestro entorno, ni lo que puede ser nuestra vida en el futuro. Es por eso que esta ética tiene, entre sus finalidades, la de estudiar los riesgos a los que nos ha llevado la ciencia, señalando que la técnica no es algo neutral, sino que trae consecuencias. Esta ética utiliza el principio de precaución creado como ley que regula los diferentes alcances de la tecnología en materia de medio ambiente, biotecnología, etc. y, que, considero debe ser ampliado debido a que los usos de la tecnología están teniendo que ver con la vida privada de las personas. El principio de precaución es un principio que debe ser general para que regule los riesgos del desarrollo técnico incontrolado. Este principio trata de impedir la catástrofe, por eso puedo decir que es un principio de seguridad; sin embargo, aunque ha sido creado como ley que regula el avance tecnocientífico, pienso que le falta una ética que explicité sus motivaciones, que regule sus acciones y que incida en las decisiones. Esta ética ayudará a preguntarse hasta donde se debe llegar con las posibilidades, con el poder que ofrece hoy la tecnología, que primero, siempre, o casi siempre, parece benéfica, pero que entonces, en la extrapolación, en las dimensiones cada vez mayores, revela su lado peligroso, a veces, incluso, catastrófico. La precaución es la *Sorge* que Heidegger⁵⁰ propone para que nos ayude a cuidar el porvenir del ser humano y la naturaleza, que fomentará nuestra capacidad de entender y entenderse en un

⁵⁰ Ver Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, México, FCE, 1977, Capítulo VI, párrafo 42, pp. 217-220.

mundo cada vez más complejo que ya no puede separar los efectos de lo social sobre lo natural ni lo natural sobre lo social. De ahí que, el principio ético que nos abrirá el camino para que la vida humana sea de otro modo en este planeta pueda llamarse precaución; con ella haremos frente a los problemas globales que plantea la tecnociencia hoy.

La tarea intelectual del tiempo presente es tener a la ética como boya de salvación, como foco de sentido para que nos ayude a tener un mayor control sobre los usos de la ciencia y la tecnología. De igual forma, es importante reconocer que no se trata tan sólo de un desafío ético sino también político. Porque serían las decisiones políticas que se tomen en los próximos años respecto a nuestra relación con esta tecnología las que determinen si entraremos o no en un futuro posthumano, en un futuro donde está en peligro nuestra sobrevivencia en la tierra, así como el potencial abismo moral que semejante futuro puede abrir entre nosotros. Así también, la filosofía debe aportar un diagnóstico ante la deshumanización que trae consigo el desarrollo de la técnica en el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

APEL, K-O., *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*, Almagesto, 1992.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Madrid, Gredos, 1998.

AUBENQUE, P., *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999.

AZCUY, E. A., *Juicio ético a la revolución tecnológica*, Ed. Acción Cultural Cristiana, 1994.

BECK, U., *La sociedad del riesgo*, España, Paidós, 1998.

BENTHAM, J., *El Panóptico*, Madrid, La piqueta, 1979.

BLÁZQUEZ, F., *Marcel*, España, Ediciones del Orto, 1995.

BRINKMANN, D., *El hombre y la técnica, Fundamentos para una filosofía de la técnica*,
Argentina, Galatea, 1955.

CAMPS, V., *Una vida de calidad*, España, Ares y Mares, 2001

CAÑAS, J., *Gabriel Marcel y el hombre contemporáneo*, Madrid, UCM, 2001.

CHABOT, PASCAL ET HOTTOIS, GILBERT, *Les philosophes et la technique*, Paris, Vrin, 2003.

CHABOT, PASCAL, *La philosophie de Simondon*, Paris, Vrin, 2003.

CHABOT, PASCAL y otros, *Simondon*, Paris, Vrin, 2002.

DAVY, M., *Un filósofo itinerante. Gabriel Marcel*, Madrid, Gredos, 1963.

DEL AGUA, J., “El <<mundo roto>> en la filosofía de Gabriel Marcel”, en *Dos Centenarios filosóficos: Martin Heidegger-Gabriel Marcel*, Madrid, UNED, 1989.

DICCIONARIO de Ética y de Filosofía Moral, México, F.C. E. 2001.

DUSSEL, E., *Ética de la liberación en le edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998

ELLUL, J., *El siglo XX y la técnica*, España, Labor, 1960.

FOUCAULT, M., *La verdad y las formas jurídicas*, España, Gedisa, 1999.

Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión, México, Siglo XXI, 2001.

HOTTOIS, G., *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*, España, Anthropos, 1991.

HEIDEGGER, M., “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001.

El Ser y el Tiempo, México, F. C.E., 1977.

JARROSSON, B., *Humanisme et technique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

JASPERS, K., *La práctica médica en la era tecnológica*, España, Gedisa, 1988.

JONAS, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, España, Herder 1995

Más acerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos, Madrid, Catarata, 2001.

Técnica, medicina y ética, España, Paidós, 1997.

KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, México, Biblioteca de Signos, EAM y Miguel Angel Porrúa, 2001.

LÓPEZ CERESO, J., *Filosofía de la tecnología*, España, OEI, 2001.

MARCEL, G., *La dignité humaine*, Paris, Aubier-Montaigne, 1964.

Être et Avoir, Paris, Aubier-Montaigne, 1935.

Le Monde Cassé, Paris, Desclée de Brouwer, 1933.

“El misterio del ser”. *Obras selectas*, Tomo I, España, BAC, 2002.

El misterio ontológico, Posición y aproximaciones concretas, Argentina, Cuadernos Humanitas No. 1, 1959.

Ser y Tener, Madrid, Caparrós, 1996.

El hombre problemático, Buenos Aires, Sudamericana, 1956.

Los hombres contra lo humano, España, Caparrós, 2001.

Filosofía para un tiempo de crisis, Madrid, Guadarrama, 1971.

MERLEAU-PONTY, M., *Las aventuras de la dialéctica*, Argentina, La pléyade.

MEYER, H., *La tecnificación del mundo*, Madrid, Gredos, 1966.

MOROT-SIR, E., *El pensamiento francés actual*, Argentina, El Ateneo, 1974.

NOBLE, D., *La religión de la tecnología*, España, Paidós, 1999.

NOSSAL, G., *Los límites de la manipulación genética*, España, Gedisa, 1997.

NIETZSCHE, F., *Más allá del Bien y del Mal*, España, Alianza Editorial, 1999.

ORTEGA Y GASSET, J., *Meditación de la técnica*, Madrid, Revista de Occidente, 1939.

El mito del hombre allende la técnica, Madrid, Revista de Occidente, Obras completas, Tomo IX, pp. 617-624, 1983.

ORWELL, G., *1984*, España, Salvat, 1971.

PARAIN-VIAL, J., *Gabriel Marcel*, Barcelona, Fontanella, 1969.

PLATÓN, *Diálogos*, “Protágoras”, Tomo I, España, Gredos, 2000.

PRINI, P., *Gabriel Marcel et Methodologie de l'inverifiable*, Paris, Desclée de Brouwer, 1953.

REALE, G., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Tomo III, Madrid, Herder, 1995.

RIECHMANN, J. y Joel Ticken, *El principio de precaución*, Barcelona, Icaria, 2002.

ROSSI, P., *Los filósofos y las máquinas 1400-1700*, España, Labor, 1970.

SÁEZ RUEDA, L., *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001.

SANABRIA, J., *Filosofía del hombre*, México, Porrúa, 1987.

SANTANDER, J., “Desarrollo moderno y nihilismo”, en *Elementos*, BUAP, No. 38, Vol. 7, junio-agosto, 2000.

“Autonomía del proceso del desarrollo técnico y libertad humana”, revista de filosofía *La lámpara de Diógenes*, No. 6, julio-diciembre de 2002.

TOLEDO, V., *Ecología, espiritualidad y conocimiento. De la sociedad del riesgo a la sociedad sustentable*, UIA, PNUMA, 2003.

URABAYEN, J., *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, España, Universidad de Navarra, 2001.

“El carácter ontológico y ético de la libertad humana en la filosofía de Gabriel Marcel”, *revista de filosofía*, España, Universidad de Navarra, 2003.

VINCENT, G., *Historia de la vida privada*, Tomo 5, España, Taurus, 1999.

WOLTON, D., *Internet ¿Y después?*, España, Gedisa, 2000.

WHITAKER, R., *El fin de la privacidad*, España, Paidós, 1999.

ZAMYATIN, E., *Nosotros*, Trad. al español por Tusquets, Barcelona, 1991.

BIBLIOGRAFÍA HEMEROGRÁFICA

Sección “Cultura” p. 5a, del periódico *LA JORNADA*, del día 25 de junio de 2003.

Sección “El Mundo”, periódico *LA JORNADA*, México, 23 de mayo de 2003.

LA JORNADA, México, 22 y 23 de abril de 2003.

RAMONET, I., “Surveillance totale”, *LE MONDE DIPLOMATIQUE*, Francia, agosto de 2003.

BAÑUELOS, J., “Videovigilancia en la sociedad panóptica contemporánea”, en

Revista electrónica en A. L. especializada en tópicos de la comunicación, febrero-marzo de 2003.

COROMINAS, J., “La marcha de los Nivelungos” en

<http://www.uca.edu.sv/publica/eca/599com3.html>.

RUSSO, J., “Las humanidades en la era tecnológica”,

<http://www.uca.edu.ar/facultades/economicas/valores//valdigit/num049/russo.pdf>