

Tecnocracia y postsecularidad. Hacia un humanismo de otro hombre.

Francisco-Javier Herrero-Hernández
Universidad Pontificia de Salamanca
fjherrerohe@upsa.es

Resumen

La cuestión principal que se plantea pretende averiguar si la tecnocracia en nuestra sociedad postsecular es un elemento que contribuye o dificulta el desarrollo integral del hombre del que hablaba *Popolurum progressio*. Divido mi exposición en tres partes recogiendo los mismos términos que aparecen en el título que la encabeza. Hablaré, en primer lugar, de la tecnocracia o de la cultura tecnológica, es decir, el modo en el que es la técnica es vivida y aplicada en los contextos sociales actuales. Situaré después la cuestión en el marco postsecular de nuestra sociedad intentando profundizar en la relación entre ambas magnitudes, la tecnocracia y la postsecularidad. Concluiré mi reflexión analizando las consecuencias, y las oportunidades también, de un nuevo humanismo en continuidad con la propuesta levinasiana, o sea, orientando mi valoración final hacia posibilidad de un humanismo de otro hombre.

Palabras clave

Tecnocracia, postsecularidad, humanismo, ciencia, religión

Introducción

Agradezco a la Comisión Episcopal de Pastoral Social y a su Director, D. Fernando Fuentes Alcántara, su invitación para participar en este Curso de Formación para reflexionar sobre “La técnica al servicio del desarrollo humano integral” con motivo de la celebración del 50 aniversario de *Popolorum progressio*, la Carta Encíclica promulgada por Pablo VI el 26 de marzo de 1967 en íntima conexión con el Concilio Vaticano II¹.

Felicito a los organizadores por el acierto de convocarnos para pensar de nuevo en el espíritu de aquel texto magisterial. Si alguna pretensión albergaba este valioso documento era la necesidad de considerar la dimensión mundial de la cuestión social. Sin emplear todavía el término “globalización”, el redactor piensa que “el desarrollo integral del hombre no puede darse sin el desarrollo solidario de la humanidad”. Más aún, es que esta falta de solidaridad y de fraternidad entre los hombres y los pueblos es, precisamente, la que hace que nuestro mundo esté enfermo².

50 años de distancia no disminuye ni un ápice la validez de lo allí pensado. Nuestro mundo continúa estando enfermo a día de hoy y su enfermedad sigue siendo aquella misma falta de

¹ El desarrollo de la ponencia puede verse en el enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=qPP5cLUnbss>

² Cf. Pablo VI, Carta enc. *Popolorum progressio* (26 marzo 1967), 2, 43 y 66: AAS 59 (1967), 250ss.

solidaridad de entonces. El tema que me propongo desarrollar ahora plantea la cuestión de si la tecnocracia, si el cambio de paradigma introducido por la tecnología científica actual, ha deteriorado o ha mejorado el delicado estado de salud de nuestro mundo. Más en concreto voy a plantear la cuestión de si la tecnocracia en nuestra sociedad postsecular es un elemento que contribuye o dificulta el desarrollo integral del hombre del que hablaba *Popolurum progressio*. Intentaré abordar esta cuestión desde una racionalidad discursiva de carácter filosófico-cultural. No me ocuparé, por tanto, de las perspectivas científica, tecnológica, sociológica o jurídica, ni siquiera en la reflexión filosófica sobre la técnica³, centrándome única y exclusivamente en las raíces e ideas básicas desde las que se nutre nuestro actual debate sobre el problema de la tecnocracia.

1. ¿Tecnocracia versus Humanismo?

Creo muy sinceramente que, en un tiempo tan complejo como el nuestro -donde una muy determinada forma de concebir el mundo está prácticamente desapareciendo ante nuestros propios ojos a la vez que presenciamos atónitos la emergencia de una realidad nueva, para la cual no contamos aún con ningún nombre ni modelo preestablecido-, en esta nueva situación o paradigma, digo, se nos está reclamando algo así como un proceso de aprendizaje complementario (*komplementärer Lernprozess*)⁴ entre lo que habitualmente hemos venido denominando como cultura humanista, o humanismo sin más, y la cultura técnica. Precisemos primero los términos del debate.

¿Qué entendemos por cultura humanista? Por cultura vamos a entender aquí la realidad misma cuando se impregna del espíritu humano. Max Scheler, el padre de la antropología filosófica, sostenía que el hombre es el único ser que ocupa no un mero lugar (*ein Ort*), sino un puesto (*eine Stelle*) en este universo que llamamos mundo o cosmos⁵. La clave última que da sentido a nuestra existencia consiste precisamente en ocupar este puesto privilegiado y esto implica estar preocupados o estar al cuidado de dirigir la realidad hacia fines espirituales. La misión del hombre, su papel principal reside, por tanto, en ser motivo o causa de la cultura⁶.

³ Cf. Miguel Ángel Quintanilla, *Tecnología: Un enfoque filosófico*, Madrid 1989; Carl Mitcham, *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Madrid 1989; José M^a G. Gómez-Heras, *El a priori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Madrid 1989; Paolo D'Alessandro e Andrea Potestio, *Filosofía della técnica*, Milano 2006; Carl Mitcham y Robert Mackey, *Filosofía y tecnología*, Madrid 2007; Gustavo Giuliano, *Interrogar la tecnología. Algunos fundamentos para un análisis crítico*, Buenos Aires Nueva Librería 2007; Jesús Vega Encabo, *Los saberes de Odiseo una filosofía de la técnica*, Buenos Aires 2010; Ernst Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten*, Hamburg 2015.

⁴ Jürgen Habermas, "Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates", en Florian Schuller (ed.), *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005, 31.

⁵ Cf. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, Darmstadt 1928, traducida por José Gaos como *El puesto del hombre en el cosmos*, Madrid 2003; Id., *Bildung und Wissen*, Frankfurt a. Main 1947, traducido por J. Gómez de la Serna y Favré como *El saber y la cultura*, Buenos Aires 1983, 9 y 18. Una buena presentación de la relación entre humanismo y técnica en Eduardo Bello Reguera «Técnica y humanismo en el origen del modelo moderno de civilización», en M^a del Carmen Paredes Martín (ed.), *Técnica y verdad*, Salamanca 2014, 11-33.

⁶ Cf. Francisco-Javier Herrero-Hernández, "Humanismo y Cultura. Una defensa clásica de la vida intelectual", en Id. y Asunción Escamilla Valera (eds), *Antropología, Mística y Arte*, Salamanca 2015, 11-38; Peter Burke, *What is cultural history?* (Cambridge: Polity Press 2004); Philippe Poirrier, *Les enjeux de l'histoire culturelle*, Paris 2004; Roger Chartier, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural* traducción de Claudia Ferrari,

Pues bien, la crítica que habitualmente se vierte sobre la otra cultura, la cultura científico-técnica -de la que no hemos dado definición alguna⁷- adopta un carácter marcadamente antropológico. Lo que se reprocha a la tecnocracia es el hecho de poner en peligro precisamente el puesto singular del hombre en el cosmos. Un buen ejemplo que ilustra esta reprobación tecnológica es, precisamente, *Populorum progressio*. Allí se dice que “no basta promover la técnica para que la tierra sea humanamente más habitable” y que “los errores de los que han ido por delante deben advertir a los que están en vía de desarrollo de cuáles son los peligros que hay que evitar en este terreno. La tecnocracia del mañana -sigue diciendo el texto- puede engendrar males no menos temibles que los del liberalismo de ayer”. La causa de estos errores o de estos males provocados por la tecnocracia estaría, precisamente, en el desplazamiento experimentado por el hombre. La tesis que sostiene su redactor es que “economía y técnica no tienen sentido si no es por el hombre, a quien deben servir” y, por tanto, “el hombre no es verdaderamente hombre, más que en la medida en que, dueño de sus acciones y juez de la importancia de éstas, se hace él mismo autor de su progreso, según la naturaleza que le ha sido dada por su Creador, y de la cual asume libremente las posibilidades y las exigencias”⁸.

Más allá del acierto de la advertencia sobre los riesgos que entrañan determinadas aplicaciones tecnológicas, lo que este texto evidencia es, justamente, la propia esencia de la técnica. Heidegger se había adelantado ya algunos años señalando, con su habitual agudeza, que la esencia de la técnica no consiste en algo técnico, sino que hunde sus raíces en la antropología y, en última instancia, en la metafísica⁹. El hombre actual se encuentra emplazado, solicitado y provocado (*gestellt, beansprucht und herausgefordert*) por un poder que él no domina: el poder de la esencia de la técnica¹⁰. Se trata de un poder que no reside, sin embargo, en la producción técnica, sino en su

Barcelonan 2002; Ernst H. Gombrich, *Breve historia de la cultura*, traducción de Carlos Manzano y Luis Alonso López, Barcelona 2004; Achim Landwehr, *Kulturgeschichte*, Stuttgart 2009; Jacinto Choza, *Historia cultural del Humanismo*, Madrid-Sevilla 2009.

⁷ Clásica es la división establecida por Dilthey entre *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften* en Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* en *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Göttingen ⁷1973, traducción de Julián Marías con prólogo de José Ortega y Gasset, *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*, Madrid ²1966. Cf. Hans-Georg Gadamer. *Wahrheit und Methode I. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, en *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen ⁶1990, traducción de Ana Agudo Aparicio y Rafael de Agapito, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca 1977.

⁸. Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*... 34.

⁹ He profundizado en la significación metafísica y religiosa del problema de la técnica en “Técnica y Religión como desencantamiento del mundo”, en: Ángel Galindo (ed), *Caridad en la Verdad. Comentario de los profesores de la UPSA a la encíclica “Caritas in veritate”*, Salamanca 2010, 173 – 205.

¹⁰ Cf. M. Heidegger, «Nur ein Gott kann uns retten», en: *Der Spiegel* (1976) 193-219, aquí p. 209. Esta entrevista de 1966 se halla publicada en la *Gesamtausgabe* (GA), Band 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Frankfurt 2000, 652-683. Se puede encontrar también en la trad. de Ramón Rodríguez, *M. Heidegger. Escritos sobre la Universidad alemana*, Madrid ²1996. La contribución principal de Heidegger sobre la técnica lleva por título: *Die Frage nach der Technik*. Se trata de un texto de 1954 que reformula a su vez la segunda conferencia del ciclo de Breitenbrunn pronunciada en 1949: *Einblick in das, was ist* (GA, 79). Allí es donde Heidegger empleó por vez primera el célebre término *Ge-stell* para referirse a la esencia de la técnica. En realidad, su preocupación por este tema fue temprana. Aparece ya claramente en el *Rektoratsrede* (1933) y en el curso de 1935 *Einführung in die Metaphysik* publicado en 1953 (GA, 40). En esta primera fase, su reflexión está condicionada por la interpretación del mundo griego e irá evolucionando a raíz, sobre todo, de la larga ocupación mantenida con Nietzsche desde 1936 a 1940. Los frutos de esta lenta maduración, los encontramos ya recogidos tanto en los *Beiträge zur Philosophie* de 1936/38 publicados en

esencia. La esencia de la técnica no está, por tanto, en algo técnico, ni en ningún producto, instrumento, objeto, máquina o resultado de la acción humana. Pensar la esencia de la técnica implica siempre ir más allá del esquema caduco de la causalidad y del mero aspecto instrumental-antropológico para interpretarla a la luz del evento o del destino (*Geschick*) del ser, del desocultamiento de la verdad. *Ge-stell*¹¹ fue el extraño término elegido por Heidegger para expresar la esencia de la técnica moderna como imposición o estructura del emplazamiento que provoca, interpela y solicita al mismo hombre a ponerse libremente en camino hacia ella. Comprendida así, como un modo concreto del acaecer la verdad del ser, la técnica representa el supremo peligro (*die höchste Gefahr*) para el hombre. Porque cuando la realidad, o lo real sin más, deja de ser objeto frente al sujeto (*Gegen-stand*) para transformarse en lo que está a su disposición (*Be-stand*), el hombre comienza a considerarse entonces el “señor de la tierra” pensando engañosamente que todo es un producto suyo¹². Lo propio de la visión técnica sobre la realidad radica, en definitiva, en esa unilateralidad (*Einseitigkeit*) y en este pensar de una sola vía (*eingleisiges Denken*) que todo lo invade: Consumación de la metafísica¹³.

La voz poco amable de Heidegger no fue la única en tratar el problema de la técnica en el período, sobre todo, de los años 50 y 60 del pasado siglo y otros filósofos, como K. Jaspers, K. Löwith, M. Horkheimer, H. Marcuse, J. Habermas, etc., se mostraron también especialmente críticos con la ciencia y la técnica moderna¹⁴. Tal pesimismo solo es explicable en un clima

1989 (GA, 65)-en los que se tematiza directamente la cuestión de la *Machenschaft* como determinante de nuestra cultura-, como en el texto sobre la *Überwindung der Metaphysik* de 1936-1946 publicado en 1954 en *Vorträge und Aufsätze* (GA, 7) donde se recoge su citada contribución *La pregunta por la técnica*. Los juicios posteriores hasta el final de los sesenta no hacen sino ampliar la profunda significación que adquiere el imperar del *Gestell* para el tránsito de la filosofía hacia ese “otro pensar”. Cf. Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962; Id., *Identität und Differenz* (GA, 11), edición bilingüe de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona 1988.

¹¹ Cf. Peter Probst, art. «Gestell» en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (hrsg. von J. Ritter und K. Gründer) Band 3 (1974) 552.

¹² «...dorthin wo er selber nur noch als Bestand genommen werden soll. Indessen spreizt sich gerade der so bedrohte Mensch in die Gestalt des Herrn der Erde auf» (M. Heidegger, «Die Frage nach der Technik» en *Vorträge und Aufsätze* [GA, 7] p. 30). Cassirer había pronosticado ya, con anterioridad a Heidegger, que este dominio del hombre sobre la naturaleza mediante el uso de la técnica, lejos de beneficiarle se convertía en una maldición para él. Cf. E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* (1942) en *Gesammelte Werke Band 24: Aufsätze und kleine Schriften 1941-1946*, Hamburg 2007, 357-486, aquí 383; existe una traducción española de Wenceslao Roces, *Las ciencias de la cultura*, México 1951.

¹³ Cf. Id., *Was heißt Denken?*, Tübingen 1971, 56ss también en GA, 8; «Überwindung der Metaphysik» en *Vorträge und Aufsätze* (GA, 7) p. 72. Sobre la complicada relación de Heidegger con técnica cf. Modesto Berciano, *Técnica moderna y formas de pensamiento. Su relación en Martin Heidegger*, Salamanca 1982; G. Seubold, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Freiburg 1986; W. Biemel und F. W. v. Hermann (Hrsg.), *Kunst und Technik. Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von M. Heidegger*, Frankfurt 1989; Borges Duarte, «La tesis heideggeriana acerca de la técnica», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (1993) 121-156; Michael E. Zimmerman, *Heidegger's confrontation with modernity: technology, politics and art*, Bloomington 1990; Jean-Philippe Milet, *L'absolut technique: Heidegger et la question de la technique*, Paris 2000; Otto Pöggeler, *Bild und Technik: Heidegger, Klee und die Moderne Kunst*, München 2002; Thomas R. Wolf, *Hermeneutik und Technik: Martin Heideggers Auslegung des Lebens und der Wissenschaft als Antwort auf die Krise der Moderne*, Würzburg 2005; Andreas Luckner, *Heidegger und das Denken der Technik*, Bielefeld 2008; Eduardo Bello Reguera «Técnica y humanismo en el origen del modelo moderno de civilización»... ; Diego Sánchez Meca, «Heidegger: técnica y alétheia» en M^a del Carmen Paredes Martín, *Técnica y verdad...*, 125-138.

¹⁴ Cf. el capítulo que K. Jaspers dedicó a la técnica moderna en *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949, trad. española *Origen y meta de la historia*, Madrid 1968; K. Löwith, «Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft. Zu Max Webers 100 Geburtstag», *Merkur* (1964) reproducido con el título «Max Webers Stellung

posbélico que acababa de observar con justificada sospecha la destrucción causada por la técnica. Se trata de la misma cautela con la que muchos autores habían abordado ya el problema de la técnica al final de la primera guerra mundial. Husserl, por ejemplo, llegó entonces a la conclusión de que el origen de la crisis de la modernidad europea, de sus ciencias e, incluso, de su aspiración a una filosofía objetivista universal, se localizaba, fundamentalmente, en lo que él denominó como la “tecnificación” (*Technisierung*). Este proceso, vinculado indisolublemente a la matematización de las ciencias naturales, terminaría disgregando la realidad en una pluralidad de mundos posibles con el consiguiente vacío de sentido¹⁵: «Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos»¹⁶.

La demonización de la técnica¹⁷ se convirtió en la opinión dominante desde entonces. La obra de Hans Jonas personifica ejemplarmente esa posición, habitual en la literatura de los años 70¹⁸, que nos advierte sobre la amenaza apocalíptica que representa la nueva tecnología para el futuro de la humanidad y el medioambiente. Este autor escribió, justo al terminar aquella década, un sugerente *Tractatus technologico-ethicus* donde propuso su teoría de la responsabilidad (*Verantwortung*) como la vía más adecuada para responder éticamente a los desafíos lanzados por la técnica moderna¹⁹. Pero la tentación más peligrosa, según él, viene de otro lado y se localiza en el proyecto marxista más cálido con su utópica fe en el progreso técnico y el idealismo de sus promesas.

zur Wissenschaft» en K. Löwith, *Vorträge und Abhandlungen*, Stuttgart 1966, 228-252; M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main 1967 en *Max Horkheimer, Gesammelte Schriften*, Band 6: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949-1969*, Frankfurt am Main 1991, traducción de Jacobo Muñoz, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid 2002; Id., *Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie: Ausgewählte Essays*, Frankfurt am Main 21976, 270-290; H. Marcuse, *One-dimensional man. Studies in the Ideology of advanced industrial society*, Boston 1964, traducción española *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona 1971; J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt am Main 1969, traducción de Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido, *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid 42002.

¹⁵ «[Eine] Sinnentleerung der mathematischen Naturwissenschaft in der ‘Technisierung’» (Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Eine einleitung in die Phänomenologische Philosophie* en *Gesammelte Werke* (Husserliana) Band VI, Den Haag 1976, traducción española de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona 1990, § 9s.

¹⁶ «...bloße tatsachenwissenschaften machen bloße tatsachenmenschen» (Ibíd. § 8). Cf. Id., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband texte aus dem nachlass 1934-1937* en *Husserliana*, Band XXIX, Dordrecht-Boston-London 1993; Juan Ramón Medina Cepero, *El pensamiento de Husserl en “La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental”*, Barcelona 2001. Para la relación ente Husserl, Heidegger y Habermas respecto a la técnica cf. Manuel Jiménez Redondo, «Husserl, Heidegger y Habermas sobre la técnica» en M^a del Carmen Paredes Martín, *Técnica y verdad...*, 87-106.

¹⁷ Cf. Hermann Ley, *Dämon Technik?*, Berlin 1961; Félix Duque, *Filosofía para el fin de los tiempos. Tecnología y apocalipsis*, Madrid 2000.

¹⁸ A título ilustrativo, baste recordar la divulgadísima obra publicada en el significativo contexto del 68 por Erich Fromm: *The revolution of hope. Toward a humanized technology*, New York 1968, traducción de Daniel Jiménez Castillejo *La revolución de la esperanza. Hacia una tecnología humanizada*, México 1970. Referentes clásicos siguen siendo, por ejemplo, las novelas de Aldous Huxley, *Brave new world*, London 1932, traducción de Ramón Hernández, *Un mundo feliz*, Barcelona 2009 y de George Orwell, *Animal farm. A fairy story*, London 1945, traducción de Rafael Abella Barcelona, *Rebelión en la granja*, Madrid 2006. Y en esta misma línea de acusación a la decadencia occidental habría que colocar, en mi opinión, a literatos de prestigio tan reconocido como T. S. Eliot o James Joyce.

¹⁹ Cf. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main 1979, traducción de Javier M^a Fernández Retenaga, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona 1995; *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main 1987, traducción de Carlos Fortea Gil, *Técnica, medicina y ética. Sobre la práctica del principio de responsabilidad*, Barcelona 1997.

Jonas, no cabe duda, es uno de los últimos representantes en vaticinar el final de la idea de progreso. Rousseau, al menos el de los *Discursos de Dijon*; Tocqueville y Burckhardt; Schopenhauer, Nietzsche y Kierkegaard; Weber y Spengler; o nuestro Ortega y Gasset, son solo unos pocos nombres de una larga lista de profetas que, abandonando la confianza ilustrada en el progreso, anunciaron a los cuatro vientos un futuro nada halagüeño de soledad, homogeneización y decadencia para el hombre y la sociedad²⁰.

Considero esta pérdida de fe en la idea de progreso como una de las ideas claves para comprender nuestro tiempo. La civilización occidental en absoluto se entiende sin la concepción - dominante al menos desde 1750- de que la historia ha de interpretarse como un paulatino y necesario ascenso de la humanidad hacia un fin o con una finalidad. Hubo quien respaldó esta intuición defendiendo que la meta de la historia solo podría alcanzarse a través de un proceso histórico movido por causas puramente naturales, entre otros, Turgot, Condorcet, Comte, Mill, Spencer, Marx o Bloch. Pero, además de esta idea secularizadora de progreso, contamos también con una amplia fila de pensadores que mantuvieron dicha confianza sin excluir la fe en Dios. El papel desempeñado por la Providencia en el desarrollo del progreso fue defendido, entre otros, por Lessing y Herder, incluso Kant o Hegel, y, desde luego, por el padre Teilhard de Chardin o Bergson. Y la misma actitud positiva ante el progreso hizo que Guardini o Dessauer terminaran abogando también por una técnica más humanista en un tiempo, por cierto, en el que se prodigaban los ataques contra la misma²¹.

Hoy sabemos mejor que nunca que la razón instrumental, de carácter científico-técnico, no constituye la única fuente de racionalidad y defender lo contrario conlleva el peligro de ideologizar a la misma razón como se han encargado de advertir los filósofos de la escuela de Frankfurt²². Pero estoy convencido, igualmente, de que la única manera de superar los supuestos abusos de la razón es con más razón y no sucumbiendo, por tanto, al encanto posmoderno de un pensamiento debilitado²³. Tal vez haya llegado ya el momento de aceptar el fracaso del dogma, que no de la idea,

²⁰ Cf. la magnífica presentación del desarrollo histórico de la idea de progreso realizada por Robert A. Nisbet, *History of the idea of progress*, London 1980, traducción española de Enrique Hegewicz, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona 1981; igualmente Manuel Calvo Hernando, *Las Utopías del progreso*, Barcelona 1980; Ronald Wright, *Breve historia del progreso. ¿Hemos aprendido por fin las lecciones del pasado?*, Barcelona 2006.

²¹ 1926 fue el año en que Guardini publicó su reflexión en forma epistolar sobre la técnica y la crisis cultural del momento -fruto, seguramente, del fecundo encuentro con cuatrocientos jóvenes en el castillo de Rothenfels- y en el que también vió la luz el libro de Dessauer sobre la filosofía de la técnica, prohibido en 1934 por el régimen nazi. Cf. R. Guardini, *Die Technik und der Mensch. Briefe vom Comer See...*; F. Dessauer, *Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung*, Bonn 1926, existe una versión española realizada por Álvaro Soriano y Lucio García Ortega de la obra *Streit um die Technik* de 1956, *Discusión sobre la técnica*, Madrid 1964, que es, en realidad, la cuarta edición del primer libro.

²² Cf. M. Horkheimer - Th.W. Adorno, "Dialektik der Aufklärung", en: Th.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*. Bd. 3: Philosophische Fragmente, Frankfurt-Main 1981. A este propósito señalaba Edgar Morin que «La razón enloquece, no porque la vuelva loca algo procedente del exterior, sino porque la vuelve loca algo interior, y creo -seguía diciendo- que la verdadera racionalidad se manifiesta en la lucha contra la racionalización» (Edgar Morin, *Ciencia con consciencia*, Barcelona 1984, 83).

²³ A. Pintor Ramos, "Postmodernidad, finitud y sentido", en: L. M. García Berndal - J. Leonardo Lemos Montanet - B. Méndez Fernández - S. L. Pérez López (eds), *Antropología y fe cristiana*, IV Jornadas de Teología, Santiago de Compostela 2003, 83-115, aquí p. 115.

de progreso²⁴, pero sería absolutamente negligente, por nuestra parte, si ahora no reconocieramos también los logros conseguidos por este programa. Después de décadas de crítica existencialista a la técnica y de la posterior cuarentena político-social-ecológica a la que se la ha venido sometiendo, creo que debemos hacer un *giro a la técnica* preocupándonos, sobre todo, por sus dimensiones éticas²⁵. Este viraje implica que antes de atacarla tendremos que preocuparnos por conocer sus avances mucho mejor. Hoy más que nunca es necesario llevar a cabo una verdadera «ilustración tecnológica»²⁶ en todos los sectores de la sociedad. Porque solo con este nuevo enfoque lograremos superar nuestra inveterada crítica a la técnica valorando su enorme potencial de progreso. Previamente deberíamos haber arrancado ya de nuestras conciencias ese temor exagerado ante unos riesgos tecnológicos que, objetivamente, hoy han disminuido a pesar del tinte apocalíptico con el que se suele representar en algunos medios el futuro de la humanidad²⁷.

Urge mostrar, pues, la cara menos prometeica de la técnica; aquella que nos coloca ante la verdadera esencia del hombre y nos capacita al mismo tiempo para un uso más ético y responsable de la misma. Porque «lo peligroso -insitía Heidegger- no es la técnica. No hay nada demoníaco en la técnica [...] 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»²⁸. Lo que sucede, dice el propio Heidegger citando unos versos de Hölderlin, es que «allí donde crece el peligro, crece también lo que salva»²⁹. Descubrir la esencia de la técnica nos llevaría, según él, a divisar la constelación más allá del curso de las estrellas en la que habita el misterio salvador, lo que libera. La esencia de la técnica alberga en sí el emerger de lo que salva porque «hace que el hombre mire e ingrese en la suprema dignidad de su esencia». Es verdad que «con ello todavía no estamos salvados -sigue diciendo- pero estamos bajo la interpelación de esperar, al acecho, en la creciente luz de lo que salva»³⁰.

Que nadie se sorprenda ahora cuando afirmo que este pensamiento heideggeriano se halla muy próximo al expuesto en otro documento del magisterio eclesial. Me estoy refiriendo a *Caritas in veritate* del papa Benedicto XVI y, más en concreto, a lo que oportunamente dicen sus diez

²⁴ Cf. el último capítulo de la ya citada *History of the idea of progress* de Robert Nisbet. El filósofo Robert Spaemann ofreció también una muy sugerente reflexión sobre los diferentes conceptos de progreso y su crisis en relación, precisamente, al papel de la ciencia y la técnica en la época moderna. Cf. R. Spaemann, «¿Bajo qué condiciones se puede hablar todavía de progreso?» en Id., *Ensayos filosóficos*, Madrid 1994, 141-160.

²⁵ Nos oponemos frontalmente, pues, al intento de Luhmann de devaluar el aspecto moral en la interpretación de la técnica. Una racionalidad cerrada como la que este autor ha estado proponiendo en su teoría sistémica rebaja el papel que la ética debe desempeñar a la hora de regular el proceso tecnológico. Cf. Niklas Luhmann, *Paradigm Lost: Über die etische Reflexion der Moral*, Frankfurt/Main 1990. En torno a los desafíos y límites éticos de la técnica cf. Hans Lenk und Günter Ropohl (Hrsg.), *Technik und Ethik*, Stuttgart 198); Christian Walther, *Ethik und technik. Grundfragen - Meinungen - Kontroversen*, Berlin-New York 199); Philipp Schmitz, *Fortschritt ohne Grenzen? Christliche Ethik und technische Allmacht*, Freiburg, Basel, Wien 1997; Mario Bunge, *Ética, ciencia y técnica*, Buenos Aires 1996; Guido Gatti, *Técnica e morale*, Roma 2001.

²⁶ Es la propuesta que hace G. Ropohl en su libro *Technologische Aufklärung*, Frankfurt/Main 1991.

²⁷ Lübbe y Höffe son dos de los autores que han estado trabajando en esta dirección. Cf. Hermann Lübbe, *Der Lebenssinn der Industriegesellschaft. Über die moralische Verfassung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation*, Berlin 1991; Id. *Die Zivilisationsökumene. Globalisierung kulturell, technisch und politisch*, München 2005; Otfried Höffe, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt am Main 1993.

²⁸ M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik...*, 29.

²⁹ «Wo aber Gefahr ist, wächst Das Rettende auch» (Ibíd.)

³⁰ Ibíd. 33s

últimos números en torno al tema que nos ocupa. Vale la pena recordar que esta carta encíclica fue compuesta expresamente como homenaje y honra al Papa Pablo VI y, explícitamente, para retomar las enseñanzas de *Populorum progressio* a la que el autor no duda en calificar como «la *Rerum novarum* de la época contemporánea»³¹. Según Benedicto XVI, el corazón de *Populorum progressio* radica en la visión del desarrollo como vocación de la humanidad a la trascendencia y en la apuesta por un humanismo verdadero y trascendental, abierto al Absoluto³². Y en este mismo sentido ha de entenderse la reflexión que el papa lleva a cabo sobre la técnica. Su principal interés consiste en mostrar que la técnica nunca se reduce a mera técnica; no se restringe exclusivamente al aspecto objetivo del actuar humano, sino que manifiesta siempre un polo mucho más subjetivo e íntimo: al hombre que labora. En consecuencia, hay que revertir la posible desviación de la mentalidad técnica de su originario cauce humanista³³.

Humanismo y trascendencia, he ahí las coordenadas que los textos magisteriales otorgan a la técnica y que coincide, como dije antes, con la reflexión realizada por los mejores filósofos sobre este mismo asunto. Y, en consecuencia, una filosofía y una teología de la técnica que quieran ser rigurosas, deberán comenzar prestando mayor atención a las contribuciones que el progreso tecnológico ha aportado al proceso que denominamos desde Max Weber como *desencantamiento del mundo*³⁴.

2. ¿Postsecularidad versus Tecnocracia?

Hoy ya nadie ignora las contradicciones y ambigüedades de la técnica, pero tampoco puede ocultarse el impulso que ella ha supuesto para los avances del espíritu. Superados tanto el optimismo ingenuo como el pesimismo unilateral y apocalíptico, es hora de considerar la virtualidad positiva de la técnica sin ocultar el peligro o el riesgo que trae consigo³⁵. La técnica, en

³¹ Benedicto XVI, *Carta enc. Caritas in Veritate* (7 de Julio de 2009) 8. Benedicto XVI dedica el primer capítulo de su carta encíclica a exponer el mensaje de *Populorum progressio*.

³² *Ibid.*, 16 y 18. Cf. Pablo VI, *Carta enc. Populorum progressio*..., 16 y 42; pp. 265 y 278 respectivamente.

³³ Benedicto XVI, *Carta enc. Caritas in Veritate*..., 71.

³⁴ Es sabido que la idea del «desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*)» la emplea Max Weber en su presentación de la civilización occidental en camino hacia una humanidad carente de mitos y encantos. Al analizar la historia moderna de Europa, Weber encuentra que la razón instrumental (*Zweckrationalität*), la razón técnico-utilitaria que tiene por finalidad el dominio del mundo, es la que ha resultado victoriosa en el proceso de secularización. Cf. Max Weber, «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus» en *Webers Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, tomo I, Tübingen 1947, 1-236, traducción de J. Almaraz y J. Carabafia, «La ética protestante y el espíritu del capitalismo» en *M. Weber. Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid 1984, t. I, 25-202. Para el estudio de esta expresión cf. igualmente K. Löwith «Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft. Zu Max Webers 100 Geburtstag»..., 228-252; J. M. Weiss, «Die Entzauberung der Welt» en *Grundprobleme der Grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart*, IV, Göttingen 1981, 9-47.

La expresión ha gozado de especial fortuna y se viene interpretando como el agotamiento del poder que antes tuvieron las religiones a la hora de determinar las prácticas sociales y de dotar de sentido ético la experiencia global del mundo, o bien como criterio para evaluar el papel de la moderna Ilustración. Cf. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985, traducción de Esteban Molina, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid-Granada 2005; así como la particular interpretación que Habermas ha hecho de esta noción en *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*..., 66ss.

³⁵ Esta viene siendo, al menos, la posición de una amplia mayoría de autores. Cf. Juan David García Bacca, *Elogio de la técnica*, Barcelona 1968, 1987; Heinrich Beck, *Kulturphilosophie der Technik: Perspektiven zu Technik*,

efecto, fue un factor decisivo en el fenómeno de la secularización³⁶, es decir, contribuyó eficazmente a la destrucción de mitos y dioses, y en la eliminación del dominio del *fatum* en la propia comprensión del hombre y de la historia: «en la técnica -decía el beato Pablo VI -se manifiesta y confirma el dominio del espíritu sobre la materia»³⁷. También el filósofo Emmanuel Levinas habló del papel de la técnica como un complemento al proceso de desencantamiento y secularización iniciado por el monoteísmo. Como no podía ser menos, él reivindica solo para el judaísmo haber desmitificado el universo. El cristianismo, en cambio, habría integrado a los pequeños dioses domésticos en el culto de los santos locales y con esta catolicidad pudo conquistar la humanidad. En todo caso, la técnica, junto con esta determinada comprensión religiosa del mundo, son, en gran medida, los dos elementos básicos que han permitido a la humanidad salir del encantamiento o del embrujo del mundo³⁸. Ambas instancias, técnica y religión, nos suministran la misma enseñanza fundamental, a saber: Que todos aquellos dioses pertenecen al mundo y que, por consiguiente, «son cosas, y que, al ser cosas, no son gran cosa»³⁹.

Menschheit, Zukunft, Trier 1979. Se trata de una nueva y ampliada edición de su *Phisosophie der Technik*, Trier 1969; G. Ropohl, *Eine Systemtheorie der Technik. Zur Grundlegung der Allgemeinen Technologie*, München 1979; Id., *Ethik und Technikbewertung*, Frankfurt/Main 1996; H. Lenk, *Zur Sozialphilosophie der Technik*, Frankfurt/Main 1982; Id., *Macht und Machtbarkeit der Technik*, Stuttgart 1994; Jean C. Baudet, *Le Signe de l'humain. Une philosophie de la technique*, Paris 2005; Val Dusek, *Philosophy of technology. An introduction*, Malden (Massachusetts) 2006; Fernando Broncano, *Entre ingenieros y ciudadanos. Filosofía de la técnica para días de democracia*, Barcelona 2006; Paolo D'Alessandro e Andrea Potestio (Eds.), *Filosofía della técnica*, Milano 2006; Steve Fuller, *The philosophy of science and technology studies*, New York 2006; Félix Duque, *Habitar la tierra: medio ambiente, humanismo, ciudad*, Madrid: 2008. Para la historia de la técnica cf. Friedrich Klemm, *Technik: Eine Geschichte ihrer Probleme*, Freiburg 1954, existe una traducción de F. Sánchez Dragó, *Historia de la técnica.*, Barcelona 1962; A. Agostino Capocaccia (Ed.), *Storia della tecnica*, 4 vol., Torino 1973-1980. Y para un primer acercamiento al tratamiento filosófico de la técnica cf. art. «Technik» en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (hg. von J. Ritter und K. Gründer) Band 10 (1998) 940-952; Ildelfonso Murillo, «Filosofía de la técnica en el siglo XX», *Diálogo Filosófico* 14 (1998) 4-26.

³⁶ Cf. Hermann Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg ³2003.

³⁷ **Benedicto XVI, Carta enc. Caritas in Veritate** La cita aludida de la *Populorum progressio* dice: «[Siendo el espíritu] menos esclavo de las cosas, puede más fácilmente elevarse a la adoración y a la contemplación del Creador» (Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio*... 41: AAS 59 [1967] 277s..)

³⁸ «Le judaïsme n'a pas sublimé les idoles, il a exigé leur destruction. Comme la technique, il a démystifié l'univers. Il a désensorcelé la Nature. Il heurte par son universalité abstraite imaginations et passions. Mais il a découvert l'homme dans la nudité de son visage» (E. Levinas, «Heidegger, Gagarine et nous» en Id., *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris ³1976, aquí p. 351). Cf. Id., «Desacralización y desencantamiento. Lo sagrado y lo santo» en *De lo sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Barcelona 1997, 91-120. La relación de Levinas con el cristianismo está siendo objeto actualmente de fecundas investigaciones tanto por teólogos como filósofos. He ofrecido un primer avance de la cuestión en mi artículo «Levinas y el cristianismo» en *Communio* (2006) 83-95. Cf. igualmente Josef Wohlmuth (Hrsg.), *Emmanuel Levinas— eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn 1999; Patricio Peñalver Gómez, «Encarnación, separación, kénosis. Una aproximación al problema del cristianismo en Lévinas» en Moisés Barroso Ramos y David Pérez Chico (Eds.) *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*, Madrid 2004, 207-232.

³⁹ E. Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps*. Établissement du texte, notes et postface de Jacques Rolland, Paris 1993, aquí p. 199, traducción española *Dios, la Muerte y el Tiempo*, Madrid 1994. En este sentido es en el que Levinas continúa diciendo que «la technique sécularisatrice s'inscrit parmi les progres de l'esprit humain. Mais elle —precisa este autor- n'en est pas la fin» (Ibid.). Para la relación entre Levinas y la técnica cf. Adriaan Peperzak, «Levinas on technology and nature», *Man and World* (1992) 469-482.

Insisto en decir que esta consideración positiva del esfuerzo “casi religioso” de la técnica⁴⁰, no significa en absoluto realizar una concesión sin límites al valor secularizador de la misma desde una perspectiva puramente imanentista, ni que se esté optando tampoco por concebirla como plena realización de lo infinito o como el cumplimiento de los sueños humanos más elevados. Con demasiada frecuencia asistimos en nuestro tiempo, es cierto, a una cosificación de la idea de infinito que intenta confundir la anticipación ideal del mismo con los resultados reales de la técnica. El producto final de esta especie de “tecnoromanticismo” ha sido bautizado como “la máquina-Dios” (*Die Gottmaschine*)⁴¹.

Lo que sucede es que ninguna técnica, por muy endiosada que ella se presente, permitirá cancelar nunca esa tensión irresoluble que Kant descubrió presente en todo ser humano entre infinitud potencial y finitud real, entre su «anhelo constitutivo de “ser más”» y «los límites inherentes a las cosas»⁴². La técnica, por sí sola y de manera autónoma, no puede ofrecer, so pena de transformarse ella misma en un poder ideológico⁴³, ese “algo más”. Porque la técnica ha encorvado tanto al hombre hacia la tierra y el cuerpo se ha agrandado de manera tan formidable que únicamente «un complemento de alma» le permitirá volver otra vez a dirigirse y a mirar al cielo. Así, al menos, lo dejó dicho Bergson: La mecánica reclama y exige siempre una mística⁴⁴.

Es necesario apostar, en consecuencia, por una razón abierta a la transcendencia para poder vislumbrar ese plus de significación metafísica. Insisto diciendo que esta actitud metafísico-transcendental de carácter antropológico no trata de sacarnos de la realidad, sino que pretender poder ir a las cosas mismas hasta ver en lo obvio lo no obvio. Partimos de la idea de considerar la técnica como un hecho profundamente humano, vinculado a la autonomía y libertad del hombre. Siempre existirá, es cierto, la amenaza y el peligro real de depositar una confianza ciega y absoluta en el progreso técnico. Se trata de la permanente obsesión de la ideología por la que terminamos sucumbiendo ante el encanto de un poder tecnocrático basado en los criterios de la eficiencia y la utilidad⁴⁵.

⁴⁰ Esta es, al menos, la tesis de David F. Noble intentando demostrar históricamente la raíz religiosa de la técnica y el peligro que ello conlleva, según él, para la supervivencia humana. Cf. David F. Noble, *The Religion of Technology. The Divinity of Man and the Spirit of Invention*, New York 1997.

⁴¹ Cf. Hans-Dieter Mutschler, *Die Gottmaschine. Das Schicksal Gottes im Zeitalter der Technik*, Augsburg 1998. El juicio principal vertido por este autor es que «el técnico que cosifica sus anticipaciones ideales identificándolas con los resultados, provoca una ideología que justifica la barbarie reinante. Lo técnico es por sí mismo destructor y carece de metas convirtiéndose en un instrumento de poder sin riendas cuando cae en las manos de gente sin escrúpulos» (Ibíd., p. 184). Mumford había descrito ya en 1966 los riesgos y los peligros que se avecinaba si se seguía manteniendo esa mítica e inveterada fe en la “megamáquina”. Cf. Lewis Mumford, *The Myth of the Machine*, Nueva York 1966.

⁴² Cf. **Benedicto XVI, Carta enc. Caritas in Veritate ...**, 29 y 70 respectivamente. Según Kant, las ideas de la razón (*Vernunft*), en su uso regulativo, son infinitas, mientras que las categorías del entendimiento (*Verstand*) son finitas. Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 432-595.

⁴³ Cf. *CiV 70*. Cassirer había alertado ya sobre la tiranía ideológica que subyace en el determinismo de la técnica como «forma simbólica». Cf. E. Cassirer, *The myth of the state*, New Haven 1946, traducción de E. Nicol, *El mito del estado*, México 1947, aquí 333s.; J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie" ...*

⁴⁴ Cf. Henri Bergson, «Remarque finales. Mécanique et mystique» en *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932,⁴1990, 283-338.

⁴⁵ En este punto vuelven a estar de acuerdo la encíclica **Caritas in Veritate** y Levinas. El último, señalando la anfibiología que subyace en cualquier aparición, y anunciando, la primera -a zaga de la advertencia de Pablo VI- el riesgo de la ideología tecnocrática y el peligro de sustituir la misma ideología por la técnica. Cf. **Benedicto XVI, Carta enc. Caritas in Veritate ...**, 70.

Es verdad, la técnica moderna, no lo vamos a volver a olvidar, oculta en su interior ese brillo tentador que los griegos bautizaron como *hybris*. Pero si de algo abomina el hombre moderno es a dejarse nuevamente embriagar. En este sentido es muy posible que el auténtico peligro hoy venga del otro lado y se esconda agazapado en esa lucha contra el cambio tecnológico donde la naturaleza vuelve otra vez a convertirse en objeto de veneración. Y es que, incluso después de las conquistas tecnológicas y de los diversos tipos de emancipación y secularización que conforman -según decimos- la modernidad, todavía puede palpase en nuestros días una corriente de simpatía o una especie de nostalgia por aquellos tiempos pre-tecnológicos en los que la humanidad gozaba volcada familiarmente con poderes primarios de la naturaleza⁴⁶.

Nos encontramos, sin duda, ante una nueva mitología de la naturaleza cuyas raíces deben ser buscadas en la cuna de la civilización europea. No se trata de una vulgar idolatría infantil, que hace mucho tiempo dejamos ya atrás, sino de la eterna seducción del paganismo. Pero cuando consentimos que lo sagrado se deslice por los poros del mundo, las cosas, y el misterio que en ellas depositamos, acabaron transformándose en la fuente de la que brota toda la crueldad humana⁴⁷. La vuelta a un cosmos sagrado supondría traicionar la autonomía que el hombre conquistó cuando le robó a la naturaleza sus caprichosas pretensiones. La ciencia y la técnica se pusieron desde el primer instante al servicio de la humanidad. También la religión supuso una verdadera ilustración al liberarnos del dominio de los dioses. Una vez emancipado, el hombre no puede permitirse una nueva recaída en la naturaleza porque un mundo abandonado al dominio exclusivo de los poderes

⁴⁶ Pensemos solamente en Heidegger y los heideggerianos y su intento de que el hombre recupere nuevamente el mundo. Esta tentativa suya de recuperar el mundo reclamaba a su vez la idea de un mundo que se habría perdido en el momento en el que las cosas pasaron a considerarse, sin más, objetos que se conocen y dominan. En «Heidegger, Gagarin y nosotros», Levinas ofreció el siguiente retrato evocando las expresiones más conocidas de Heidegger: «Retrouver le monde, c'est retrouver une enfance pelotonnée mystérieusement dans le Lieu, s'ouvrir à la lumière des grands paysages, à la fascination de la nature, au majestueux campement des montagnes; c'est courir un sentier qui serpente à travers champs, c'est sentir l'unité qu'instaurent le pont reliant les berges de la rivière et l'architecture des bâtiments, la présence de l'arbre, le clair-obscur des forêts, le mystère des choses, d'une cruche, des souliers éculés d'une paysanne, l'éclat d'une carafe de vin posée sur une nappe blanche. *L'Être* même du réel se manifesterait de derrière ces expériences privilégiées, se donnant et se confiant à la garde de l'homme. Et l'homme, gardien de l'Être, tirerait de cette grâce son existence et sa vérité» (Emmanuel Levinas, «Heidegger, Gagarin y nosotros» en *Difficile liberté...* o.c., p. 348). ¿No fue Nietzsche el que dijo también que el mundo se había convertido en una fábula y que solo un afirmativo amor fati podría sacar a la humanidad del error más largo? Nietzsche ha ofrecido un recorrido por toda la historia de la filosofía en seis apretados estadios que culminan en el «Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrtums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIIT ZARATHUSTRA» en uno de los ensayos que componen su *Götzen-Dämmerung* titulado precisamente «Wie die wahre Welt endlich zur Fable wurde. Geschichte eines Irrtums» en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (KSA), editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Berlin 1988, 6. Abt., Band 3.

⁴⁷ Cf. Emmanuel Levinas, «Sécularisation et Faim»..., pp. 105s.. En una temprana contribución sobre la filosofía del hitlerismo, Levinas anunciaba ya proféticamente cuales iban a ser las consecuencias de aquella actitud primaria frente al conjunto de la realidad. El encadenamiento a la sangre y al suelo (*Blut und Boden*) propuesto por el hitlerismo, suponían de hecho la ruptura con todas las tradiciones occidentales en torno a la libertad. Si el espíritu quedaba absuelto por vía del perdón (judaísmo), de la gracia (cristianismo), de la autonomía de la razón (liberalismo) o tomando conciencia de la situación social (marxismo), el hitlerismo estaría situando ahora lo biológico como el «corazón» de la vida espiritual. Levinas, no obstante, era consciente de que la filosofía del hitlerismo hundía sus raíces en la ontología heideggeriana del Ser, de la preocupación y cuidado (*Sorge*) por el Ser: «*dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*» (Emmanuel Levinas, «Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme», *Esprit* (1934). La cita corresponde al § 41 de *Ser y Tiempo* y Levinas la introduce en el *Postscriptum* añadido en la reedición de 1997 y que había servido, en realidad, de *Prólogo* para la edición americana de 1990).

míticos, la posibilidad, en suma, de una resacralización de la *Physis*, entrañaría que la libertad humana ya no apareciese como plenamente responsable y que los esfuerzos humanos quedasen, al menos en parte, baldíos. En cambio, la fe monoteísta y la misma técnica traen consigo el alba de «una humanidad sin mitos»⁴⁸.

Lo que decimos ahora es que la única condición para no sucumbir al encanto de la naturaleza consiste en saberse mantener en el cauce humanista originario y donde la religión tiene aún mucho que decir. Pues bien, este es precisamente el escenario que describe eso que vamos a reconocer con el término de postsecularidad. Creo que este concepto puede ayudarnos a comprender de alguna manera el momento socio-cultural que vivimos (uso descriptivo) pero, sobre todo, permite resituar a la razón moderna de carácter científico técnico para, como dice Habermas, evitar el descarrilamiento de la secularización (uso normativo)⁴⁹. La razón moderna debe estar dispuesta al aprendizaje de lo que le falta (*lernbereit*)⁵⁰ a partir de los potenciales contenidos ético-morales del discurso religioso. Un acercamiento breve al proceso de génesis histórica de este concepto puede ayudarnos a una mejor comprensión de este singular concepto.

El término postsecularidad surge de la necesidad urgente de “reconocer que el tiempo moderno se dirige a su fin y que aquello que se anuncia en la época que viene no tiene aún un nombre en la historia”⁵¹. Desde esta perspectiva, la modernidad sería aquello que tenemos al dorso mientras que lo está por venir se situaría todavía ante nosotros con contornos indefinidos. Dicho de otro modo: Nosotros somos hijos de la modernidad, pero somos también, a la vez, los que estamos engendrando ese nuevo tiempo aún por determinar y para el que nos faltan nombres adecuados. Uno

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 49-50.

⁴⁹ Para una mayor profundización en el concepto habermasiano cf. Leonardo Rodríguez Duplá, “Sobre los dos sentidos del concepto habermasiano de sociedad postsecular”, *Daimon*, 70(2017) 23-39; Klaus Thomalla, “Bedeutung und Grenzen der Habermas’schen Religionsphilosophie”, en: W. Schweidler (Hg.), *Postsäkulare Gesellschaft*, Freiburg / München 2007, 115-147; T.M. Schmidt, “Gibt es eine moderne Religion? Jürgen Habermas und die Idee der ‘postsäkularen Gesellschaft’”, *Forschung Frankfurt* 2 (2009) pp. 64-67; S. Maly, “Die Rolle der Religion in der postsäkularen Gesellschaft”, *Theologie und Philosophie* 80 (2005), pp. 546-565. Entre las obras de autores españoles consagradas a la relación de Habermas con la temática religiosa, destacamos las de José M. Mardones, *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión*, Barcelona 1998; Juan A. Estrada, *Por una ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión*, Madrid 2004; Jesús Conill, «Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermasiana», *Pensamiento* (2007) 571-581.

⁵⁰ Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt 2001, aquí p. 15, en Id., *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt 2001, traducido como “Fe y saber” en Id., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona 2010. Otras obras de referencia de este autor para acercarse a su desarrollo particular del concepto de “sociedad postsecular” son: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1981; *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt 1988; “Vom Kampf der Glaubensmächte. Karl Jaspers zum Konflikt der Kulturen”, en: Id., *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Frankfurt 1987, 41-58; *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt 2005; “Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft”, *Neue Zürcher Zeitung*, 10 de febrero de 2007; *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*, Frankfurt 2012; “Wie viel Religion verträgt der liberale Staat?”, *Neue Zürcher Zeitung*, 6 de agosto de 2012.

⁵¹ Guardini, R., *La fine dell’epoca moderna*, Brescia 1993, p. 54 cit. Por Rino Fisichella, “Cristianismo y sociedad plural” en Jon Borobia, Miguel Lluch, J. Ignacio Murillo y Eduardo Terrasa (Eds.), *Cristianismo en una cultura postsecular: V Simposio internacional fe cristiana y cultura contemporánea*, Navarra 2006, 173-183. Algo parecido dijeron también los obispos franceses: “Estamos cambiando de mundo y de sociedad. Un mundo desaparece, y otro está emergiendo, sin que exista un modelo preestablecido para su construcción” (“Proponer la fe en la sociedad actual”: *Ecclesia* 2835s. (1997) 26 (524)).

de los calificativos, probablemente el que más se adecúa a describir nuestra situación actual, es el de postsecularidad.

Adviértase que lo que se quiere transmitir con este concepto es lo contrario de lo que el propio término sugiere⁵². La postsecularidad no da por amortizado el fenómeno de la secularidad. Ésta, en cualquiera de sus variantes (como desencantamiento o declive de la presencia de lo religioso en el mundo, como distinción y separación entre estado e iglesia o como simple reducción o privatización de la creencia a la esfera privada) es, en buena medida, un fruto del cristianismo⁵³ y habría generado paradójicamente un proceso de “deseccularización”⁵⁴ que abriría el paso a una nueva comprensión de nuestra cultura: la edad de la postsecularidad⁵⁵. En efecto, a partir de la década de los ochenta, el presupuesto de la vinculación entre modernización, progreso, desencantamiento, secularización y desacralización del mundo comenzó a cuestionarse, al menos en la dirección unívoca prevista. El pronóstico de la secularización de las sociedades y de la desaparición de la religión se da ya definitivamente por fallido encontrándonos viviendo de hecho una situación postsecular, es decir, admitiendo la pervivencia del significado de la religión (y, por ende, de las comunidades religiosas) en la esfera pública política y en la cultura de nuestras sociedades.

El concepto de «sociedad post-secular» designa pues ese contexto (que es aún secular) pero donde se reactiva la significatividad de la creencia religiosa con sus notas características, eso sí, de la pluralidad y de la mutabilidad⁵⁶. El filósofo Jürgen Habermas, proveniente de la segunda generación de la escuela de Frankfurt, se ha convertido en un caso emblemático en la defensa de este concepto⁵⁷. En sus últimas manifestaciones tanto en los diálogos mantenidos con el entonces cardenal Ratzinger y con otros representantes de la teología y filosofía de signo católico en München⁵⁸, como en su obra *Entre naturalismo y religión* parece haber dado un viraje a su posición sobre el papel de la religión en la esfera pública⁵⁹. En realidad, ya había dado muestras de un acercamiento más neutral, menos ideologizado por tanto, al fenómeno religioso en el discurso

⁵² Cf. M. Knapp, “Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas”, *Stimmen der Zeit* 226 (2008) 270-280.

⁵³ Cf. . Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde...*

⁵⁴ Es la tesis defendida por Peter Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington 1999. Cf. Id., (ed.), *The Desecularization of the World: A Global Overview*, Michigan 2005.

⁵⁵ Como muestra del interés suscitado por el tema véase Joas, H. (ed.), *Säkularisierung und die Weltreligionen.*, Frankfurt 2007.

⁵⁶ Klaus Eder, «Europäisch Säkularisierung —ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?», *Berliner Journal für Soziologie*, cuaderno 3 (2002) 331-343. Y entre nosotros Ignacio Sánchez de la Yncera y Marta Rodríguez Fouz, eds., *Dialécticas de la Postsecularidad: Pluralismo y corrientes de secularización*, Barcelona 2012. Esta nueva apuesta por la una razón postsecular están posibilitando una reflexión menos ideologizada, más aséptica si se quiere, sobre lo religioso como demuestra el caso de Antony Flew, *There is a God. How the world's most notorious atheist changes his mind*, Nueva York 2007, traducido como *Dios existe*, Madrid 2012. Sociólogos como Niklas Luhmann o Ulrich Beck y otros pensadores están promoviendo una recuperación funcional de la religión en una sociedad secularizada. Cf. Ulrich Beck *Der Eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotenzial der Religionen*, Frankfurt 2008, traducido incorrectamente como *El Dios personal. La individuación de la la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo*, Barcelona 2009.

⁵⁷ H. Joas, “Eine Rose im Kreuz der Vernunft”, *Die Zeit*, 7 de febrero de 2002

⁵⁸ Cf. *Dialektik der skularisierung. Über vernunft und religion Jürgen Habermas - Joseph Ratzinger*, Freiburg 2005, traducción y prólogo de Leonardo Rodríguez Duplá, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión Jürgen Habermas - Joseph Ratzinger*, Madrid 2006.

⁵⁹ Sobre la posibilidad que representa el concepto de possecularidad para la religión y el tema de Dios cf. mi artículo “Transcendencia y Postsecularidad. La cuestión de Dios en la cultura contemporánea”, *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas* 12 (2016) 4-22.

titulado como *fe y saber* pronunciado en la concesión que se le hizo del premio de los libreros en el 2001. Allí reflexiona sobre los atentados de ese mismo año a las torres gemelas de New York y le da pie para hablar del fenómeno ambiguo de la secularización moderna. El 11-S ha tensado una cuerda religiosa en el interior mismo de la sociedad secular. Su propuesta es que una sociedad postsecular como la que él sostiene necesita de un aprendizaje mutuo entre estado y religión, entre fe y saber o entre fe y razón en definitiva. Habla del empujón reflexivo que tienen que dar los monoteísmos para no caer en fundamentalismos y comenta al mismo tiempo la necesidad de una disposición al aprendizaje por parte de la razón. Una especie de autoilustración religiosa de la sociedad que no se cierre al potencial religioso.

La posición adoptada por el último Habermas se opone, por tanto, a la marginalización o a la restricción (*Einschränkung*) de las convicciones religiosas por parte del Estado secular proponiendo más bien la incorporación de las mismas mediante su adecuada traducción (*Übersetzung*) a los términos de la razón secular. Lo que nos interesa destacar ahora es que la razón moderna, según él, debe aprender de los errores, superar el trasnochado naturalismo cientificista⁶⁰ y reflexionar sobre lo que le falta. Y eso que echa en falta la razón son precisamente aquellos contenidos religiosos que ella había tirado por la borda en el proceso de secularización⁶¹. Lo que pretende Habermas es lograr, en definitiva, una secularización que no sea nihilista⁶² donde la razón científico-técnica y la religión posean un papel complementario y puedan llegar a beneficiarse recíprocamente a través de un mutuo aprendizaje.

En lo que se refiere directamente a nuestro tema, creo que el concepto de postsecularidad, entendido en la forma en lo hemos prestando, permite una comprensión de la técnica que supera los viejos antagonismos en los que venía inscribiéndose. Desde esta perspectiva, numerosos pensadores han creído oportuno, por ejemplo, establecer también la conexión entre el origen mismo de la ciencia y de la técnica y la idea de creación. Prigogine, Whitehead y Mariano Artigas⁶³, son solo algunos de los representantes más destacados en la defensa de esta posición. La tesis, en realidad, la habría propuesto por vez primera Pierre Duhem a comienzos del siglo pasado⁶⁴. La idea fundamental en la que se apoyaba este estudioso de la ciencia es que la teología cristiana de los Padres supuso una auténtica revolución teológica frente a la concepción cosmológica de las teologías paganas helénicas⁶⁵.

⁶⁰ Habermas, J, *¡Ay, Europa!* (Madrid: Trotta 2009); J. Habermas y J. Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, México 2008; Id., “Fe y saber” en Id., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal? ...*

⁶¹ Para este tema véase Habermas, J. «La conciencia de lo que falta», en: J. Habermas, *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*, Barcelona 2009. Tómese como ejemplo de la primera interpretación el texto publicado en Franckfurt en 1968 *Ciencia y técnica como «ideología*, Madrid 1984; Id., *La reconstrucción del materialismo histórico*, Franckfurt 1976.

⁶² Cf. Massimo Borghesi, *Secularización y nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea*, Madrid 2007, aquí p. 18.

⁶³ Cf. I. Prigogine e I. Stengers, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid 1983, aquí p.50; A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Glasgow 1975, aquí p. 12; Mariano Artigas, *Ciencia, Razón y Fe*, Pamplona 2004, aquí p. 21.

⁶⁴ Cf. P. Duhem, *Le Système du Monde II*, Paris 1914, aquí p. 453 cit por J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación... o.c.*, p. 118.

⁶⁵ Benedicto XVI ha insistido siempre en señalar la verdadera ilustración traída por el cristianismo. Cf. Joseph Ratzinger, *Im Anfang schuf Gott: Vier Münchener Fastenpredigten über Schöpfung und Fall*, München 1986.

Resulta indudable que la fe en la creación impulsó la desdivinización de un mundo sometido desde entonces, en su profanidad, a la tutela y custodia humana. Y lo que decimos ahora es que el horizonte creacionista⁶⁶, el concepto mismo de creación, puede continuar aportando, a fecha de hoy, un caudal de valores nada despreciable para la reflexión sobre la técnica⁶⁷. Desde el ámbito de la teología, la técnica se inscribe dentro del mandato del Génesis de cultivar y custodiar la tierra que Dios ha confiado al hombre (cf. Gn 2,15). Está orientada, por tanto, a reforzar esa alianza entre ser humano y medio ambiente que debe reflejar el amor creador de Dios⁶⁸. No es extraño, pues, que la reflexión y valoración de la técnica por parte de los teólogos se haya realizado desde el marco más amplio de una teología de la creación⁶⁹.

Lo cierto, sin embargo, es que la confianza absoluta en la mera productividad ha debilitado enormemente la recuperación de una humana “gramática de la creación”⁷⁰. La dificultad viene dada por el hecho mismo de que nuestra situación espiritual esté determinada por lo que el propio George Steiner califica como “eclipse de lo mesiánico”. La seguridad teológica, filosófica y político-materialista de la esperanza ha sido cuestionada, en efecto, por un siglo XX que parece haber elevado la guerra, el sufrimiento y la barbarie a experiencia ontológica fundamental. Pero cuando se abandonaron aquella mentalidad utópica que nutrió gran parte de nuestra cultura, cuando asistimos inermes al derrumbe, y hasta el fracaso, de la fe en el progreso⁷¹, el escepticismo terminó por adueñarse de nuestras mentes y de nuestros sentimientos. Por eso resulta tan importante que la técnica, despejadas sus múltiples ambigüedades, recobre hoy la credibilidad perdida y se asiente nuevamente como estímulo de esa misma esperanza.

⁶⁶ Tomo esta denominación de Xavier Zubiri en *Cinco Lecciones de Filosofía*, Madrid ³1983, y, sobre todo, de *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid 1994. Sobre la doctrina de los “horizontes de la filosofía” según Zubiri cf. Antonio Pintor Ramos, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, Salamanca 1993, 280-315.

⁶⁷ El P. Chenu ofreció un primer esbozo en su *Théologie de la matière. Civilisation technique et spiritualité chrétienne*, Paris 1967. Cf. igualmente la sabrosa aportación de Adolphe Gesché, *Dieu pour penser. IV: Le cosmos*, Paris 1994, traducción española *Dios para pensar II: Dios-El cosmos*, Salamanca 1997. Una buena presentación de las posiciones de algunos de los teólogos más representativos -protestantes (Tillich y Bultmann) y católicos (Guardini y Teilhard de Chardin)- acerca de la relación entre técnica y teología se puede encontrar en el último capítulo del libro de Hans-Dieter Mutschler, *Die Gottmaschine. Das Schicksal Gottes im Zeitalter der Technik...*, pp. 214-250. Desde un punto de vista histórico-pastoral, aunque limitado desgraciadamente al ámbito francés, cf. Michel Lagrée, *La bénédiction de Prométhée. Religion et technologie. XIXe-XXe siècle*, Paris 1999. Cf. Philipp Schmitz, *Fortschritt ohne Grenzen? Christliche Ethik und technische Allmacht...*, pp. 135ss..

⁶⁸ Cf. *Caritas in veritate...*, 69.

⁶⁹ Cf. Romano Guardini, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre zum Menschen*, Würzburg 1939, traducción española de Felipe González Vicen, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre*, Madrid 2000; Karl Rahner, *Der Mensch in der Schöpfung* en *Sämtliche Werke* Band 8 bearbeitet von Karl-Heinz Neufeld, Freiburg-Zürich 1998; Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung: ökologische Schöpfungslehre*, München ²1985; J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, Santander 1986; Gisbert Greshake, *Gott in allen Dingen Finden: Schöpfung und Gotteserfahrung*, Freiburg 1986; Christian Link, «Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts» en Id., *Schöpfung*, Gütersloh 1991; Luis F. Ladaria, *Antropología teológica. I: El hombre en la creación*, Madrid 1994.

⁷⁰ Es el intento loable que persigue el libro de George Steiner, *Grammars of creation: originating in the Gifford Lectures for 1990*, London 2002.

⁷¹ Cf. el último capítulo de la ya citada *History of the idea of progress* de Robert Nisbet. El filósofo Robert Spaemann ofreció también una muy sugerente reflexión sobre los diferentes conceptos de progreso y su crisis en relación, precisamente, al papel de la ciencia y la técnica en la época moderna. Cf. R. Spaemann, «¿Bajo qué condiciones se puede hablar todavía de progreso?» en Id., *Ensayos filosóficos*, Madrid 1994, 141-160.

3. Hacia un humanismo de otro hombre

La tarea de humanizar nuestra técnica debe convocar muy especialmente a la ciencia, a la filosofía y a la teología, al cerebro, pero también al alma del hombre, porque de su racional funcionamiento y de su ánimo inspirado dependen en buena medida la salud espiritual de nuestra civilización⁷². El absolutismo de la técnica, la confianza en la sola razón instrumental, contiene una errada concepción antropológica que olvida y rechaza la intimidad espiritual del hombre. La razón humana, el hombre, debe liberarse de su locura racionalista, esto es, de su eterna pretensión de autofundarse en sí mismo abriéndose a la Razón eterna y creadora porque es desde la Razón de Dios de la que procede, en primera instancia, la racionalidad misma del mundo. Nuestro actual sentimiento de orfandad tanto intelectual como espiritual, solo podrá resarcirse si de veras acogemos el «humanismo abierto al Absoluto»⁷³.

El peligro de la ideología tecnocrática reside, por tanto, en considerar que el verdadero desarrollo consiste principalmente en hacer, cuando la clave del mismo se asienta, más bien, «en una inteligencia capaz de entender la técnica, y de captar el significado plenamente humano del quehacer del hombre, según el horizonte de sentido de la persona considerada en la globalidad de su ser»⁷⁴.

La noción de persona se convierte, por tanto, en uno de los ejes centrales en la interpretación humanista de la técnica. Según la idea cristiana de creación, el hombre se comprende a sí mismo como imagen de Dios⁷⁵. No podrá ser tratado entonces como un resultado casual o mero capricho del azar, ni siquiera como un simple ejemplar de la *grex*⁷⁶, sino como resultado singularísimo de un Amor originario; clave última para entender la vida humana y garantía, al mismo tiempo, del carácter sagrado de todo ser humano⁷⁷.

⁷² Fue Husserl el que habló en 1935 de la necesidad de una filosofía auténtica que ejerciera el papel de cerebro de la humanidad ante la crisis espiritual de una Europa descabezada y tecnificada en exceso. Cf. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie...*, en *Husserliana*, Band VI, aquí p. 13.

⁷³ Cf. *Caritas in veritate...*, 78 y 79. Propongo interpretar la intencionalidad de fondo de esta encíclica a la luz de su conclusión.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 75 y 70 respectivamente.

⁷⁵ Cf. el brillante *excurso* titulado «Imagen y semejanza de Dios» de Hans Urs von Balthasar en su *Teodramática 2: Las personas del drama: El hombre en Dios*, Madrid 1992, 290-309; J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, Santander 1988; W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, *Antropología en perspectiva teológica: implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, Salamanca 1993; Id., *Systematische Theologie*, Göttingen 1991, Band 2, 233ss. *Teología sistemática*, Madrid 1996, vol. II, 219ss.; J. L. Ladaria, *Antropología teológica*, Casale Monferrato 1998; Santiago del Cura Elena, «Contribución del cristianismo al concepto de persona: reflexiones de actualidad» en Ildefonso Murillo (Ed.), *Religión y Persona*, Madrid 2006) 17-45.

⁷⁶ Son numerosísimos los textos de la *Ética a Nicómaco* y de la *Metafísica* de Aristóteles destacando ya la primacía en el hombre de la parte racional frente a su mera naturaleza animal. Cf. Olegario González de Cardedal, *Teología y antropología. El hombre "imagen de Dios" en el pensamiento de Santo Tomás*, Madrid 1967, 7ss. Sobre el carácter antropocéntrico de la ética griega cf. el excelente trabajo de Marta Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid 2004.

⁷⁷ Para este tema cf. mi contribución «Horizonte antropológico de la *Dignitas Personae*», en Ángel Galindo (ed.), *Cultura de la vida desde la 'Dignitas personae'*, Roma 2009, 63 – 74.

Lo que hoy divisamos ya como testigos privilegiados, ha dicho Otfried Höffe, es una nueva “tierra virgen ética”⁷⁸. La evolución de la técnica genética nos provoca, ciertamente, una sensación de vértigo. Son los propios cimientos de nuestra identidad ontológica y moral los que se están conmoviendo. La imagen que inveteradamente nos habíamos formado de nosotros mismos como la especie cultural “ser humano” se tambalea sin remedio bajo nuestros pies. A mi entender, lo decisivo está en que cuando hablamos de biotécnica estamos refiriéndonos a una clase de intervención distinta a la acción técnica de un ingeniero que veníamos contemplando ya desde Aristóteles. Y es que la acción de la técnica genética sobre humanos afecta directamente al ámbito vulnerable de la vida orgánica eliminando e interrumpiendo la frontera entre lo crecido y lo hecho, entre lo objetivo y lo subjetivo.

Reconocer como persona a alguien que no es algo⁷⁹ exige, implícitamente, respetarla y tratar su vida en su integridad con esta especialísima dignidad. La técnica genética, muy en especial, no debe cometer nunca el error de considerar la vida humana como un producto de libre disposición respetando siempre esa diferencia esencial entre lo hecho y lo crecido. Habermas advierte de la depreciación de la identidad y del menoscabo de la autocomprensión moral que siempre supone una determinación ajena y toda programación genética de la persona⁸⁰. En este sentido, habla de la necesidad de respetar la indisponibilidad (*die Nicht-Verfügbarkeit*) de los fundamentos genéticos de nuestra existencia corporal, del derecho a una herencia genética no manipulada, de los peligros, en suma, de una eugenesia liberal.

Como vemos, Habermas no ha dudado a la hora de defender el valor intrínseco de la vida humana antes del nacimiento, se la denomine sagrada o se rechace esta sacralización de lo que es un fin en sí mismo⁸¹. Sin poder silenciar la existencia de algunas discrepancias⁸² con la posición de

⁷⁸ Cf. O. Höffe, «Wessen Menschenwürde?» en *Die Zeit* (1 de febrero de 2001); Id., *Sittlich-politische Diskurse: philosophische Grundlagen, politische Ethik, biomedizinische*, Frankfurt am Main 1981.

⁷⁹ Cf. Robert Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, Pamplona 2000; Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur...*; Hans Jonas, *Technik, Medizin und Ethik: zur Praxis des Prinzips Verantwortung...*; Jesús Conill, «Naturaleza humana y técnica» en Frances Abel y Camino Cañon (Eds.), *La mediación de la filosofía en la construcción de la bioética*, Madrid 1993, aquí pp. 125ss

⁸⁰ Cf. Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen...*

⁸¹ Cf. Id., *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1999, 186-229; Katrin Toens y Frank Janning, «In defence of communicative reason: Habermas on truth, religion and bioethics» en *European Journal of Political Theory*, London 2005, 209-216.

⁸² Lo que Habermas no llega a admitir, por ejemplo, es que ese ser genéticamente individuado en el claustro materno pueda ser llamado ya persona. Para él, el ser natural se convierte en individuo y en persona dotada de razón sólo en la publicidad de una sociedad hablante, en un mundo de la vida compartido intersubjetivamente. Este heredero de la Escuela de Frankfurt desautoriza, ciertamente, una “razón instrumental” pero su apuesta por una razón sin transcendencia (*eine ent-transzendentalisierter Vernunft*) le lleva, inevitablemente, a establecer una distinción, difícil de compartir para nosotros, entre la dignidad de la vida humana prepersonal y la dignidad humana propiamente dicha. Antes de la entrada en el contexto público interactivo, antes del nacimiento por tanto, la vida humana debe ser considerada, en su opinión, como anónima, es decir, no existiría ningún sujeto de deberes, ni podría tampoco hablarse *stricto sensu* de un portador de derechos humanos. Con todo, esta vida prepersonal gozaría, eso sí, de cierta, aunque no absoluta, protección legal. Lo que en realidad hace Habermas es independizar el ser de las personas del ser de los seres vivos. Desde esta perspectiva, la identidad personal del hombre solo puede definirse a partir de los rasgos cualitativos. Pero como ha repetido Robert Spaemann, nosotros no llamamos personas a unas determinadas cualidades, sino a los portadores de esas cualidades: “*Quienes* somos no se identifica evidentemente con *lo que* somos” Para expresar este *nomen dignitatis* que representa ciertamente el concepto de persona ha acuñado este autor una expresión muy simple: “La persona no es *algo*, sino *alguien*” (*nicht “etwas”, sondern “jemand”*) Cf. Robert Spaemann, *Personas. Acerca de*

Habermas, debo decir que él ha puesto una vez más el dedo en la llaga con su rechazo intuitivo ante toda disposición manipuladora e instrumentalizadora de lo que inadecuadamente denomina como vida humana prepersonal. La eugenesia liberal convierte la vida en un bien sometido a la competencia, en una cosa para *otros* fines⁸³. Llegados a este punto me pregunto si no tendríamos que volver a ser todos un poco más kantianos y reconocer que el carácter absoluto de la dignidad es aquello que no tiene precio, aquello que constituye la condición de ser fin en sí mismo. Kant expresó esta “posición absoluta”⁸⁴ del ser en el caso del hombre en la segunda fórmula del imperativo categórico: “Obra de modo que no uses nunca a la humanidad, ni en tu persona ni en la de los demás, meramente como medio, sino simultáneamente siempre como fin”⁸⁵. Pero Habermas añade algo más y es que deberíamos ser máximamente cautelosos con el trato que estamos dando a la vida inicial porque atañe directamente a nuestra propia comprensión como especie. “¿Por qué –se termina preguntando- deberíamos querer ser morales si la biotécnica calladamente se deslizara en nuestra identidad como especie?”. Habermas tiene razón en este punto. Siempre resultará más preferible llevar “una existencia digna de seres humanos a la frialdad de una forma de vida a la que no afecten las contemplaciones morales”⁸⁶.

Es el filósofo Hans Jonas, seguramente, quien ha levantado de forma más temprana y dramática la voz de alarma llamado la atención sobre la dialéctica autodestructiva de la tecnología genética. Porque la intervención genética no hace sino arrastrar y sumergir al productor hacia la misma categoría del producto. La naturaleza, técnicamente dominada, provoca así, de nuevo, la recaída del ser humano, de la especie humana, en esa misma naturaleza antes sometida a dominio.

la distinción entre “algo” y “alguien”... , aquí p. 32 y pp. 48-57 respectivamente. En el ser humano, por tanto, no se da algo así como un tránsito (*Übergang*) desde algo a alguien. Y esta es la razón en la que nosotros nos apoyamos prácticamente para tratar a los hombres desde un principio como alguien aunque no hayan desarrollado o carezcan de hecho de las cualidades que justifiquen ese trato. Para una presentación de las complejas posturas en torno al problema filosófico de la suficiencia constitucional cf. Diego Gracia, «Problemas filosóficos en genética y en embriología»..., 242ss. Este discípulo de Zubiri reinterpreta la postura última de su maestro defendiendo el tránsito entre la fase embrionaria y la fetal, esto es, el tránsito que va desde una carencia de suficiencia constitucional hasta la adquisición de una plena sustantividad.

⁸³ Cf. Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?...*, aquí p. 95; Eduardo Mendieta, «El debate sobre el futuro de la especie humana: Habermas critica la eugenesia liberal», *Isegoría* (2002) 91-114.

⁸⁴ Cf. I. Kant, *Der einzig Mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* en Akademieausgabe, Band II, *Vorkritische Schriften. II, 1757-1777*, 73. Cf. Adela Cortina, «La persona como interlocutor válido. Virtualidad de un concepto „transformado“ de persona para la bioética» en Frances Abel y Camino Cañon (Eds.), *La mediación de la filosofía en la construcción de la bioética...*, 145-158; Josef Seifert, «El concepto de persona en la renovación de la teología moral. Personalismo y Personalismos» en Augusto Sarmiento et al. (Dr.), *El primado de la persona en la moral contemporánea: XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1997, 33-61; Walter Schweidler, Herbert A. Neumann, Eugen Brysch (Hg.), *Menschenleben-Menschenwürde. Interdisziplinäres Symposium zur Bioethik*, Münster 2003; Francesc Torralba Roselló, «Ideas de dignidad. Una exploración filosófica» en Julio Martínez, Catherine Perrotin y Francesc Torralba, *Repensar la dignidad humana*, Lleida 2005, 15-91; Michael Quante, *Person*, Berlin/New York 2007.

⁸⁵ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* IV, 429. Kant llegará a decir que la dignidad de la persona posee un valor irremplazable y no es posible poder negociar su precio: «Im Reich der Zwecke hat alles etweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalente gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist mithin kein Äquivalent verstatet, das hat eine Würde» (Ibíd., 434). Cf. *Eduard Picker, Menschenwürde und Menschenleben: das Auseinanderdriften zweier fundamentaler Werte als Ausdruck der wachsenden Relativierung des Menschen*, Stuttgart 2002.

⁸⁶ Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?...*, 99.

El poder del que gozamos actualmente respecto de la naturaleza tendría entonces su reverso en la servidumbre futura de los nuevos especímenes que quizá nunca más podrán reconocerse enteramente ya, a sí mismos, como tales. La inquietud de Jonas, especialmente preocupado por las consecuencias de la clonación humana, radica en que, de alguna manera, estemos claudicando del principio de responsabilidad⁸⁷ al privar a las próximas generaciones del núcleo mismo de la dignidad humana, esto es, el “derecho a un futuro abierto” del que también nos han hablado Joel Feinberg y Allen Buchanan⁸⁸.

Los desarrollos de la técnica genética nos han trasladado, como vemos, a un ámbito nuevo de interrogantes y cuestiones. Nos encontramos ante un injusto dominio del hombre sobre el hombre⁸⁹. Pero la persona es siempre inconmensurable no solo respecto a las cosas, sino también respecto a los demás hombres. Cuando hablamos de personas no nos referimos a magnitudes. Puede que el valor de la vida de diez hombres sea más grande que la de uno, pero la dignidad de esos mismos diez hombres no significa más que la de un único hombre⁹⁰. Pues bien, resulta que tras la proclamada muerte de Dios, se nos viene anunciando, bajo la inspiración última quizá de los adversarios de la “metafísica de la subjetividad”⁹¹, la propia muerte del hombre o el surgimiento, cuanto menos, de un nuevo tipo de humanidad. Las propuestas van desde el transhumanismo biotecnologicista al posthumanismo filosófico más vanguardista de un Sloterdijk, por ejemplo⁹². Y

⁸⁷ Cf. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main 1979, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona 1995; Id., *Técnica, medicina y ética: sobre la práctica del principio de responsabilidad*, Barcelona 1997.

⁸⁸ Cf. Allen Buchanan, Dan W. Brock, Norman Daniels y Daniel Wikler, *From Chance to Choice: Genetics and Justice*, Nueva York y Cambridge 2000; Martha C. Nussbaum, «Genética y Justicia: Tratar la enfermedad, respetar la diferencia», *Isegoría* (2002) 5-17.

⁸⁹ Cf. *Populorum Progressio*..., n. 27

⁹⁰ Cf. Robert Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”...*, 181. Recordemos la distinción que hiciera ya Santo Tomás entre las perfecciones esenciales (genéricas o específicas) y aquellas que no pueden darse en grados de *magis et minus*. El puso como ejemplo de las primeras, precisamente, a la naturaleza humana común e igual para todos los hombres. Cf. Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 2, a. 3. Santo Tomás entiende que «perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis» (Ibid., I, q. 4 a. 1) La definición clásica de perfección (τελειόν) la encontramos en Aristóteles, *Met.* 1021 b 12-23. Cf. Antonio Millán-Puelles, *La lógica de los conceptos metafísicos*. T.I: *La articulación de los conceptos extracategoriales*, Madrid 2003, 201-242. En esto seguimos siendo todos herederos todavía del concepto de persona elaborado por Boecio a raíz también de las controversias cristológicas del siglo VI: Persona es *rationabilis naturae individua substantia*. Cf. Boecio, *Contra Eutychem et Nestorium*, cap. 3. cf. J. Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalista*, Milano 1989, cap. 9. Sobre el desarrollo histórico-filosófico del concepto de persona cf. Martin Brassler (Hrsg.), *Person: Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1999; Dieter Sturma (Hrsg.), *Person: philosophieggeschichte, theoretische philosophie, praktische philosophie*, Paderborn 2001. Persona es, por tanto, el que ocupa el lugar único y por eso hablamos de su dignidad en sentido ontológico, esto es, no en virtud de sus cualidades, sino “per se”, como reconocimiento de su propia y única condición: un ser subsistente en la naturaleza racional o intelectual (*omne subsistens in natura rationali vel intellectu est persona*). Cf. Tomás de Aquino, *CG*, IV,35 Cf. Id., *S Th I*, q 29, a 3: «Persona significant id quod est perfectissimum in tota natura». Cf. José Angel Lombo, *La persona en Tomás de Aquino. Estudio histórico y sistemático*, Roma 2001; Manuel Ocampo Ponce, *Las dimensiones del hombre. Un estudio sobre la persona humana a la luz del pensamiento filosófico de Santo Tomás de Aquino*, Valencia 2002.

⁹¹ Frente a la reducción antihumanista de corte estructuralista o heideggeriano que disuelve al sujeto en la naturaleza a la que pertenece (Lévi-Strauss) o en mero producto de un determinado contexto histórico (Foucault), Jesús Conill viene defendiendo la singularidad del hombre como animal fantástico cf. Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid 1991.

⁹² Peter Sloterdijk. *Normas para el parque humano*. Prólogo y traducción del alemán, Teresa Rocha Barco (1 ed. en español, 2000), 5ta edición, Madrid 2008. De la ya amplísima bibliografía sobre este tema cf. Francis Fukuyama,

las preguntas que debemos contestar en estos momentos vuelven a ser, curiosamente, las mismas que antes dábamos por más obvias: ¿Qué o quién es el hombre? Mejor aún: ¿Quiénes somos? ¿Qué significa ser persona? ¿Es lo mismo una persona que un ser humano? ¿Existe alguna diferencia entre algo y alguien? ¿Somos meros fragmentos y productos de la naturaleza o poseemos cierta singularidad en el cosmos? ¿El embrión humano o el enfermo de Alzheimer deber ser reconocidos, respetados y tratados como personas?

Todas estas cuestiones, es verdad, no se van a resolver nunca a base de negar las posiciones tradicionales tachándolas como rancias antiguallas. Pero tampoco se logrará una respuesta adecuada a estos desafíos, pienso yo, anclándonos sin más en nuestros clásicos principios, blindando nuestro discurso frente a las objeciones planteadas. Nos encontramos en un contexto nuevo. La, en otros tiempos, enriquecedora y mutua impregnación entre discurso creyente y discurso racional, se ha visto interrumpido con la llamada modernidad. Frente a un tiempo de cosmovisiones primordialmente heterónomas, de un mundo vivido como naturaleza, la mentalidad moderna ha girado hacia el principio de autonomía con la clara voluntad de poder dominar ese mismo mundo interpretándolo de forma exclusivamente inmanente. La técnica y la tecnología no son sino la expresión del desarrollo práctico de ese poder de la razón en la acción⁹³. En lo que se refiere al concepto de persona, el punto de inflexión se produjo justamente en el momento en que comenzó a ponerse en entredicho que todos los seres humanos debían ser considerados como personas y que éstas, además, lo eran de hecho en todos los momentos de su existencia⁹⁴.

En el fondo de todos estos nuevos planteamientos del posthumanismo veremos aflorar siempre, de una u otra forma, la idea de que la identidad de la persona radica en su autoconciencia reflexiva⁹⁵. Esta tesis fue inicialmente defendida por John Locke, uno de los filósofos principales de

Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution, New York 2003; Antonio Diéguez, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona 2017; Albert Cortina y Miquel-Àngel Serra (Coords.), *Humanidad ∞. Desafíos éticos de las tecnologías emergentes*, Madrid 2016; Alexandre Quaresma, *Humano-pós-humano. Bioética, conflictos e dilemas da Pós-Modernidade*, Madrid 2011; Elena Postigo Solana, «Transumanesimo e postumano: principi teorici e implicazioni bioetiche», *Medicina e Morale* (2009) 267-282; J. Savulescu y N. Bostrom (ed.), *Human Enhancement*, Oxford 2009; Jesús Ballesteros y Encarnación Fernández Ruiz-Gálvez (Coords.), *Biología y posthumanismo*, Pamplona 2007; Adolfo Vásquez Rocca «Peter Sloterdijk; El posthumanismo: sus fuentes teológicas y sus medios técnicos», *Revista Observaciones filosóficas* (2005); Dalmacio Negro, *El mito del hombre nuevo*, Madrid 2009; Julian Savulescu, *¿Decisiones Peligrosas?*, Madrid 2012.

⁹³ Cf. Jesús Conill, «Naturaleza humana y técnica» en Frances Abel y Camino Cañon (Eds.), *La mediación de la filosofía en la construcción de la bioética...*, 125ss

⁹⁴ Estoy convencido de que la mayoría de las discrepancias entre bioeticistas en torno al origen y al final de la vida humana tienen su razón de ser en el interno problematismo, como diría Zubiri, del concepto de persona. Por ejemplo, la comunidad científica todavía no ha logrado un consenso, una determinación unánime sobre el valor ontológico, ético y jurídico del *nasciturus*. Las posiciones van desde los que consideran que el embrión humano es ya una persona y como tal debe ser respetado y tratado, pasando por los bioeticistas que opinan que debe ser tenido en cuenta como si fuese persona aunque en realidad, *materialiter*, no se pueda afirmar que lo sea, hasta los que piensan que el embrión no es una persona, sino un proyecto de ella, una persona en potencia con una vida prepersonal a la que no puede otorgarse, por tanto, el mismo status ético y jurídico de una persona, pero tampoco ser relegada al nivel de la cosa o del animal. Hay bioeticistas que mantienen, incluso, que el embrión, en sentido estricto, no es persona, ni siquiera un proyecto de ella al faltarle estructuras básicas que impiden que pueda ser juzgado, con propiedad, como tal.

⁹⁵ Cf. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford 1979, Peter Nidditch (ed.) 342.; D. Hume, *A treatise of Human Nature*, Oxford 1978, ed. rev. by P. H. Nidditch, aquí p. 259. Sobre el concepto de sujeto en la filosofía moderna cf. Dieter Sturma, *Philosophie der Person: die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*, Paderborn 1997.

estos nuevos tiempos, y es la que ha continuado prolongándose de diversas maneras en todos los empirismos y naturalismos hasta impregnar, actualmente, a las corrientes bioéticas más reduccionistas. Me estoy refiriendo, claro está, a las posiciones eminentemente pragmáticas y utilitaristas enarboladas, entre otros, por Hugo Tristram Engelhardt, John Harris, Norbert Hörster, Ernst Haeckel y Peter Singer. Este último, por ejemplo, partiendo de la distinción entre “ser humano” y “ser persona”, entre “vida humana biológica” y “vida humana personal”, extrae la posibilidad de suprimir, legítimamente, la vida humana a aquellos seres en los que no puede encontrarse ningún rastro de autoconciencia, ni interés por sobrevivir o que simplemente no son capaces de comunicación: embriones, fetos, deficientes mentales, discapacitados, enfermos en estado de coma o en procesos degenerativos incurables, etc.). Más aún, es que desde estos mismos parámetros o criterios de los que se vale para medir y definir la condición de persona se puede terminar reconociendo, igualmente, a ciertos animales como “sujetos de derechos” e, incluso, como “personas”. Hasta el punto de poder hablar de la necesidad de llevar a cabo algo así como una “liberación animal”⁹⁶.

Podemos tratar de minimizar este tipo de afirmaciones interpretándolas como una *boutade* más, pero lo que me interesa destacar de todos estos autores es que ellos, intencionadamente, están cuestionando algunos de los supuestos básicos que a fecha de hoy constituían el común acervo de nuestra tradición filosófica y religiosa. El puesto del hombre en el cosmos, la singularidad de su posición extrínseca, el antropocentrismo en suma, que antes era lugar común para cualquier tratado de antropología filosófica, es actualmente criticado y no solo por algunos pensadores contemporáneos, sino también por tradiciones culturales distantes del paradigma antropológico occidental.

A la luz de los desafíos del posthumanismo, resulta evidente que la antropología filosófica y teológica del siglo XXI, deben repensar sus afirmaciones a la luz de nuestro presente con capacidad analítica, reflexiva y crítica. Creo además que los desafíos planteados por la bioética están suponiendo para ambas disciplinas una auténtica provocación en el sentido literal que encierra el término alemán *Herausforderung*, esto es, una especie de acicate o de reto que oportunamente interpela desde fuera a unos discursos juzgados por muchos sectores de la posmodernidad como agotados o en completa bancarrota⁹⁷. En este sentido, la obra del judío Emmanuel Levinas (1906-

⁹⁶ Cf. Peter Singer, *El proyecto "Gran simio. La igualdad más allá de la humanidad*, Madrid 1998; Id., *Liberación animal. Una ética nueva para nuestro trato hacia los animales*, Madrid 1999; Id., *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*, Madrid 2003. Para la discusión teológica con las posiciones de este autor cf. K. Blumer, «Sind Tiere Personen? Eine Analyse terminologischer Kontroversen in der gegenwärtigen bioethischen Diskussion dargestellt am Beispiel der Position von Peter Singer», *Theologie und Philosophie* (1998) 524ss.; Susan Lutkin Krantz, *Refuting Peter Singer's ethical theory. Importance of human dignity*, Westport 2002; Gordon Preece (Ed.), *Rethinking Peter Singer. A Christian critique*, Downers Grove 2002; Francesc Torralba Roselló, *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre P. Singer, T. Engelhardt y J. Harris*, Barcelona 2005.

⁹⁷ La aparición de la idea de creación y de la de persona a ella vinculada, supuso un vuelco mucho más virulento de lo que habitualmente se suele conceder para la concepción griega del mundo como algo suficiente y eterno. Nadie duda a estas alturas de la contribución especial que hizo el cristianismo en la cristalización del concepto de persona. Sin olvidar las importantes aportaciones de otras tradiciones, es evidente que el cristianismo, desde su propia comprensión interna y su autoesclarecimiento histórico, resultó decisivo para la determinación cultural de este concepto. Su historia es la historia de un rodeo que indiscutiblemente pasa por el núcleo de la teología cristiana. Cf. R. Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"...*, aquí pp. 37ss. Una excelente y documentada presentación de esta

1995) está resultando ciertamente provocadora para esta nueva reflexión. Fundamentar radicalmente la vida ética fue el empeño personal que este filósofo judío se propuso llevar a cabo durante toda su existencia. Su propósito no fue nunca el de escribir una ética, y mucho menos desarrollar algo así como un tratado político o moral concretos, sino el de profundizar en aquello que hace posible la ética como tal. Y para ello el camino elegido desde un inicio fue no seguir la habitual y muy teórica vía griega optando, en cambio, por las sendas del compromiso hacia el otro propias de la tradición hebrea.

La decisión de Levinas consiste en colocar lo absoluto del valor como inicio del filosofar. Este único valor absoluto no es otro que la posibilidad humana de tener al otro como prioridad⁹⁸. Esta consideración de un humanismo del otro hombre debe ser leída en el curso del diálogo que el judaísmo ha mantenido con la modernidad. La cuestión primera consiste, pues, en introducir lo absoluto del valor después de la proclamación de la muerte de Dios y del consiguiente nihilismo. Hay que averiguar si la moral es o no una farsa⁹⁹, es decir, debemos proponer a la ética como la filosofía primera.

La convicción principal que alimenta su propuesta de asentar la ética como filosofía primera es que la apelación que me viene del otro y la responsabilidad contraída respecto a su suerte preceden del algún modo a nuestra actividad intelectual y a nuestro propio inter-és¹⁰⁰. Se trata de un *Humanismo del otro hombre*¹⁰¹ donde el concepto moderno de subjetividad queda reorientado no a la propia posición e identidad interesada sino a la exposición responsable en el lugar del otro hasta mi substitución por él. Soy sujeto del otro porque solo soy en cuanto responsable suyo: soy rehén del otro¹⁰².

Habría que comenzar a desgranar, por tanto, esa dimensión nueva de la epifanía por la que el aparecer aún sensible del rostro (*le visage*) del otro se transforma, o muta, en resistencia total a la aprehensión, al concepto (*Begriff – begreifen*) hasta llegar a hablarme; es entonces cuando el rostro

aportación se debe a Santiago del Cura Elena, «Contribución del cristianismo al concepto de persona: reflexiones de actualidad» en Ildefonso Murillo (Ed.), *Religión y Persona*, Madrid 2006) 17-45.

⁹⁸ Cf. Emmanuel Levinas., *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991, aquí p. 194.

⁹⁹ Cf. Id., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1971, aquí p. IX.

¹⁰⁰ Cf. todo el capítulo I: «Essence et désintéressement» en Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*..., aquí p. 13ss.

¹⁰¹ Cf. Id., *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972, trad. española *Humamanismo del otro hombre*, Madrid 1993.

¹⁰² E. Levinas ha ido radicalizando progresivamente su comprensión de la subjetividad hasta el extremo de acabar hablando del «acontecimiento no-constituido de la substitución». Cf. J. Derrida, *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*, Madrid 1998, aquí p. 81. Se trata, en suma, del camino que conduce de *Totalidad e infinito* a *De otro modo que ser* y en el que el sujeto comenzará siendo huésped y anfitrión del otro («Le sujet est un hôte» en *Totalité et infini*... p. 276) para terminar considerándose a sí mismo *sujeto* por otro, *rehén* de otro («Le sujet est otage» en Id. *Autrement qu'être*..., p. 142). Cf. J. Rolland, «Un chemin de pensée. *Totalité et infini-Autrement qu'être*», *Rue Descartes. Collège international de philosophie* (Février 1998) 39-54. Para un acercamiento crítico a la propuesta levinasiana sobre la subjetividad cf. F. Ciaramelli, «De l'évasion à l'exode. Subjectivité et existence chez le jeune Levinas», *Revue Philosophique de Louvain* 80 (1982) 553-578; J. Rolland, «Subjectivité et an-archie», en Id. (ed.) *Emmanuel Levinas: Les cahiers de La Nuit Surveillée*, 3, Lagrasse, 1984, 176-193; G. Römpf, «Der Andere als Zukunft und Gegenwart: Zur Interpretation der Erfahrung fremder Personalität in temporalen Begriffen bei Lévinas und Husserl», *Husserl Studie* 6 (1989) 129-154; J.A. Méndez, «Significados de la subjetivación», en G. González R. Arnáiz (coord.), *Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Levinas*, Madrid 1994, 97-123; G. Bailhache, *Le sujet chez Emmanuel Levinas. Fragilité et subjectivité*, Paris 1994; U. Dickmann, *Subjektivität als Verantwortung: die Ambivalenz des Humanum bei Emmanuel Levinas und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie*, Tübingen 1999.

del otro me invita a entablar con él una relación totalmente distinta de la que mantengo con las demás cosas¹⁰³. En el fenómeno del rostro que ahora está frente a mí (*en face de moi*) se me abre el noumeno, se me da el *en sí* (*kath'hauton*), la posibilidad de tener un contacto con lo absoluto, con el mundo de lo inteligible, de las ideas; esa región donde los seres –dice Levinas- cobran o tienen un rostro¹⁰⁴. El rostro es, en definitiva, la idea misma de lo infinito.

Conclusiones

La técnica moderna solo se entiende a partir de la discontinuidad entre la *episteme* griega y la ciencia moderna, uno de los fenómenos esenciales que señalan, sin duda, el orto de la Edad Moderna. Es entonces cuando se introduce el cambio de modelo de conocimiento que culminó en la revolución científica y en la generalización del llamado “paradigma newtoniano”¹⁰⁵. Da inicio a la época, como nos ha dicho Heidegger, en la que el mundo pasó a ser conquistado y concebido como imagen, y el hombre comprendido como sujeto que representa, posee y produce¹⁰⁶. Investigar hechos, fijarlos con precisión como objetos particulares a través del método experimental, guiarse por los propios resultados como camino y medio del método progresivo, son solo algunos rasgos definitorios de la esta *Nuova Scienza* de los fenómenos. Lo que quiero destacar ahora es que esta ciencia de hechos va a tener como consecuencia inmediata la acuñación también de hombres de hechos, nos dirá Husserl al exponer la crisis de las ciencias europeas.

Todo este proceso es de sobra conocido. Resulta muy fácil reconstruir el camino de este pragmatismo que desde Francisco Bacon, para quien “saber y poder son lo mismo” y “el sentido de todo saber es dotar a la vida humana de nuevos inventos y recursos”, pasa después por Descartes poniendo el acento en una actividad “práctica” que nos haga los “señores y poseedores de la naturaleza”, y llega, por último, hasta Marx desechando la contemplación intelectual, ociosa e interpretativa del mundo, y proponiéndonos como tarea, en suma, su modificación y transformación a partir de la actividad. Las tecnociencias no serían, en este sentido, sino la última y más desarrollada emergencia de este itinerario que termina haciendo del conocimiento un medio para obtener otros bienes.

Y esta es, precisamente, la paradoja de nuestro tiempo: que las ciencias y las tecnologías poseen verdades, sí, pero ellas mismas no viven poseídas por la verdad. La positivación y el pragmatismo desde los que se conciben estas disciplinas hacen que busquen, sobre todo, los productos, los resultados, desarraigándose, en cambio, de la vida intelectual en la que fueron

¹⁰³ Cf. E. Levinas, *Totalité et infini...* especialmente el apartado «rostro y ética», pp. 207ss.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 67.

¹⁰⁵ Cf. Georges Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*. t. 4: *Les principes de la pensée au siècle des lumières*, Paris 1971, 151-212; K. Popper, *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y Refutaciones*, Buenos Aires 1967. Otros historiadores, sin embargo, prefieren seguir hablando de “mentalidad” o “espíritu” científicos en lugar de “paradigma” cf. R. Lenoble, *Histoire de la science*, Paris 1957, 369-536; J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe: siècle*, Paris 1971.

¹⁰⁶ La discontinuidad entre la *episteme* griega y la ciencia moderna la describe Heidegger en su contribución de 1938 «Die Zeit des Weltbildes» en Martin Heidegger, *Holzwege*, GA, 5, 74; versión castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte, «La época de la imagen del mundo» en *Caminos del bosque*, Madrid 1996, aquí p. 67. Con una postura similar a la visión heideggeriana cf. Xavier Zubiri «Ciencia y realidad» en *Naturaleza, Historia, Dios...*, 89-126.

inicialmente gestadas. Es cierto que no hay actividades humanas mejor y más controladas que las ciencias y la técnica modernas. La educación, la investigación, la aplicación y la evaluación científico-técnica están sometidas tanto a rigurosos controles internos de verificación como a exhaustivas e iteradas comprobaciones externas que garantizan enormemente su objetividad¹⁰⁷. Pero hoy más que nunca existen ámbitos que escapan a estos –por ello mismo– insuficientes mecanismos de control y regulación. Así sucede, por ejemplo, en algunas de las aplicaciones biotécnicas más recientes¹⁰⁸ donde una regulación deficiente está poniendo en riesgo, incluso, la propia autocomprensión de la vida y de la especie humana.

Es evidente que las tecnociencias actuales están transformando no solo nuestro mundo y la visión que hasta hace poco tiempo teníamos de él, sino que su incidencia a día de hoy conlleva una modificación substancial de las sociedades (sociedad de la información y el conocimiento) y de las propias personas (tecnociencias cognitivas, neurociencias, tecnologías del marketing, software financiero, etc.). Hasta tal punto esto es así que ya hemos comenzado a hablar de tecnosociedades y tecnopersonas. La novedad de esta nueva tecnocracia radica en que su poder no se ejerce ya solo sobre la naturaleza, sino que despliega su dominio sobre las personas llegando, incluso, a expandirse más allá del control de los estados. Las tecnopolíticas son un claro ejemplo de lo que estoy tratando de decir. Este nuevo poder, concentrado a escala global, se desarrolla a través del sistema de las tecnologías de la información y de la comunicación, incluidas las TICS militares, y suponen un auténtico dominio y control de la persona¹⁰⁹.

En mi opinión, la técnica no puede prescindir de la conciencia. Necesitamos una ciencia y una técnica con conciencia como hace tiempo propuso ya Edgar Morin o el mismo Mario Bunge¹¹⁰. Debemos ir hacia una concepción enriquecida y transformada de la ciencia y de la técnica que sean capaces de establecer una comunicación fluida entre objeto y sujeto, entre naturaleza y hombre, entre hechos y valores. Ambas instancias, naturaleza y libertad, fueron las dos cosas que más admiraron el ánimo y el respeto de Kant, y el problema hoy sigue siendo el mismo, el de saber establecer la conexión entre el cielo estrellado sobre mí y la moralidad en mí.

Considero necesario poner fin a la escisión del saber en esas dos culturas antagónicas de las que nos hablaba el antropólogo y novelista Snow ya en los años sesenta¹¹¹ y eliminar definitivamente toda resistencia a la interdisciplinariedad. Hoy más que nunca, creo que tendríamos que empezar a fomentar ya en serio una educación científico-técnica de los humanistas y una educación humanista de los científicos¹¹² como única vía para un advenimiento de esa tercera

¹⁰⁷ Cf. Javier Echeverría, «El control de la tecnociencia: las nanotecnologías como ejemplo» en *Documentos Humboldt 9: Humanismo, Ciencia y Sociedad* (febrero 2009) 173-218.

¹⁰⁸ Jürgen Habermas y Hans Jonas son dos de los filósofos que con más contundencia han levantado la voz contra ese deslizamiento callado de la biotécnica en nuestra propia identidad como especie, defendiendo, por tanto, el derecho a un “futuro abierto”. Cf. Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur...*; Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung...*

¹⁰⁹ Javier Echeverría, *Entre Cavernas. De Platón al cerebro pasando por Internet*, Triacastela 2014.

¹¹⁰ Cf. Edgar Morin, *Ciencia con conciencia...* o.c., pp. 991ss; Mario Bunge, *Ética, Ciencia y Técnica*, Buenos Aires 1996.

¹¹¹ C.P. Snow, *Las dos culturas y un segundo enfoque*, Madrid 1987.

¹¹² Merece la pena releer las páginas de *La vie intellectuelle: son esprit, ses conditions, ses méthodes* publicada por A.-D. Sertillanges, París 1965. Cf. Josef Pieper, *El ocio y la vida intelectual...*; Fernando Sebastián et al., *El papel de los intelectuales en la futura sociedad Ciclo de conferencias sobre nuevos aspectos de la vida intelectual*, Madrid

cultura sin monopolizaciones que todos anhelamos¹¹³. Lo dijo Pablo VI, para alcanzar el desarrollo hacen falta «pensadores de reflexión profunda que busquen un humanismo nuevo, el cual permita al hombre moderno hallarse a sí mismo»¹¹⁴.

1978; Pedro Laín Entralgo, «Técnica y humanismo en la formación del hombre actual» en Id., *Ciencia, técnica y medicina*, Madrid 1986, 161-173; Francesc Torralba y Josep M. Esquirol (eds.), *Perplejidades y paradojas de la vida intelectual*, Madrid 2000; Martha Nussbaum, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal...*; Pablo González Casanova, *La Nuevas Ciencias y las Humanidades. De la Academia a la Política*, Madrid 2004; Joao Batista Libanio, *Saber pensar: introducción a la vida intelectual* traducido por José Francisco Domínguez García, Madrid 2007.

¹¹³ Cf. John Brockman, *The Third Culture. Beyond the Scientific Revolution*, Nueva York 1995; Edward Osborne Wilson, *Consilience. The Unity of Knowledge*, New York 1998, *Consilience. La Unidad del Conocimiento*, Barcelona 1999.

¹¹⁴ Pablo VI Carta enc. *Populorum progressio...*, n° 20, p. 267.