

ESBOZO DE UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN TÉCNICA

PRÓLOGO

Nuestra época ha sido testigo de la definitiva irrupción y el preliminar desarrollo de una nueva modalidad de la razón cuyo primer germinar puede filiarse en la aurora de los tiempos modernos. Es la ratio technica. Su fundamental vertiente ontológica radica en la expresa y consciente voluntad de dominio que exhibe el hombre frente al universo. Para alcanzar esta finalidad, su proceder consiste en la objetivación cuantificada de los entes como requisito previo de su posible matematización.

Tales rasgos se combinan y solapan con otros, de no menor y esencial importancia en el conjunto de su arquitectónica, constituyendo la unidad y totalidad de ellos un sistema perfectamente coordinado, coherente y absoluto. Esos caracteres, en su actuación histórica, confluyen a delinear un originario logos: aquél que inerva, sostiene y alimenta una nueva concepción del universo –la tecno-logía– cuyos dinámicos perfiles se traducen en la consolidación de la creciente y obnubilante tecno-cracia que se extiende a través de todos los mecanismos y estructuras del mundo contemporáneo. Su poder parece indetenible, aunque sus consecuencias, al menos hasta ahora, son difíciles de prever y enjuiciar.

Lo cierto es que el hombre se encuentra colocado ante una nueva expectativa y que sus actos, aun sin tener una lúcida y cabal conciencia de sus últimas motivaciones ni secuelas, configuran ya una realidad donde aquél vive en cierto modo aprisionado. Efectivamente, el quehacer técnico ha urdido y conformado una nueva realidad –una auténtica supra-naturaleza– cuyos rasgos y funciones predeterminan el ejercicio de la libertad humana, el horizonte de sus estimativas y el trato o forma en que el hombre se relaciona consigo mismo y con los restantes seres del universo.

Es evidente y perentorio que semejante realidad debe ser traída a la luz, descrita, analizada y valorada. Si bien puede resultar riesgoso emprender esa tarea antes de contar con un mayor acopio de datos y conocimientos que le confieran a la tentativa un marco científico más riguroso y objetivo, resultaría también contraproducente no avanzar los primeros pasos cuando todavía hay tiempo para advertir al hombre acerca del significado y sentido del camino que ha escogido.

De aquí la razón de este volumen. En él se reúnen una serie de ensayos y conferencias que, versando sobre temas y problemas aparentemente diversos, brotan de

una misma raíz y dan expresión a un propósito único y sostenido. Es más: quien los lea con detenimiento, desechando lo fortuito u ocasional de sus motivaciones, vislumbrará en su fondo un visible e intencionado esfuerzo sistemático, que unifica no sólo sus planteamientos, sino que se ha impuesto como finalidad abarcar una pluralidad de fenómenos de esencial importancia para un diagnóstico de nuestro tiempo. El designio primordial de tal diagnóstico no consiste únicamente en bosquejar los peligros a que se encuentra sometido el hombre por obra de la técnica, sino que su intención radica en avizorar la posibilidad de que ella pueda servir como base o sostén para fundar un nuevo humanismo. El problema, en tal sentido, es complejísimo, no sólo en lo que se refiere a sus aspectos prácticos, sino por la conciliación que implica –en el plano de los principios– de opuestas y contradictorias vertientes ontológicas. Juzgado con benevolencia, nuestro esfuerzo diseña el punto de unión y arranque para lograr aquello, así como los supuestos que habrían de tenerse en cuenta para llevar a cabo una tentativa como la insinuada.

Difícil nos ha sido la ordenación de los materiales. Para ello no hemos respetado el criterio cronológico en la aparición de los trabajos, sino aquél que nos ha parecido más adecuado para sugerir su íntima conexión temática y poner de relieve el propósito anunciado. A tal respecto, si el volumen se inicia con las Ideas preliminares para el esbozo de una Crítica de la Razón Técnica (1969), ello obedece a que, según nuestro criterio, los planteamientos que se formulan y desarrollan en el citado ensayo son los que actúan como marco de referencia general –y al modo de auténticas bases y fundamentos– en relación a todos los restantes.

Asimismo, si como final de este volumen hemos seleccionado el trabajo titulado Eros y Técnica (1970), con ello queremos expresar que sus planteamientos y formulaciones son los que, a nuestro juicio, contienen el germen de las ideas que habrían de considerarse para avanzar hacia futuras reflexiones. Como habrá de notarse, el mencionado trabajo se halla acompañado de un breve “Apéndice”, el cual le añadimos cuando fue publicado por primera vez. Como quedó explicado entonces, tanto las ideas primordiales que aparecen en la conferencia, como las del propio “Apéndice”, han sido extraídas de un “Diario” personal que llevamos, donde cotidianamente registramos nuestras más íntimas reflexiones e inquietudes. De allí que su texto vaya escrito entre comillas. Justamente en ese “Diario”, a su debido tiempo, podrán hallarse algunas indicaciones acerca del itinerario que desde entonces hemos seguido al pensar este problema.

Sumidos en la dura y apasionante tarea de fundar una nueva Universidad, que sea un semillero donde se formen los científicos, técnicos y pensadores que tendrán en sus manos el porvenir de nuestro pueblo, sentimos cada día más limitadas nuestras fuerzas para llevar a cabo una obra intelectual que recoja y desarrolle las incitaciones filosóficas que se adivinan

y presienten en estas ideas. Habiendo elegido el camino en que estamos –comprometidos con nuestro país a seguir adelante hasta dejar enrumbada la Universidad Simón Bolívar– las ideas y reflexiones de este libro son como un mensaje y un testamento con destino incierto. No sabemos si para nosotros habrá la oportunidad de recoger algún día sus ecos y seguir adelante en la difícil tarea de pensar lo desconocido desafiando sus enigmas.

E. M. V.

IDEAS PRELIMINARES PARA EL ESBOZO DE UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN TÉCNICA*

Preámbulo

Las prevenciones que en nosotros suscita la aventurada empresa de enfrentarnos con un tema tan ambicioso como el que hemos elegido para contribuir a este Primer Congreso Venezolano de Filosofía, quedan perfectamente anunciadas en el cauteloso título que distingue a esta ponencia. Si las ideas que nos proponemos desarrollar se califican de “preliminares”, y su intención se resume en lograr un simple “esbozo”, ello indica claramente que estamos plenamente conscientes no sólo de las naturales limitaciones que confronta nuestro intento, sino de los peligros y riesgos que circundan su osadía.

Sin embargo, su atrevido y casi impertinente paralelismo con los inmortales títulos kantianos no significa una vacía arrogancia de nuestra parte. Si a ellos recurrimos, y con resuelto ánimo nos atrevemos a sugerir tal semejanza, es porque nos asiste un sincero convencimiento de que, al par de ser la mejor forma de enunciar abiertamente cuáles son nuestros propósitos, también con ello rendimos un testimonio de leal admiración y reconocimiento a aquella imperecedera hazaña del pensamiento humano que ha inspirado directamente nuestro intento.

No en balde, sin embargo, han transcurrido 188 años desde que, en la naciente primavera del neblinoso Königsberg (y, por coincidencia, también un 29 de marzo como hoy), Kant rubricaba su cortesana dedicatoria de la primera edición de la “Crítica de la Razón Pura” a su protector y amigo el Barón de Zedlitz. De entonces a nuestros días no sólo ha variado profunda y radicalmente el horizonte científico que circundaba y nutría los manantiales de la reflexión kantiana, sino al par se ha transformado uno de los supuestos fundamentales que sostenían las bases de su intento: la pretendida ahistoricidad de la Razón. Conscientes de lo que esto significa –y visto a la luz de nuestro tiempo lo frágil de las esperanzas que en tal supuesto se afincaban (cfr. B XXVIII)– creemos que ha llegado el momento de que, renovándose el primordial propósito kantiano dentro de las reservas anotadas, se explore y esclarezca esa nueva faz y modalidad de la Razón que exhibe y

* *Nota del Archivo E.M.V.:* La presente versión corresponde a la última edición, publicada el año 1983 en el libro *Ratio Technica*, que fue corregida por el propio autor y difiere de algunos aspectos, estilísticos o de contenido, en relación con la precedente.

El lector interesado puede advertir los cambios introducidos comparando con la edición publicada en *Esbozo de una crítica de la Razón Técnica* del año 1974.

ejercita el hombre de nuestro tiempo como fuerza plasmadora y modeladora de su mundo: la *ratio technica*.

Qué sea la originaria fuerza metafísica que impulsa a esta Razón y cuáles sus límites y posibilidades, en qué forma se organizan y despliegan sus categorías, cuál es su función y su importancia para comprender la alienación que aqueja al hombre en nuestra época... tales son los temas y problemas que pensamos abordar en el curso de nuestra exposición. Sin embargo, desde el inicio mismo, hemos de solicitar la más cordial benevolencia de nuestros oyentes o lectores para dispensar las oscuridades y limitaciones que puedan observarse en nuestro pensamiento. Al par de la reducida extensión que ha de tener esta ponencia, no menos responsable de semejante escollo lo es nuestra más recóndita intención. Si con algo queremos rendir homenaje a este Primer Congreso Filosófico que se celebra en Venezuela, es sosteniendo y dando por vez primera expresión a un pensamiento que, así como declaradamente filia su inspiración en una de las más elevadas intelecciones de la filosofía occidental, posee también suficiente conciencia de sí mismo para lanzarse resueltamente a la arriesgada pero ineludible tarea de crear e imponer sus propios límites en aquello que aspira a conquistar.

I. El Universo Técnico y sus Leyes

A quien contemple desprejuiciadamente el mundo en que mora y transcurre la existencia del hombre contemporáneo, ha de revelársele un hecho fundamental: al lado del espontáneo contorno que le brindan la naturaleza y sus entes, aquél ha creado y desarrollado un nuevo horizonte de inserción –una suerte de *supra-naturaleza*– diseñado según un plan mecánico-racional y dotado de una artificial teleología. Semejante horizonte, producto de un quehacer eminentemente cultural, acusa ciertos rasgos y funciones que lo caracterizan epocalmente. Los rasgos histórico-epocales de nuestra cultura son los que definen la edad o era de la técnica.

No es propósito de esta ponencia dedicarse a una confrontación histórica de las notas distintivas de la cultura o civilización técnica (*stricto sensu*) frente a los rasgos y caracteres de otras etapas culturales. Semejante tarea tendría una relevante importancia antropológica e historiográfica, pero lamentablemente nos desviaría demasiado de nuestras intenciones. Por el contrario, acuciados por el interés de ofrecer una perspectiva sobre la cual centrar nuestras reflexiones, hemos de comenzar asentando confiadamente una afirmación, que sin duda puede parecer oscura y discutible a primera vista. Semejante afirmación es la siguiente: que lo característico del universo técnico, tal como funciona a la altura de nuestro

tiempo, radica en la autonomía de sus propias leyes y en la autarquía de su dinámica inmanente.

Nos parece prematuro, en los actuales momentos, extraer todas las consecuencias que se encierran en el anterior enunciado, aunque debemos señalar algunas cuestiones (tan sólo de manera provisoria) a fin de que se comprenda la dirección y el alcance de nuestros propósitos. En efecto, si se entiende a fondo lo que significa la *autonomía* que se le adscribe a las leyes técnicas, ello está expresando no sólo que el hombre ha sido capaz de crear o construir un universo dotado de leyes propias, sino que estas mismas leyes no responden ni obedecen a un mecanismo o substratum "natural", sino a un plan o proyecto estatuido, diseñado y dirigido por un designio racional fundado por el hombre.

Asimismo –y es un aspecto distinto y complementario del anterior– la *autonomía* de aquellas leyes debe interpretarse en el sentido de que ellas no son normas dependientes o derivadas de otras más fundamentales, sino que, por el contrario, ostentan el carácter de ser normas dotadas de una fuerza de coerción originaria, preeminente y soberana, en relación a cualesquiera otras. De tal modo, dentro del mundo contemporáneo, las leyes técnicas poseen una jerarquía superior y condicionante frente a las normas y leyes que regulan los procesos de cualquier otro sector (teorético o práctico) de la actividad humana.

Por otra parte, al serle adscrita una *autarquía* a la dinámica inmanente del proceso técnico, esto significa que el crecimiento y desarrollo de semejante proceso no obedece simplemente a circunstancias externas y aleatorias, sino que está sujeto al autodespliegue de la propia técnica y a las necesidades que ello crea. El autodesarrollo de la técnica, en tal sentido, no sólo manifiesta una señalada independencia con respecto a las pretensiones de otros sectores de la realidad, sino incluso frente a las expectativas, conveniencias y deseos del propio hombre. A pesar de ser su creador, pronto el hombre se ha visto sometido a desempeñar un papel cuasi pasivo frente a las exigencias de aquélla y a los dictados de la inmanente dinámica que impone su progresivo desarrollo.

Mediante este brevísimo e inicial bosquejo puede verse ya una de las intenciones fundamentales de nuestra ponencia. En efecto, al construir esa *supra-naturaleza* en la que hoy inserta su existencia, y al quedar ella dotada de *autonomía* y *autarquía* frente a su propio creador, el hombre contemporáneo experimenta una cierta desazón y hasta una manifiesta impotencia frente a su producto. Transformándose su *mundo*, cada vez más, en una inmensa y omnicomprensiva red de relaciones meramente tecnificativas, que lo someten a una progresiva servidumbre, crece en su espíritu la comprensible sospecha de hallarse expuesto a una creciente y quizás irremediable alienación. En ello no exagera ni se

engaña. Sin embargo, nada se gana con sólo denunciar los síntomas de aquel proceso, ni con señalar sus aparentes causas. La técnica, en cuanto creación del hombre, obedece a un designio de su propia Razón. Si es que se desea averiguar y esclarecer las posibilidades de superar la alienación técnica, es necesario que previamente se pongan de manifiesto los fundamentos en los que ella se enraíza como producto de la *ratio technica*¹. Pero esta indagación puede ser múltiple y, en consecuencia, apuntar a varios objetivos. Tratemos, pues, lentamente, de acercarnos al punto específico que hemos elegido como verdadero propósito de esta ponencia. Antes, sin embargo, debemos despejar algunas vías accesorias.

II. Raíces Metafísicas de la Ratio Technica

No es el propósito de nuestra ponencia –y por eso hemos calificado esta vía de “accesoria”– desentrañar la compleja y profunda urdimbre metafísica que circunda el origen y despliegue de la *ratio technica*. Sin embargo, para destacar aun más nuestra verdadera intención, y dejar señalado un territorio que debe ser explorado a su debido tiempo, quisiéramos únicamente mencionar algunos puntos que nos parecen indispensables para que se comprendan nuestras posteriores afirmaciones.

Es evidente que la técnica, en cuanto encarna un *plan* o *proyecto* dirigido y diseñado por la Razón, tiene su raíz y fundamento en la subjetividad trascendental. El hombre, en tal sentido, es el centro ordenador y legislador del universo, y todos los entes del mismo se hallan sujetos a la potestad de sus designios.

Pero la *ratio technica*, en cuanto manifestación de la subjetividad trascendental, no es una potencia que se moviliza y funciona por iniciativa propia. Aunque a ella puedan adscribirse dotes creadoras (que, en efecto, tiene), su actividad y obras se suscitan por el acicate de un agente que está consubstanciado al ser mismo del hombre: su voluntad de dominio o poderío. Es de semejante fuente, como raíz originaria de la *ratio technica*, de donde surgen y se desarrollan los *proyectos* mediante los cuales la subjetividad trascendental diseña el universo y legisla sobre sus procesos.

¹ En trabajos anteriores –cfr. especialmente *Del hombre y su alienación* y *La universidad y la idea del hombre*– hemos tratado de bosquejar y analizar algunas de las más peculiares manifestaciones de la alienación técnica. Las presentes reflexiones –como queda anunciado– se proponen penetrar en la región de los *fundamentos* que sostienen los fenómenos descritos en nuestros anteriores estudios.

Mas una indagación metafísica no puede contentarse, en rigor, con semejante explicación. En efecto, se hace imperioso preguntar: ¿por qué motivo o fundamento aquella voluntad de poderío –en cuanto agente de la *ratio technica*– se pone en movimiento y estimula, a su vez, a esta última? Dar respuesta a ello significa poner al descubierto la última raíz de la técnica. Ahora bien, según pensamos (y deseamos expresarlo con la máxima sencillez) el hombre despliega su voluntad de dominio como una respuesta frente a los asumidos límites de su propia finitud. Comprendiendo ésta, y en un intento de superar o, al menos, de expandir sus límites, la voluntad de poder (encarnada en este caso por la *ratio technica*) proyecta y concibe el “Ser” (como totalidad de los entes) o la “Entidad” (de cualquiera de los entes en particular) como una hechura del sujeto finito. Dicho más precisamente: dentro de semejante plan no existe el Ser en cuanto tal, y los entes se ven despojados de cualquier esencia o índole congénita, para quedar convertidos en simples *objetos* cuyas virtualidades y características obedecen al designio del *proyecto* en que se insertan. Animado semejante *proyecto* por la voluntad de dominio –y tendiendo ésta a colocar todo lo existente al servicio del hombre– sus correspondientes *objetos* (los entes, la naturaleza, el universo en total...) son vistos y tratados como simples *materiales* sobre los cuales debe recaer la elaboración o trabajo del hombre para lograr su máxima utilización y el acrecentamiento de su absoluto señorío frente a ellos. La técnica expresa, de tal modo, un intento de la voluntad de poder por lograr una pretendida superación de la propia y comprendida finitud con que se reconoce dotada la subjetividad trascendental.

¿Pero cuáles son, en rigor, esos verdaderos e infranqueables *límites* en que semejante finitud se manifiesta y frente a los cuales reacciona la *ratio technica* –valga decir, la voluntad de dominio– encarnando aquel afán de pretendida superación?

No es posible aquí –como fácilmente se comprende– intentar el bosquejo de semejantes realidades sin caer en peligrosas simplificaciones. Sin embargo, acosados por la necesidad de dar una respuesta, hemos de refugiarnos en lo que no es una cómoda ni vacía formulación. Por el contrario, cada palabra y término de ella comprometen el designio de esta indagación. En efecto –decimos– los límites de la voluntad de poderío son aquellos en los cuales la subjetividad trascendental se reconoce a sí misma como finita: ellos son otorgados por la resistencia de la imborrable alteridad que necesita la propia subjetividad trascendental para ejercitarse.

Lo que significa semejante *alteridad* y las múltiples manifestaciones que puede asumir –ya sea en la inmanencia, ya en la trascendencia donde se despliega el ejercicio de la subjetividad– no es cuestión que pueda ni siquiera quedar esbozada en la presente oportunidad. Sin embargo, ahora queda claramente delineado lo siguiente: la llamada *ratio*

technica, a pesar de hallarse enclavada en la subjetividad trascendental, *necesita* de una *alteridad*. En esta misma *necesidad* –que expresa una carencia y menesterosidad– se trasluce su radical *finitud*.

III. Deducción Trascendental y Tecno-logía

Pero en lugar de una indagación acerca del origen metafísico de la *ratio technica* –cuya importancia no subestimamos, sino que, al contrario, nos vemos obligados a posponer para una ocasión en que sea factible continuar y profundizar su análisis–, la actual ponencia tiene como fundamental objetivo (en estrecho paralelismo con el intento kantiano) el examen trascendental de las *categorías* que integran aquella Razón y funcionan como condiciones de posibilidad de las manifestaciones y fenómenos de la técnica. Ahora bien, sin que sea nuestra intención lanzarnos a una rigurosa y exhaustiva “deducción trascendental” de las mismas, hemos de señalar que nuestro propósito incide en detectar su significado y contextura partiendo de un *factum* similar al que se le presentaba a Kant cuando inició su célebre recorrido. Pero si él –atento a la problemática epistemológica que le planteaban las matemáticas, la física, la metafísica, la moral y la estética de su época– se propuso averiguar el intracuerpo categorial que posibilitaba y sostenía el quehacer del intelecto humano en estas disciplinas, nuestro examen quedará centrado en perfilar aquél que hace posible el desarrollo de la *praxis técnica* en nuestro tiempo.

Pero semejante *tecno-logía* –que, en rigor, a esto se reduce nuestro intento– acusa desde ahora marcadas diferencias con el *ars operandi* y los resultados a que llegaba aquella “deducción trascendental” kantiana. En efecto, sin caer en los extremos de una deducción empírica (que Kant oponía metódica y sistemáticamente a la deducción propiamente trascendental) nuestro intento no estará dirigido simplemente a demostrar la presencia y legitimidad del uso empírico que en la *praxis técnica* tengan las categorías que señalaremos, aunque tampoco a justificar una pretendida universalidad y necesidad de ellas por su simple condición y naturaleza de ingredientes a priori en toda *praxis* de aquel tipo. Por el contrario, si bien se trata de mostrar y legitimar su uso como condiciones de posibilidad a priori de la experiencia técnica, es necesario desde ahora señalar que, como tales “condiciones”, aunque su función sea a priori, la validez o vigencia de su concreta aplicación y normatividad se encuentra limitada históricamente. Por ello, en lugar de poder adscribirseles una absoluta o total universalidad y necesidad por su índole de elementos a priori, semejante universalidad y necesidad quedarán restringidas y matizadas por un eminente carácter epocal derivado de las concretas condiciones históricas en las que debe ejercitarse su específica función dentro

de la praxis o experiencia técnica. Semejante *aprioridad condicionada epocalmente* es un rasgo que diferencia esencialmente a la función estructurante de las categorías de la *razón pura* frente a las categorías de la *ratio technica*. Si aquéllas son *inmutables* y no devienen ni se transforman históricamente en su función, éstas son *constantes*, aunque semejante *constancia* no signifique que sean *invariables* o *fijas* en su concreta aplicación y en los módulos de su apriorística fuerza normativa. Por el contrario (a pesar de que para algunos pueda resultar una simple paradoja o contradicción de términos) desde ahora hemos de expresar que las categorías de la *ratio technica* son a priori, pero limitadas en su concreto funcionamiento por el desarrollo histórico alcanzado por el propio desenvolvimiento epocal de su fuente originante. Si bien la *ratio technica* es una constante a priori de la subjetividad trascendental, semejante subjetividad, por el hecho de ser trascendental, no es a-histórica².

Ahora bien, si la anterior advertencia es de capital importancia para comprender el ars operandi y los límites de nuestro intento, al par nos indica las ingentes dificultades que circundan el procedimiento que debe seguirse para deducir las categorías fundamentales de la *ratio technica* –en su función de ingredientes posibilitadores de una *praxis*– a partir de las concretas manifestaciones que tales categorías exhiben dentro de un determinado universo técnico: en este caso el de nuestra propia época. En efecto: ¿qué criterio ha de seguirse para proceder a la “deducción” y consiguiente enumeración de ellas? ¿Acaso únicamente un análisis de cariz histórico? ¿O, por el contrario, tiene semejante tarea (en cuanto “trascendental”) una índole y dimensión puramente lógica? Conscientes del peligro que representa cualquier decisión precipitada –y constreñidos por las naturales limitaciones de esta ponencia que impiden cualquier disgresión metodológica– sólo nos queda como recurso expeditivo lanzarnos “dogmáticamente” a su desarrollo, tomando como “hilos conductores” las bases que hemos ido preparando subrepticamente al avanzar ciertas tesis fundamentales que ya hemos insinuado.

En efecto, a quien reflexione sobre lo que significan la autonomía legal y la autarquía dinámica que le hemos adscrito a los procesos técnicos –y se pregunte, en actitud “trascendental”, cuáles son las condiciones de posibilidad que permiten semejante característica–, pronto comprenderá que, para alcanzar aquellos peculiares rasgos, los diversos ingredientes o momentos que integran el proceso del trabajo técnico han de hallarse perfectamente organizados en un *sistema*. Ahora bien, todo *sistema*, como tal, supone una categoría fundamental: la de *totalidad*. La *totalidad*, en tal sentido, no es sólo un mero agregado o compósito de “partes” y “elementos”, sino que, como unidad

² No en balde fue indicado –y ello debe ser meditado a fondo para entender la precisa estructura del apriorismo que se le adscribe a las categorías de la *ratio technica*– que la propia subjetividad trascendental necesita de una imborrable *alteridad* para ejercitarse.

estructural, segrega un *novum* cualitativo. El *sistema*, en cuanto tal, es la expresión de semejante *novum*, gracias al cual se posibilita también aquel comportamiento característico de los procesos técnicos.

Ahora bien, la noción de *totalidad* supone o implica la de *finalidad*³. O dicho más concretamente: la organización sistemática del proceso técnico como una *totalidad* supone o implica un *fin* en vista del cual se despliega el trabajo. Pero es necesario precisar (y dentro de nuestro intento ha de ser un cometido esencial) si aquella *finalidad* que implica o supone la *totalidad* es *intrínseca* o *extrínseca* en relación a ella. O expresado en otra forma: si el *fin* se cumple o realiza como un despliegue inmanente de la *totalidad*, o implica un elemento extraño a ella. Nuestra respuesta, en tal sentido, ha de ser taxativa: la *finalidad* del trabajo técnico halla su cumplimiento en vista de la *totalidad* misma del proceso. La *finalidad*, como categoría, se encuentra “subordinada” (o más precisamente dicho: “coordinada”) a la *totalidad* (cfr. *infra*). El *fin* hacia el cual tiende la técnica no es otro que una posibilidad diseñada por la estructura (*totalidad*) misma de la técnica, y cuya realización apunta a garantizar el progresivo despliegue de esa misma *totalidad*.

¿Pero en qué consiste esa *totalidad* que diseña y regula la orientación y desenvolvimiento de la técnica? No es cuestión aquí –como quedó indicado en anteriores párrafos– la de invocar agentes o entidades metafísicas para explicar la textura de semejante categoría. Antes bien, ciñendo la reflexión a una dirección estrictamente formal, hemos de expresar lo siguiente: a la *totalidad* que orienta y regula el proceso técnico no sólo es inherente una *finalidad*, sino que esta misma *finalidad*, como expresión de la *totalidad*, implica un sentido de *perfección*. Ahora bien, esa *perfección de la totalidad* no significa meramente la integridad de todos sus posibles ingredientes, sino la *perfección del fin mismo* en tanto en él se autorrealiza la *totalidad*. En efecto, siendo este *fin* sinónimo del despliegue inmanente de la *totalidad*, la *perfección teleológica* como categoría de la técnica significa eo ipso el autodespliegue y autocumplimiento del *sistema*. En tal sentido, la *perfección*, como categoría, queda también “subordinada” (o mejor dicho: “coordinada”) a la *totalidad* y es la expresión *teleológica* de su propio desenvolvimiento.

³ Nos parece casi innecesario advertir que, por ser la presente ponencia una simple tentativa *preliminar*, destinada a lograr únicamente un *esbozo* de la *ratio technica*, todas y cada una de sus afirmaciones deben ser entendidas y valoradas como simples anuncios, bocetos, o esquemas de ideas que requieren un amplio y pormenorizado desarrollo. Tal acontece, por ejemplo, con la categoría de *totalidad*, así como con las demás que se expondrán a continuación. En relación con la *totalidad* es de observarse su íntima conexión con las nociones de *todo*, *conjunto*, *estructura* y *unidad*. Describir y acotar semejantes relaciones –a fin de perfilar su verdadero significado, así como sus vínculos con otros términos implicados en semejante contexto (“parte”, “momento”, “elemento”, “ingrediente”, “abstracto”, “concreto”, etc., etc.)– es una tarea indispensable, que aguarda un futuro cumplimiento. De gran importancia, en este respecto, son las ideas desarrolladas por Edmund Husserl en su III Investigación Lógica. (Cfr. *Logische Untersuchungen*, II Band, 1. Teil).

La aplicación de estas categorías al proceso del *trabajo* técnico, tiene una importancia fundamental y decisiva para nuestro intento. Mas en ello no podremos pasar de las primarias e iniciales indicaciones.

La *totalidad*, la *finalidad* y la *perfección* constituyen, de tal modo, una tríada de categorías fundamentales en el proceso del trabajo técnico. Ahora bien, si es cierto que en nuestra exposición las dos últimas han aparecido en cierto modo como “subordinadas” de la primera, es de observar que, trascendentalmente consideradas, no podría ésta existir sin aquéllas. Esa misma circunstancia indica que la *finalidad* y la *perfección* no son, en rigor, meras “consecuencias” de la *totalidad*, sino que, por el contrario, constituyen aspectos inseparables de un mismo y único fundamento categorial triádico. En tal sentido, cualquier proceso de trabajo técnico no se orienta sólo hacia una cualquiera de estas categorías consideradas en particular, sino que su desarrollo se encuentra necesariamente posibilitado por la indisoluble funcionalidad operativa de aquella tríada fundamental.

La ejercitación de las precedentes categorías –así como el cumplimiento de las características que ellas posibilitan en el proceso del trabajo técnico– requiere, y a su vez impone, la participación de otras unidades categoriales en la *ratio technica*. Si estas nuevas categorías son derivadas de las anteriores, o si, por el contrario, son coesenciales a su realidad trascendental, es una cuestión que dejaremos sin tratar por los momentos. No obstante, así como los diversos aspectos categoriales ya expuestos se revelaron cual momentos inseparables y complementarios de una funcionalidad unitaria, también aquí se impone advertir un rasgo semejante entre la actividad de las anteriores y las nuevas categorías.

En efecto, para llevar a cabo su cometido (y para que éste posea las características que han sido destacadas), las categorías de *totalidad*, *finalidad* y *perfección* requieren que el proceso técnico se encuentre revestido de un riguroso *automatismo*. En tal sentido, la *automaticidad* (o *automación*, como también suele decirse) es una categoría constituyente de la *ratio technica*.

Ahora bien, la *automaticidad*, tal como aquí se entiende, no implica la simple repetibilidad mecánica y uniforme de los procesos, sino que, en tanto funciona en vista de la *totalidad*, la *finalidad* y la *perfección* del proceso técnico, ella está dirigida a la perfeccionabilidad teleológica del autodespliegue del *sistema* mediante su autorregulación. La *automaticidad*, en tal sentido, no sólo controla el aspecto estático del trabajo técnico (su mera uniformidad y repetibilidad mecánicas), sino que en sí misma constituye una categoría dinámica mediante la cual se tiende a incrementar teleológicamente la autonomía y autarquía del proceso técnico. En efecto, quedando todo simple automatismo mecánico subordinado al cumplimiento de una finalidad diseñada por la propia *perfección* y *totalidad* del *sistema*, y siendo además autorregulado por éste mismo, en semejante automatismo se patentiza una manifiesta y dinámica “intencionalidad”: valga decir, la de posibilitar e incrementar la perfección funcional del *sistema*. A tal respecto –y sin entrar con esto a

mencionar referencias históricas concretas– podríamos decir que, frente al automatismo estático y simplemente mecánico de ciertas fases de la técnica ya superadas, la nueva dirección y significación que aquél adquiere en la cibernética contemporánea es la de un dispositivo en cierto modo flexible y dinámico que, en correlación intrínseca con el *sistema* del cual forma parte, se autorregula por “retroalimentación negativa” a fin de lograr el autoperfeccionamiento del *sistema*⁴. El *automatismo* es, de tal manera, no un simple aditamento categorial vinculado extrínsecamente al proceso técnico, sino una exigencia técnica que funciona teleológicamente dentro del propio *sistema*.

Respondiendo la técnica contemporánea no sólo a la interpretación y al uso que se hace de los recursos primarios y más fácilmente utilizables del hombre y de la naturaleza (a objeto de lograr su máximo aprovechamiento y dominio), sino a una etapa donde ella se aplica con la misma finalidad a los más complejos procesos naturales y humanos (por ejemplo, a los mecanismos y funciones de órganos tan complicados como el cerebro), su *automatismo* refleja paralelamente una extrema complejidad. En tal sentido, todos los ingredientes y nexos categoriales que se encuentran tradicionalmente ligados a la noción clásica del *automatismo* –mecanicismo, causalidad, determinismo, inintencionalidad, etc.– deben ser estudiados y revisados bajo la nueva luz que arroja para su significado la categoría de *automaticidad*, tal como aquí ha quedado preliminarmente esbozada.

Hemos dicho anteriormente –y la razón de ello se comprenderá ahora cabalmente– que el *automatismo*, al quedar revestido de una cierta “intencionalidad” apunta a lograr la perfección funcional del *sistema*. El término *funcional* denota aquí una característica del proceso técnico y revela la existencia e intervención de otra categoría en su seno. En efecto, se trata de la categoría de *función* o *funcionalidad*, cuyo significado e importancia quisiéramos destacar brevemente en lo que sigue.

Para adueñarnos del verdadero significado que deseamos adscribirle a la categoría de *función* dentro de la técnica, debemos ante todo reflexionar sobre las características que se han puesto ya de relieve en su proceso. Mas, al hacerlo así, debemos metódicamente separar dos planos o niveles distintos sobre los que incide específicamente su intervención: 1º) el que representan los estratos categoriales fundamentales del propio proceso técnico; y 2º) el que constituyen los momentos, partes, componentes, etc., de cualquier proceso técnico concreto en su manifestación fenoménica.

⁴ Lo que así queda descrito –con las variantes que nos han parecido necesarias introducir– es lo que, en lenguaje cibernético, se designa con el término técnico de *servomecanismo*. Para más detalles, cfr. la obra de Norbert Wiener titulada *Cybernetics*, John Wiley and Sons, New York, 1948.

El término de *retroalimentación negativa* ha sido tomado también de la mencionada obra y es usado técnicamente para significar “que el comportamiento de un objeto es controlado por el margen de error en que se encuentra el objeto en un tiempo determinado, con respecto a una meta relativamente específica”.

1º) En efecto, al reflexionar sobre el proceso técnico en general, hemos de observar que éste ha exhibido –como se manifiesta en la indisoluble *unidad funcional* que muestran las precedentes categorías (*totalidad, perfección, finalidad y automatismo*)– una evidente interdependencia entre todos sus miembros. En tal sentido, la *funcionalidad* es la que posibilita esa condición de aparentes “variables” que asumen aquellas categorías en función del *sistema*. O afinando aun más esta cuasi-metáfora: el *sistema* parecería ser una suerte de “variable independiente” dentro del proceso técnico⁵.

2º) Pero, además de esta relación funcional en la que se encuentran las diversas categorías fundamentales de la *ratio technica*, es de notar que, al hallarse paralelamente posibilitados por dicha *funcionalidad* todos y cada uno de los momentos fenoménicos de cualquier proceso técnico concreto, también ellos se comportan *funcionalmente*.

Lo que significa el comportamiento funcional de los diversos momentos integrantes de un proceso técnico no es fácil de ser descrito. Se necesitaría una reflexión concreta y pormenorizada sobre el desarrollo mismo del trabajo técnico –poniendo especial énfasis en la situación y papel que en él se le asigna al ente humano en su específica actividad laboral– para comprender a fondo cuáles son sus resultados y la función de simple *instrumento (medio)* a la cual se ve aquél sometido por obra de semejante designio. Imposibilitados aquí para intentar esa tarea –so pena de vernos excesivamente desviados de los limitados propósitos de este examen–⁶ debemos reducirnos a señalar únicamente algunos aspectos que tienen una importancia fundamental para la inteligencia del problema.

Lo que radicalmente desvirtúa y transforma la categoría de *función* es la característica de *individualidad* –y con ella la de *autonomía e independencia*– entre los entes. En tal sentido, todo y cualquier miembro que intervenga en el desarrollo de un proceso técnico (sea cual fuere su índole específica, valga decir, sea ya humano o no-humano), en lugar de ser considerado en su concreción como algo que goce de subsistencia propia y autosuficiencia, es objetivado y definido por la *función* que ejerce y despliega dentro del *sistema*. De tal modo, al perder su individualidad dentro del proceso, todo ente se ve sometido a una *homogeneización* y mediante ello se transforma en un elemento o miembro intercambiable y reemplazable por principio. Lo que priva en el *funcionalismo técnico* –cuando éste se conjuga y modula con las restantes

⁵ No es nuestro propósito exagerar a este respecto el paralelismo y la posible aplicación que pudiera hacerse del concepto de *función* –tal como se entiende en las matemáticas– en relación con las categorías de la *ratio technica*. Sin embargo, a pesar del cauteloso empleo que hacemos de los términos, el lector atento e informado podrá advertir que aquí tal vez se exprese algo más que una simple coincidencia metafórica entre los términos. La concepción del *sistema* como una “variable independiente”, en función de la cual se desplegarían, modularían y determinarían las categorías de la *ratio technica*, pudiera tener una importancia insospechada para los fines de una ulterior indagación tanto lógica como trascendental.

⁶ La descripción de los rasgos categoriales incorporados en la praxis técnica –aunque en forma somera y provisional– se intentará en el próximo capítulo. De utilidad sería confrontar a este respecto nuestro ensayo titulado *La universidad y la idea del hombre*, donde hemos expuesto algunos conceptos que tienen una estrecha relación con este tema.

categorías ya descritas– no es la cualidad intrínseca de la posible actividad que pueda desplegar un individuo, sino su rendimiento anónimo en vista de la *perfección funcional* del *sistema*. Si existe algún criterio de valoración para apreciar el rendimiento del trabajo, no se mide éste por ningún otro patrón que no sea el de la efectividad que despliega el *instrumento* dentro del *Todo* en el que se halla inserto.

Se comprende así –y sea únicamente mencionado para recordar su importancia en relación a nuestros propósitos– la decisiva influencia que ejerce la categoría de *función* en el fenómeno de alienación total que ocurre en el proceso del trabajo técnico. Si las precedentes categorías son como una suerte de horizonte donde se enmarca y despliega la realización de aquel fenómeno, la categoría de *función* desempeña un excepcional papel genético en la producción fáctica del mismo. La *función* es, en tal sentido, la categoría dinámica por excelencia en el total proceso de la alienación.

El conjunto de categorías que se ha descrito supone, como es obvio, el contexto de una realidad espacio-temporal sobre la cual se ejerce su actividad reguladora. Ahora bien, esto mismo nos indica que tanto el espacio como el tiempo que funcionan como instancias constituyentes del proceso técnico –así como de todos sus fenómenos concretos– reciben eo ipso la impronta conformadora de aquellas categorías. O dicho con mayor precisión: el espacio y el tiempo sobre los cuales se despliega y desarrolla el proceso técnico son, a su vez, modalizados y esquematizados de acuerdo con el diseño total que impone el sistema de categorías que integra la *ratio technica*.

Especial importancia tiene el precedente enunciado para comprender no sólo las impresionantes características *existenciales* que asumen el espacio y el tiempo dentro de la correspondiente praxis del trabajo técnico (cuestión que merecería una detallada descripción fenomenológica), sino las profundas variaciones y modificaciones estrictamente *ontológicas* que cabe destacar en ellos por obra de aquella acción de las categorías sobre sus propias estructuras.

Sin entrar a un detallado análisis de esto último –cometido que desbordaría los límites de este simple bosquejo expositivo– es preciso señalar que donde más claramente puede verse ejemplificada aquella acción es justamente cuando se reflexiona sobre el papel que el espacio y el tiempo cumplen al intervenir como ingredientes del *automatismo técnico*. En efecto, como tuvimos ocasión de señalarlo, el *automatismo* de los procesos técnicos (especialmente en sus etapas superiores) no sigue el modelo de un simple proceso mecánico. En tal sentido, ni el tiempo ni el espacio que intervienen como soportes y marcos de referencia en aquel proceso asumen simplemente la connotación de meros puntos estáticos de referencia. Por el contrario, siendo todo automatismo *intencional*, eo ipso el espacio y el tiempo juegan también un papel dinámico dentro del proceso e intervienen

como instancias autorreguladoras de la *perfección funcional* del *sistema*. O expresado en otra forma: el espacio y el tiempo son también *funciones* del *sistema*.

Un ejemplo donde ello puede captarse fácilmente está representado por los servomecanismos. En un servomecanismo –que a tal respecto es algo diametralmente opuesto y distinto al simple funcionamiento y diseño de un reloj– el espacio y el tiempo no son *indiferentes* al funcionamiento mismo del *sistema*, sino que, por el contrario, intervienen como ingredientes o momentos activos que autorregulan el comportamiento final del proceso “mecánico”⁷. En su función de tales, ellos no son ni ejercen el papel de simples coordenadas infinitas, sino que actúan al modo de momentos finitos y autoconstituyentes del propio *sistema*.

Honda y decisiva influencia tiene lo anterior sobre la estructura ontológica –y el significado epistemológico– del espacio y el tiempo. Al no ser meras propiedades “naturales” de los fenómenos, ni simples coordenadas de referencia que se utilizan para fijar y deletrear el curso de éstos, su auténtica función es la de constituir dinámicamente esa nueva y autónoma “realidad” que adquieren los fenómenos dentro de la *supra-naturaleza* creada por la *ratio technica* del hombre. A su vez, funcionando por entero dentro de ella, su connotación y significado son mediados por el sentido total de aquella “realidad” *supranatural*⁸.

Pero así como el *automatismo* transforma el significado y la estructura del espacio y el tiempo dentro del *sistema*, también las restantes categorías, al actuar conjuntamente con aquél, imprimen su huella configuradora sobre ellos. No es propósito de esta ponencia –como se ha dicho– estudiar y exponer en sus detalles semejantes transformaciones, pero al menos es imprescindible señalar algunos de sus rasgos más generales para completar así este preliminar esbozo de la *ratio technica*.

En efecto, al actuar en función del *sistema* –de su *totalidad*, *finalidad* y *perfección*– el espacio y el tiempo pierden sus habituales propiedades métricas y topológicas en aras de la específica misión que se les asigna dentro del proceso técnico. A tal respecto, como horizontes de inserción donde se despliega aquel proceso, no son ellos concebibles como meros agregados de partes o momentos revestidos de un orden y sentido “naturales”, sino

⁷ Obsérvese lo que dicen Wiener y Rosenblueth a este respecto: “el tiempo y el lugar en que un reloj se detiene no pueden ser considerados como una meta o intención de sus movimientos porque este tiempo y este lugar no tienen influencia alguna sobre el movimiento del reloj, o sea, porque ellos carecen de importancia para la descripción de este movimiento y para el estudio de sus leyes. Por el contrario, decimos que el movimiento de un servomecanismo fototrópico es intencional, porque cuando lo desviamos de su curso reacciona para volver a su trayectoria hacia la fuente luminosa, tal como lo haría una falena, y debido a que la posición –fija o variable– de esta fuente es sumamente importante, más todavía, es indispensable para comprender los movimientos de la máquina”. *Purposeful and non-purposeful behavior*, Philosophy of Science, vol. 17, Nº 4, 1950.

⁸ Para más detalles sobre este punto cfr. mi ensayo titulado *La universidad y la idea del hombre*.

que asumen el aspecto y la función de estructuras o campos totales que se organizan y ensamblan en un orden y sentido perfectamente “artificiales” destinado a lograr la *perfección teleológica* del propio *sistema*. Debido a esto, dentro de tal “orden” y “sentido” desaparecen por completo la connotación y el significado habituales que ellos tienen en la cotidianidad, convirtiéndose sus éxtasis y momentos en simples convenciones y signos donde la referencia inmediata a lo natural se halla evaporada y sustituida por relaciones matemáticas meramente simbólicas.

Operada semejante transformación, ya el espacio y el tiempo no son “límites” configuradores de la realidad, sino que tales límites son proyectados y trazados a partir de la *totalidad* del propio *sistema*. O dicho en forma taxativa: la configuración espacio-temporal de la realidad, y sus propios “límites” en tal sentido, son establecidos y fijados en vista de las exigencias del propio proceso técnico. Se comprende también así que, en función de la *totalidad* implícita en dicho proceso, ya el espacio y el tiempo no sean concebibles como meros agregados de partes o momentos (lo que iría contra el sentido de la misma *totalidad*), sino bajo el aspecto y función de campos continuos donde su expresa finitud sólo tiene un sentido inteligible en vista de la *perfección teleológica* del propio *sistema*.

En base a este esquema fundamental que ellos asumen (y bajo el cual quedan integrados en los procesos técnicos) funcionan y se modalizan a partir de su “realidad” las restantes sub-categorías que de ellos dependen y que intervienen en el desarrollo global del proceso técnico (*causalidad, movimiento, producción, etc.*). Pero resulta imposible aquí –como hemos dicho– avanzar en ulteriores y precisos detalles al respecto.

IV. Las Categorías Técnicas y la Alienación

Breve y concisamente quisiéramos explicar, a fin de anudar lo precedente con la parte final de esta ponencia, la importancia que le asignamos al anterior intento. En primer lugar debemos observar que, si ciertamente abundan en nuestra época ensayos y tratados que abordan desde los más variados ángulos el tema de la técnica (ya que no en balde se trata del problema crucial de nuestro tiempo), no existe hasta el momento, que nosotros conozcamos, un intento dirigido expresamente a delimitar y a esclarecer sus verdaderos *fundamentos categoriales*. Por esto, si en algunas de aquellas obras se apresan y exponen aisladamente algunos de los rasgos esenciales de la praxis técnica (como sucede indudablemente en las reflexiones de Heidegger, o en los intentos de Jünger y Marcuse), ellas carecen sin embargo de un propósito central encaminado a presentar y a interpretar las diversas manifestaciones y virtualidades de semejante fenómeno a partir de un verdadero sistema de *principios comunes* (categorías) constituyentes de la *ratio technica*.

Puestas de relieve esas categorías –al menos en su diseño y cuerpo fundamental– es posible divisar ahora cómo desde ellas, al modo de auténticas condiciones de posibilidad, se configuran los rasgos primordiales de la realidad histórico-existencial que circunda al hombre contemporáneo. El trabajo o quehacer de éste, en cuanto responde a un proyecto de existencia así condicionada, no flota en el vacío ni sigue los delineamientos de una voluntad libre y autónoma, sino que se encuentra acoplado a los módulos y connotaciones significativas que le imponen semejantes categorías. En cuanto trabajo o quehacer esencialmente *tecno-lógico* –podemos decir ahora– el *logos* que lo guía y orienta tiene sus raíces metafísicas en aquella fuente que nutre y sostiene a la *ratio technica* como manifestación de la existencia humana frente a los límites de su radical finitud: la voluntad de poder o dominio sobre el universo. A través del sistema de categorías que hemos delineado –valga decir, del *logos-técnico*– semejante voluntad de poder se modaliza y desarrolla, se manifiesta y articula, constituyendo el cuerpo dinámico y orgánico de la correspondiente *ratio*.

Sin embargo, como lo hemos expresado repetidas veces, no es el propósito de nuestra ponencia profundizar en los problemas inherentes a semejante raigambre metafísica de la técnica. Por el contrario, su única intención radica en delinear y proyectar, a partir de las categorías acusadas, el fenómeno de la alienación que éstas configuran en la existencia (y, por ende, en el trabajo) del hombre de nuestro tiempo. Señaladas como han sido semejantes categorías, intentaremos en lo que sigue bosquejar brevemente aquel fenómeno. No obstante, en lugar de una descripción fáctica de sus resultados, nuestra labor se orientará a perfilar sus momentos ontológicos, tal como corresponde a la verdadera intención que hemos perseguido a lo largo de nuestro bosquejo.

En efecto, sujeto el trabajo del hombre a la organización de un *sistema* (y, en cuanto tal, modalizada y configurada su praxis por la categoría de *totalidad*), la actividad que supone semejante trabajo sólo tiene sentido y adquiere significado a partir del *Todo* en el cual se inserta y dentro de cuyo contexto funciona. Ello quiere decir que ese trabajo, en lugar de ser un agregado o compósito de actividades parciales, aisladas y autosuficientes, representa una unidad funcional donde cada “parte” (acto de trabajo) pierde su individualidad y autonomía en función de la *totalidad*. Sin embargo, a pesar de adquirir su sentido y funcionar cada actividad como *parte-de-un-todo*, esa misma actividad (por obra de las exigencias funcionales del *Todo*) ha de cumplir una tarea especializada. No obstante, semejante especialización de la actividad no supone una autonomía, sino, por el contrario, una más fuerte e indisoluble co-pertenencia funcional al *Todo* en vista del cual cumple su cometido específico. La especialización funcional del trabajo técnico –que de modo paradójico viene impuesta por la categoría de *totalidad*– significa de tal modo la antítesis dialéctica de toda autonomía y espontaneidad creadora.

Pero la situación descrita tiene, a su vez, otra consecuencia. En efecto, al configurarse el trabajo como una simple relación funcional dentro de un *Todo*, la actividad del operario o trabajador se objetiva también como una mera *ocupación funcional*. En tal sentido, el trabajo se independiza del hombre, le fija e impone un curso mecánico a su actividad, y puede llegar a transformarse en una mera labor repetitiva⁹. Ocurriendo este fenómeno, el operario queda desarraigado de su propia actividad, su producto no le pertenece como obra personal, y se convierte en un simple “funcionario” que cumple su labor mecánica y anónimamente.

Aun sin entrar en mayores detalles sobre este punto –ya que nuestra intención apunta simplemente a señalar los efectos configuradores de índole *ontológica* que imprime la categoría de *totalidad* sobre el trabajo–¹⁰ podemos ver ahora cuáles son sus fundamentales consecuencias. Efectivamente, por obra suya, el proceso del trabajo técnico se objetiva como un *Todo funcional* y en relación a éste resulta eo ipso objetivado, como un simple *medio* o *instrumento*, quien opera dentro de su contexto. En cuanto es simplemente tal *medio* o *instrumento*, la única y exclusiva función de éste se resume en servir a las finalidades globales que aquel *Todo* diseña e impone de manera autónoma. Ahora bien, si algún efecto alienante resulta grave en tal sentido, es justamente aquél que propicia y posibilita la aparición de semejante condición en el hombre. Pues mediante tal efecto no sólo se desvirtúa su auténtica condición de *persona*, sino que eo ipso queda él objetivado como un ente sobre quien puede recaer, ilimitadamente, la voluntad de dominio que se expresa y modaliza bajo el aspecto de aquella *totalidad*. Sea cual fuere el perfil fáctico que ésta asuma –llámese “empresa”, “proyecto”, “sociedad”, o “establecimiento”– su configuración ontológica es siempre la de un *Todo* bajo cuyo dictado y servidumbre el trabajo técnico se realiza como una simple función al servicio de un *fin* trascendente y aparentemente absoluto que le confiere su sentido.

Pero lo que se acaba de expresar denota que la categoría de *totalidad* –como ya habíamos tenido ocasión de verlo– no actúa aisladamente, sino que, por el contrario, implica o supone un *fin* en vista del cual se despliega. En forma paralela (como ahora se comprueba) el proceso de trabajo sobre el cual recae su efecto configurador presenta también un *fin* o *finalidad* hacia el cual se orienta. Ahora bien, como ya se puso de relieve, semejante *fin* no es un algo extrínseco a la *totalidad* misma, sino una posibilidad diseñada

⁹ Acerca de este último rasgo –la repetibilidad que puede asumir el trabajo– debe tenerse en cuenta la salvedad que haremos al referirnos a la categoría de *automaticidad*.

¹⁰ Los anteriores rasgos anotados son, entre otros, característicos de la alienación técnica. Sin embargo, como no es nuestro propósito desarrollar aquí una descripción pormenorizada de semejante fenómeno, hemos de remitir al lector interesado a nuestro ensayo titulado *La universidad y la idea del hombre*, donde puede encontrar un extenso análisis acerca de este punto.

por su propia estructura, y cuya realización o cumplimiento apunta a garantizar el despliegue de ella. En tal sentido, al quedar el trabajo humano configurado bajo tal categoría teleológica, se reitera y confirma en él su simple condición de *medio* o *instrumento* puesto al servicio del *fin* representado por la *totalidad* del *sistema* y su inmanente despliegue.

También aquí, en forma ostensible y manifiesta, es posible detectar la presencia de un ingrediente de la alienación. En efecto, quedando el *fin* del trabajo identificado con el autodesarrollo de la *totalidad*, y configurando ésta los rasgos de servidumbre y enajenación ontológica que fueron puestos anteriormente de relieve, la asunción y cumplimiento de tal *finalidad* en el proceso del trabajo significa eo ipso la confirmación y robustecimiento de los ya mencionados efectos alienantes. En tal sentido, al realizar su propio e inmanente *telos*, el proceso del trabajo técnico condena al hombre a la autodestrucción de su más propia y peculiar posibilidad de autonomía personal e incrementa su condición de simple *instrumento* al servicio de la *totalidad*.

Ahora bien, a esa *totalidad* que orienta y regula el proceso del trabajo técnico no sólo es inherente una *finalidad*, sino que esta misma *finalidad*, como expresión de aquella *totalidad*, implica un sentido de *perfección*. Esta *perfección*, sin embargo, como tuvimos ya ocasión de verlo, no significa meramente la integridad de todos los posibles ingredientes de la *totalidad*, sino la *perfección del fin mismo* en tanto en él se autorrealiza aquella *totalidad*, valga decir, el autodespliegue y autocumplimiento del *sistema*. Pues bien: quedando el trabajo técnico sujeto a la configuración que semejante categoría de *perfección* imprime en su sentido, es posible comprender ahora lo que aquello significa. En efecto, adquiriendo su sentido sólo en vista del autodesarrollo y autocumplimiento del *sistema*, toda posible actividad que desarrolle el hombre (así como cualquier producto que de ello se origine) no es algo que tenga un sentido por sí mismo ni en sí mismo, sino sólo en tanto contribuya a afianzar el perfeccionamiento del *sistema*. Ahora bien, semejante perfeccionamiento del *sistema* no aspira sólo a la "conclusión" de posibles obras, o a la factura de productos más o menos "perfectos", sino que ontológicamente significa la incrementación de los rasgos que imprime en el trabajo su *finalidad* dirigida por la *totalidad*. O dicho en forma aun más concreta: el afianzamiento e incrementación de las características de alienación que se han puesto de relieve. La perfección del trabajo técnico significa, de tal modo, la creciente perfección de la propia técnica como *sistema*. De allí que, en tanto ello se incrementa, también el trabajo y quehacer del hombre pierda su finalidad natural –centrada, como es obvio, en la satisfacción de las necesidades humanas– y se oriente progresivamente a satisfacer las exigencias de la propia técnica. Si éstas coinciden o no con las necesidades humanas, si son favorables o perniciosas para el hombre, si acrecientan o destruyen su

dignidad, es un problema secundario y posiblemente irrelevante para la propia perfección a que aspira el *sistema*. Es, dicho con palabras precisas, un problema *meta-técnico*.

No resulta superfluo señalar que aquí radica una de las más graves y peligrosas vertientes que alimentan y configuran el problema de la alienación tal como nosotros lo entendemos. En vista de lo dicho se vislumbran también claramente cuáles son las metas a que apuntan las anteriores reflexiones. En efecto, detectado el origen primordial de aquel fenómeno, su posible superación sólo admite eo ipso un camino: el desarrollo, por vía de autognosis, de un *sistema categorial* (y, por ende, de un *principio metafísico*) que transforme de raíz las condiciones que posibilitan la aparición de semejante fenómeno. Sin embargo, antes de abordar cualquier intento de esa índole, que claramente trasciende los límites y propósitos de nuestra ponencia, hemos de proseguir sistemáticamente el itinerario anunciado para este capítulo.

En efecto, al par que por aquella dríada de categorías fundamentales, el proceso del trabajo técnico está invadido y configurado por otra serie de principios. Ahora bien, en lugar de intentar un completo desarrollo de ellos (lo que haría extremadamente larga y fatigosa la tarea), quisiéramos puntualizar apenas sus rasgos más conspicuos, reservándonos su posterior y más detallado tratamiento para otros trabajos. Por lo demás, quedando perfilados los rasgos más sobresalientes de las correspondientes categorías que intervienen en el proceso del trabajo técnico, bien puede el lector o el oyente incursionar por propia cuenta en esos territorios, procurando derivar de aquellos índices las necesarias características que ha de asumir la praxis técnica.

No obstante, primordial importancia tiene para lo anterior señalar lo siguiente: no se trata de acusar y destacar los rasgos ónticos, contingentes y factuales que puedan descubrirse en el trabajo técnico, sino de apresar y delinear las características ontológicas que, a modo de improntas o esquemas a priori, diseñan y configuran el perfil trascendental de aquella praxis. Asimismo, quedando ésta modalizada por la funcionalidad unitaria que aquella dríada fundamental imprime sobre la acción y el sentido de los nuevos principios categoriales, en su concreción y realidad ha de verse reflejada tal característica, como tendremos ocasión de comprobarlo en lo que sigue.

En efecto, la *automaticidad* del trabajo técnico (tal como nosotros la entendemos) no está representada simplemente por la mera repetibilidad y el uniforme y ciego causalismo a que se halla sometido su proceso. Si bien es cierto que semejantes rasgos corresponden a una determinada fase de la técnica –y, en cuanto tales, configuran paralelos efectos sobre la correspondiente praxis (monotonía, pobreza espiritual, despersonalización, etc.)–, lo más característico y señalado de aquella categoría, tal como se manifiesta y actúa en nuestra época, reside en que ella funciona en vista de la *totalidad*, la *finalidad* y la *perfección* del

propio *sistema* al cual pertenece. En tal sentido, el *automatismo* de la praxis técnica no alude simplemente a la uniformidad y repetibilidad que es posible constatar en el trabajo humano (de lo cual, incluso, pudiera éste carecer), sino al hecho de que ella se encuentra dirigida al logro de la *perfeccionabilidad teleológica* del propio *sistema* mediante su autorregulación.

Entendido en semejante contexto, el trabajo del hombre no sólo llega a estar privado de una formal libertad (óptica), sino que, al hallarse subsumida y desplegarse su actividad bajo el marco de una "intencionalidad" mecánica, toda genuina libertad se autodestruye (ontológicamente) en su esencia. De tal modo, el trabajo humano no sólo resulta "no libre", sino que, ejerciendo la presunta "libertad" de su "intencionalidad" por vía de autorregulación negativa, confluye a incrementar teleológicamente la autonomía y autarquía del proceso técnico mediante el *perfeccionamiento* del *sistema*. Inserta en semejante *automatismo*, la praxis humana tiene como modelo y meta final la de los autómatas "inteligentes", valga decir, la de las máquinas construidas de acuerdo a los cánones de la cibernética contemporánea. No en balde Norbert Wiener, uno de los creadores de tales artefactos, ha dicho "que los humanos, como objetos de investigación científica, no difieren de las máquinas"¹¹. El sentido y los resultados de la actividad del trabajo, entendido en esta forma, denotan claramente los síntomas de una progresiva y creciente alienación, tal como se ha puesto de relieve.

Pero la *automaticidad* del trabajo no es una característica que se manifiesta aisladamente en su proceso. Si su meta consiste en lograr la *perfección funcional* del *sistema*, ello es debido a que, en el fondo de dicho *sistema*, como categoría dinámica fundamental, actúa la de *función*. Semejante categoría es la que posibilita la interdependencia de todos los estratos categoriales del propio *sistema* y la que paralelamente diseña el comportamiento funcional de los diversos momentos integrantes de cualquier proceso de trabajo técnico.

Ahora bien, como los efectos alienantes que semejante categoría provoca fueron ya perfilados en sus rasgos esenciales (cfr. *supra*: edición publicada de *Ratio Technica*, pág. 36 y sgs.; versión digital, pág. 15 y sgs.), nos parece innecesario repetirlos aquí. Señalado sea únicamente que, al actuar ella como enlace dinámico y funcional de todos los estratos categoriales de la *ratio technica* (y paralelamente de todos los momentos de la praxis), en su figura y consecuencias quedan resumidos y sintetizados, de manera ejemplar, los caracteres totales de la alienación técnica. En efecto, bajo la condición de *instrumento (medio)* que se le

¹¹ Cfr. Arthur Rosenblueth y Norbert Wiener, *Op. cit.*

asigna al hombre por obra suya, no sólo interviene su específica actividad configuradora, sino que en ella se plasman y sintetizan orgánicamente las múltiples y variadas notas que provienen de las parciales alienaciones que hemos detectado y descrito. Que el trabajo efectuado por el hombre pierda su individualidad y autonomía al hallarse acoplado a una totalidad reguladora; que el operario se vea desarraigado de su propia actividad y ésta se convierta en una mera ocupación funcional “despersonalizada” dirigida al simple perfeccionamiento del *sistema*; que en ella quede aniquilada toda genuina libertad; son rasgos que expresan y denotan esa final objetivación que se trasluce en el hombre al actuar, funcionalmente, como un simple *medio* o *instrumento* al servicio de los finales designios de la *ratio technica*. En tal sentido, su condición de *instrumento* es la expresión de una voluntad de dominio que, al desplegarse bajo la categoría de *función*, desvirtúa en él su dignidad de *fin en sí* y lo transforma en simple *medio* al servicio del *sistema* representado y encarnado por la técnica en cuanto manifestación de aquel principio metafísico. La *función* es así –como ya lo habíamos dicho– la categoría dinámica por excelencia en el total proceso de la alienación a que se encuentra sometido el hombre como agente histórico de la *ratio technica*.

La actividad configuradora de las precedentes categorías de la *ratio technica*, al incidir sobre la *praxis*, se plasma finalmente en la ordenación y el sentido que ellas imprimen sobre los ingredientes espacio-temporales de la realidad. Lo que esto representa –y el concreto significado ontológico que reciben el espacio y el tiempo en semejante contexto– fueron ya puestos de relieve en anteriores reflexiones (cfr. *supra*: edición publicada en *Ratio Technica*, pág. 38 y sgs; versión digital, pág. 17 y sgs.). Sin embargo, como se trata ahora de esclarecer su importancia para el fenómeno de la alienación, hemos de ver cómo aquellos rasgos se traducen en semejante campo.

Como instancias constituyentes de la “realidad” sobre la cual se desarrolla el trabajo técnico, el espacio y el tiempo no tienen para el hombre el mismo sentido que exhiben en el trato y relación *natural* de éste con el mundo. Por el contrario, configurados en sus estructuras por las categorías de la *ratio technica* –e incorporados a una *praxis* donde el mundo aparece como una *supra-naturaleza* creada y diseñada para el despliegue y la ejercitación de una expresa voluntad de dominio–, el concreto *espacializarse* del espacio y el *temporalizarse* del tiempo adquieren una serie de características que revelan claramente la indisoluble unidad que guardan con el plexo de relaciones significativas impuestas por el *sistema* donde funcionan.

¿Cómo, en efecto, se conforma el hombre con el espacio que lo rodea y cuáles son los rasgos y connotaciones primordiales que éste exhibe al servirle de marco referencial a su concreta *praxis* técnica? Sin entrar a una descripción óptica o existencial de ellos, sino con la reiterada intención de sólo destacar sus características existenciales-ontológicas, cabe decir

lo siguiente: al funcionar el espacio como una instancia autorreguladora de la propia perfección del *sistema*, su *espacializarse* no tiene su "centro" en el hombre –valga decir, no es el hombre quien diseña la ordenación del espacio y conforma los vínculos y connotaciones de lo "lejano" y lo "cercano" de acuerdo a sus necesidades y motivaciones personales–, sino que semejante función brota y le es impuesta al hombre desde un "centro" (o "punto de espacialización") situado en el "dominio" o "campo" del propio *sistema* en vista del cual funciona el espacio. Perdiendo su señorío del espacio –o siendo simplemente un "punto" excéntrico en él– tampoco tiene el hombre una conformidad inmediata, espontánea y natural, con los entes que pueblan semejante recinto. Lo "próximo" o lo "distante" –en cuanto connotaciones significativas que reemplazan a las anteriores– no expresan entonces estimaciones verificadas por mor del hombre mismo, sino que son únicamente determinaciones métricas realizadas en vista de las necesidades y relaciones del propio *sistema* e impuestas al hombre por la autonomía y autarquía de aquél. En tal sentido, son los propios requerimientos de semejante *sistema* (evaluados por las necesidades de la *totalidad*, la *finalidad* y la *perfección* de éste) los que imponen entonces semejantes determinaciones, apareciendo los entes intrasistemáticos como "situados" en una red de relaciones cuyo significado métrico (distancia, proporciones, dimensiones, etc.) sólo responde y obedece a las exigencias del propio *sistema*. Es más: la propia "situación" del hombre –como un ente más sujeto a semejante retícula– no es determinada entonces por su "posición" (activa y transitiva en el espacio), sino que esta misma "posición" es determinada por su "situación" dentro del *sistema*. Es a partir de éste, y de su autónoma espacialización, que el hombre se ubica y estima pasivamente la distancia, el sitio, la colocación y cualquiera otra determinación espacialiforme de los restantes entes intrasistemáticos.

Sufriendo una transformación semejante –que expresa el profundo desarraigo que el hombre experimenta en el espacio con la consiguiente pérdida de su peculiar función de "espacializar" o "dar espacio"– el ámbito del espacio-técnico se convierte en un simple espectro de relaciones espacialiformes radicalmente impersonales, neutras y objetivas, con las cuales el hombre se conforma mediante simples notificaciones abstractas, cuyo manejo verifica y desarrolla primordialmente a través de un lenguaje de signos o connotaciones matemáticas. Atenido a semejantes connotaciones –y a la abstracta simbología que emplea para designarlas– pierde para él sentido no sólo cuanto pueda ser la expresión de un inmediato y natural estimar la "cercanía" o "lejanía" de los entes en relación a su propio y personal *mundo*, sino que aun las restantes determinaciones métricas ya mencionadas (distancias, proporciones, etc.), como dimensiones funcionales del *sistema*, son mensuradas mediante patrones y medidas cuyo sentido viene impuesto y determinado por las relaciones

funcionales y las necesidades intrínsecas del propio *sistema*. Todo “metro natural” pierde así significado autárquico. La *medida* –y, por ende, la *cantidad*– devienen también “funciones” del *sistema*¹².

Sin entrar en mayores detalles descriptivos –cuya complejidad y amplitud desbordarían los límites de este trabajo– sólo quisiéramos señalar lo que de semejante conjunto de notas se desprende ya específicamente. En efecto, la pérdida de señorío y el desarraigo que experimenta el hombre en un espacio así concebido, hablan a las claras de su alienación en semejante contexto de relaciones significativas. El espacio-técnico, impuesto y modulado por los requerimientos del *sistema*, no sólo impide con su impersonal artificialidad que el hombre establezca en él una verdadera *morada*, sino que toda posible *morada* es negada y destruida en su esencia por obra de aquel *sistema*. O dicho ahora con mayor precisión: el *sistema* es la antítesis existencial-ontológica de la *morada*. Se comprende así claramente que, en lugar de habitar y hallarse instalado en el espacio como en su verdadera *morada* (para lo cual la ordenación, disposición e integración de semejante espacio debería partir y brotar del propio *espaciar* del hombre en función de su más íntimo *mundo*), al transformarse este *mundo* en un simple plexo de relaciones impuestas y configuradas por los requerimientos inmanentes del propio *sistema*, aquel espacio se convierte eo ipso en un mero “recinto” inhabitable e inhóspito, con el que se guarda una externa, impersonal y artificial conformidad. Entonces –en lugar de ser vivido y existenciado como casa, morada, hogar o terruño– el espacio es visto y evaluado simplemente como un *área*, cuya extensión y superficie se trata siempre de dominar más vastamente mediante la paulatina imposición y ampliación del *sistema*.

Impulsado por semejante afán de dominio –cuya meta final consiste en transformar al universo (como dimensión espacial) en una *supra-naturaleza* ordenada hacia la perfección de la técnica– el proyectar del hombre se apropia insaciablemente del espacio con el expreso designio de convertirlo progresivamente en un vasto campo al servicio de la *ratio technica*. Configurado y ordenado por las categorías de semejante *ratio*, pierde ya todo sentido hablar de lo “cercano” o lo “lejano”, de lo “alcanzable” o lo “inalcanzable”, de lo “mensurable” o “incomensurable”. Con la sustitución del hombre por el *sistema* como centro o punto referencial del espacio, todas estas connotaciones pierden su originario sentido ontológico y se convierten en simples determinaciones evaluables únicamente en función de las categorías de aquel *sistema*. Es más: operando en semejante contexto, el espacio mismo se

¹² Es necesario comprender rectamente el anterior enunciado a fin de evitar infundadas objeciones. Nada hay más *exacto*, en verdad, que la técnica. Ahora bien, si la técnica encarna semejante *exactitud*, es porque ésta se logra en base de un puro *convencionalismo matemático*. Este convencionalismo matemático –como se reconoce hoy generalmente– se funda, a su vez, en la autonomía de los correspondientes *sistemas axiomáticos*.

convierte en una instancia autorreguladora de la propia perfección del *sistema*. Bajo tal perspectiva –en tanto el *sistema técnico* mantenga su coherencia y dinámica internas– la *ratio technica* parece garantizar lo i-limitado de sus logros porque sus propios “límites” son proyectados y trazados funcionalmente a partir de la *totalidad* del propio *sistema*. Obnubilado por ello, y aun experimentando un creciente desarraigo, el hombre parece refugiarse en esa alienadora in-finitud que le ofrece el desarrollo de su *ratio technica*. Pero con ello, a la par, desvirtúa, oculta y desfigura la que en rigor parecería ser su verdadera condición ontológica, signada por una radical e insuperable finitud¹³.

Una transformación semejante a la del espacio le sobreviene al tiempo cuando recibe la configuración de las categorías de la *ratio technica* y funciona absorbido en la totalidad de un *sistema*. Al igual que el espacio, pero en el sentido específico de la temporalización, sus momentos y éxtasis actúan entonces como instancias autorreguladoras de la perfección del *sistema*; y es a partir de éste, como estructura referencial, que se verifica el *temporalizarse* de ellos. Dentro de semejante contexto, los éxtasis y momentos del tiempo pierden su vinculación espontánea y directa con el mundo inmediato (regulado por el ininterrumpido sucederse de los cambios y períodos que la naturaleza ofrece) adquiriendo –al modo de un nuevo significado y sentido– el que proviene de la ordenación y diseño configurador del *sistema*. O dicho en forma todavía más concreta: la *sucesividad* del fluir temporal, al temporalizarse desde el *sistema*, recibe la impronta ordenadora de sus categorías, asumiendo los correspondientes aspectos fenoménicos que de tal hecho se derivan.

Sin entrar en una detallada descripción de semejantes aspectos –lo cual haría sumamente compleja y demorada nuestra tarea– quisiéramos indicar únicamente que, al quedar transformada de esta manera, aquella *sucesividad* pierde también el sentido que la acompañaba como *orden natural*. El tiempo, ciertamente, conserva el aspecto de un *orden*, pero éste sólo refleja el sentido que le imprimen y confieren las categorías del *sistema*. Integrados en una *sucesividad* así conformada, los éxtasis del tiempo se ven privados de su significado natural y pasan a funcionar como instancias autorreguladoras de la perfección del *sistema*. En cuanto tales, el “antes” y el “después” son reemplazados por las determinaciones que expresan lo *anterior* y lo *posterior*.

¹³ Nos perdonará el lector que no desarrollemos, en toda su extensión, las múltiples consecuencias que el precedente enunciado tiene en relación con los aspectos existenciales-antropológicos de la praxis técnica. Ello, además de ser extenso y complejo, caería fuera de los límites e intenciones de esta ponencia.

No obstante, como lo anterior pudiera ocasionar múltiples equívocos, quisiéramos repetir aquí lo que ya expresamos en otros trabajos (cfr. especialmente *Del hombre y su alienación* y *De la universidad y su teoría*) en relación a la técnica y a la finitud del hombre. En efecto, el precedente enunciado no puede ser tomado como testimonio de un desconsolado pesimismo frente a la técnica. Por el contrario, sería insensato y reaccionario negarle a la técnica un sentido positivo en relación al hombre. Los frutos de sus logros y conquistas están a la vista en nuestro tiempo. Sin embargo, lo que trata de expresar el anterior enunciado es un “dato” que no puede pasar inadvertido (ni puede ser alterado) en ningún análisis objetivo que de ella se haga. Para más detalles, consúltense las obras mencionadas.

En efecto, dentro de semejante contexto el “*antes*” y el “*después*” no sólo pierden su natural significado, sino a la par, su connatural privilegio para configurar y denotar desde sus límites el *presente*. Lo *presente* no es entonces propiamente el *instante* (como momento desde el cual, al comenzar o terminar, una acción del hombre cobre su sentido), sino la *presencia* del *sistema*. Ahora bien, esa *presencia* del *sistema* no es simplemente aquella que pueda éste asumir en un momento circunstancial, aislado e individual de su curso (lo cual iría en contra de su propio sentido de *totalidad*), sino la que impone y diseña su propia perfección teleológica como in-finito despliegue de aquella *totalidad*. Dentro de tales coordenadas –donde lo *anterior* y lo *posterior* asumen ahora el papel y la función de los desaparecidos éxtasis– no existe tampoco una verdadera *duración*, sino que ésta se ve paralelamente reemplazada por un curso ininterrumpido de *secuencias* automatizadamente dirigidas a lograr la perfección del *sistema*. El *orden* del tiempo –integrado en base de tales *secuencias* funcionales– no sólo queda de tal manera desarraigado de toda base y sentido existenciales, sino que se convierte en una pura *disposición* cuantificada muy semejante a la que exhibe un *orden matematizado*. Sin embargo, como el sistema técnico no es simplemente un sistema matemático (pues no en balde su inmanente teleologismo lo diferencia de éste), aquel orden matematizado no es identificable sin más con el de una *serie numérica*, sino con el de una *disposición* dirigida y configurada *intencionalmente* a lograr la perfeccionabilidad del *sistema*. Desde la estructura inmanente de semejante *disposición* es que lo *anterior* y lo *posterior* reciben su encadenamiento y adquieren eo ipso su estricto significado de instancias autorreguladoras del *sistema*. En cuanto tales –perfectamente diferenciados de todo *antes* y *después* como límites existenciales del *instante*–, ellos asumen una *funcionalidad* de la cual carecen por completo aquellos otros. En efecto, lo *anterior* y *posterior* no sólo rompen con el orden que tienen el *antes* y el *después* dentro de la sucesividad natural del decurso de los fenómenos (y en relación al quehacer del hombre), sino que incluso pueden invertir y contrariar aquel orden, o funcionar (dentro del *sistema*) con absoluta independencia. El sentido de la praxis técnica es, por esto, radicalmente diverso al que tiene el trabajo humano cuando se despliega en el marco de una temporalidad natural.

En efecto, una inversión de sentido semejante a la que se ha puesto de manifiesto en los éxtasis del tiempo, ocurre en el trabajo humano cuando su actividad se despliega y realiza en el contexto de una temporalidad configurada y diseñada por los esquemas de la *ratio technica*. A tal respecto, su distorsión proviene no sólo de la pérdida de toda base de sustento existencial –lo que provoca su creciente desarraigo–, sino de que su correspondiente praxis se ve compelida a desarrollarse con un sentido temporal que le es impuesto exteriormente por exigencia y dictado del propio *sistema*. Con un tiempo

semejante –integrado sólo por momentos eslabonados artificialmente– el hombre se “conforma” técnicamente, objetivándolo como una infinita sucesión o secuencia de actos (sin inmediata y verdadera conexión con su *presente existenciarío*) ordenados a lograr la perfección del *sistema*. O dicho en otra forma: en lugar de habitar ese tiempo como si fuera una *morada* –para lo cual sus éxtasis deberían configurarse, disponerse y ordenarse desde el íntimo sentido de su quehacer personal–, aquel tiempo aparece y es objetivado por el hombre como un simple proceso que transcurre de manera ininterrumpida y anónima, sin tener otra significación que la de una secuencia in-finita de intervalos que debe llenar con las ocupaciones y el sentido que le imponga el *sistema*. En función de éste, aquel tiempo constituyente de la *supra-naturaleza* en que vive incrustado el hombre puede entonces parecerle también in-finito, ya que su *temporalización* no sólo ha perdido su raigambre existenciaría (y, por ende, su base o fundamento finito), sino porque eo ipso sus “límites” son proyectados entonces a partir de la *totalidad* que la *ratio technica* se propone alcanzar acicateada por su “in-finita” voluntad de dominio.

Sojuzgada por los imperativos de su inmanente despliegue, e impelida hacia el cumplimiento de sus ideales autónomos, la *ratio technica* se ve arrastrada de tal manera a una *ilusión o apariencia dialéctica*. Por ello hemos dicho –y ahora se comprenderá en toda su plenitud el significado de nuestras palabras– que la técnica expresa un intento de la voluntad de poder por lograr una pretendida superación de la propia y comprendida *finitud* con que se reconoce dotada la subjetividad trascendental cuando requiere de una *alteridad* para ejercitarse. La supresión dialéctica de semejante *alteridad* –y la ocultación y desfiguramiento de la *finitud* del hombre– encarnan entonces el *ideal trascendental* (*prototypon transzendental*) de la *ratio technica*. Semejante *ideal* es el que expresa y resume la perfección del *sistema*.

LA UNIVERSIDAD Y LA IDEA DEL HOMBRE*

Introducción

Partamos de una sencilla afirmación: la universidad no es un ente natural. Si por ente natural entendemos aquel que no requiere el concurso del hombre para lograr su existencia, la universidad es un ente perfectamente artificial, valga decir, una suerte de artefacto, instrumento o aparato creado como producto de un quehacer cultural. La universidad, en tal sentido, es una *institución* y su existencia obedece a una acción del hombre mediante la cual éste ha logrado fundar, instaurar o erigir un establecimiento educativo destinado a la instrucción y formación de sus semejantes.

Ahora bien, en toda institución educativa –en tanto ella se propone modelar al hombre– es posible descubrir la impronta de un ideal o arquetipo humano, hacia el cual está orientada y cuyas virtualidades pretende alcanzar como finalidad. Ese modelo o arquetipo no es casual, sino que responde a las motivaciones y directrices fundamentales que impone en la paideia de una época la *idea del hombre* que sostiene la correspondiente concepción del universo.

Desde su fundación, hasta nuestros días, esa imagen del hombre que la universidad persigue, si bien ha variado en sus perfiles y características históricas –al transformarse y sucederse las diversas *ideas* que aquél ha tenido de sí mismo–, permanece como término formal hacia el cual apunta su proceso educativo. Nuestro problema consiste, justamente, en precisar los rasgos que es posible descubrir en los ideales universitarios de la época presente, a partir de las diversas y dominantes *ideas del hombre* que se oponen y entrecruzan en su ámbito como exponentes de las antagónicas visiones, ideologías y doctrinas que matizan el abigarrado universo cultural del tiempo que vivimos.

¿Pero cuáles son estas *ideas* que se enfrentan y contienden en el seno de la universidad? ¿O existe, acaso, por encima de la soterrada pugna, un rasgo epocal que confiera un denominador común y absoluto a esas opuestas y contradictorias concepciones? ¿Cabría, pues, hablar de una *idea del hombre* característica y peculiar de nuestra propia época? ¿Hay también, acaso un *ideal* en el cual contemple el hombre un desiderátum de sí mismo?

* *Nota del Archivo E.M.V.:* La presente versión corresponde a la última edición, publicada el año 1983 en el libro *Ratio Technica*, que fue corregida por el propio autor y difiere de algunos aspectos, estilísticos o de contenido, en relación con la precedente.

El lector interesado puede advertir los cambios introducidos comparando con la edición incluida en el libro *De la universidad y su teoría* (1967) y con la versión publicada en *Esbozo de una crítica de la Razón Técnica* (1974).

Tal es el problema que debemos abordar. Sin embargo, debido a la naturaleza misma del trabajo que nos ha sido encomendado, y al exhaustivo análisis que supondría aquello, no es posible que intentemos una labor historiográfica para solventarlo. Apremiados por las exigencias que postula el tema, hemos de reducirnos a plantear una tesis –que proponemos al examen y a la crítica de los distinguidos colegas en este Seminario– la cual expresa y sintetiza lo fundamental de nuestro pensamiento en tal sentido.

Según ella –he aquí su enunciado– la actual época se orienta hacia el ideal de una tecnificación progresiva del universo y, por tanto, hacia una paralela y creciente tecnificación de la conducta del ente humano. Dentro de semejante concepción prevalece una idea pragmática del hombre, cuyo ideal se resume en la formación del *tecnita*. La universidad, en su quehacer cotidiano, tiende cada vez más hacia este prototipo de hombre, transformando su estructura y diseño institucional para el logro de semejante finalidad. Impulsada hacia ello, y dirigida por los ideales de la tecnología y de la tecnocracia que predominan en nuestro propio tiempo, se ha visto obligada a modificar el sentido y los fines de su tradicional enseñanza, a lanzar su investigación hacia el campo de un saber puramente técnico, y a restringir considerablemente los ideales de la misión formativa que le estaba encomendada en cuanto verdadera y auténtica encarnación de la *universitas*.

No es momento oportuno para enjuiciar valorativamente el sentido y las consecuencias de una transformación semejante. Será ello, precisamente, lo que habrá de proponerse –en sus aspectos críticos– la presente ponencia. Sin embargo, antes de llegar a tal punto, debemos realizar una larga travesía. En efecto, partiendo de señalar el decisivo influjo que ha ejercido sobre la universidad la moderna concepción de la técnica –lo cual debe llevarnos a analizar consecuentemente la actitud que ello supone e implica en el hombre–, hemos de esclarecer y fijar asimismo el resultado que arroja este hecho para comprender su puesto y situación dentro del universo. Sin pretender vaticinar cuál puede ser el porvenir que lo espera, cuestión siempre aventurada, debemos acusar no obstante un síntoma que ya se manifiesta con toda claridad por obra de la progresiva tecnificación de su conducta: es la creciente y avasallante alienación que lo domina. A tal respecto, nuestro análisis debe proponerse esclarecer un cuádruple sentido que reviste este fenómeno, indicando al propio tiempo su repercusión en las relaciones del hombre con el mundo y, por supuesto, con sus semejantes.

Pero quedaría incompleto nuestro esfuerzo si al par de lo anterior no intentásemos mostrar las posibilidades de que dispone el ente humano para enfrentarse con aquella alienación y, asimismo, el sentido que ha de imponerse en la enseñanza y formación universitarias si ellas quieren contrarrestar los perniciosos efectos que de allí se derivan. Justamente con esto –aunque sea en forma de un simple esbozo programático– queda señalada la fundamental misión que le asignamos a la universidad como institución de nuestra época.

Tal es el itinerario que contemplan las siguientes reflexiones y de allí la ordenación de sus párrafos, a saber: I) Ciencia y técnica; II) La actitud del hombre; III) La situación del ente humano; IV) El porvenir del hombre; V) La cuádruple alienación técnica; y VI) La universidad y la idea del hombre.

Al abordar el problema que plantean las relaciones de la universidad con la idea del hombre, no sólo nos guía un obvio interés filosófico, sino el manifiesto propósito de avizorar su posible destino como institución y de comprender la misión que la aguarda en venideros tiempos. Únicamente de tal modo podremos estar ciertos de que nuestras acciones y desvelos en ella se encuentran dirigidos a despejar el camino que debe transitar el hombre si quiere liberarse de la profunda y radical alienación que lo sojuzga. Para ello es necesario, ante todo, que la propia universidad lo ayude a tomar conciencia de semejante fenómeno. Hacia esta finalidad –cuyo sentido no es otro sino el de precipitar una autognosis del hombre– se orienta en su preocupación fundamental el presente trabajo.

I. Ciencia y Técnica

Debido a que, en general, el aprovechamiento técnico de las fuerzas naturales sólo resulta posible en base a un conocimiento profundo de las leyes que operan sobre el correspondiente dominio de la experiencia, y al hecho de que históricamente la técnica ha experimentado su máximo desarrollo material en forma paralela al esplendor acusado por las ciencias naturales, a menudo se considera que ella representa únicamente una modalidad aplicada de estas ciencias: su producto o resultado. De manera inversa –en tanto se argumenta que sólo es posible ampliar y profundizar en las ciencias naturales gracias al refinamiento de los elementos de observación y experimentación que aportan los instrumentos técnicos– no faltan quienes ven en los adelantos de la técnica una condición y hasta un factor genético esencial del desarrollo alcanzado por las ciencias. Las ciencias naturales habrían quedado detenidas, o al menos imposibilitadas en su efectivo progreso, si el instrumental creado por los técnicos no les hubiera prestado su extraordinario complemento para penetrar en el dominio de los más profundos y velados procesos de la naturaleza.

Nadie que pretenda juzgar sensatamente sobre esta situación puede ignorar las razones que asisten a las dos posiciones en pugna. Es más: resulta pueril adherirse a una de ellas en detrimento de la otra. La ciencia y la técnica parecen expresiones indisolubles de una misma actividad y de allí su mutua e indispensable complementación.

Pero en un enfoque como el anterior, lamentablemente, se pasa por alto lo más esencial. Se pretende juzgar ateniéndose exclusivamente al aspecto exterior de la disputa, mientras que la cuestión de fondo –el fundamento mismo que sostiene a este *factum* que circunda y define el perfil más característico de nuestro tiempo– parece ignorarse paladinamente. En efecto, si los conocimientos científicos han posibilitado la invención de instrumentos y aparatos que permiten un mejor aprovechamiento de las fuerzas naturales, o si los instrumentos inventados posibilitan una progresiva ampliación de los conocimientos científicos acerca de la naturaleza, la cuestión que debe preguntarse es doble, a saber: 1º) Qué clase o tipo de conocimiento es aquel que permite el progresivo aprovechamiento y dominio de las fuerzas naturales; y 2º) Cuál puede ser la imagen de la naturaleza con que trabaja y opera un “técnico” a fin de que un aparato o instrumento inventado y fabricado por él sea capaz de propiciar el descubrimiento o patentización de los procesos naturales. O dicho en forma aún más concreta: no se puede entender la conexión y mutua complementación que existe entre la ciencia y la técnica si de antemano no se esclarece qué es esa naturaleza a la cual ambas pretenden dirigirse como a su objeto, qué tipo de realidad se le asigna a éste, y, por ende, la forma en que una y otra se apropian de su presencia y contenido. Ahora bien, todo ello depende de que se ilumine y precise la *actitud* que asume el hombre frente al mundo –y, por tanto, frente a la naturaleza– ya que sólo a partir de semejante posición fundamental es también posible comprender *por qué, cómo y para qué* el hombre se dirige a ella en forma tal que su conocimiento puro la coloca a su servicio e incrementa su aprovechamiento, a la vez que, inversamente, construye aparatos e instrumentos cuya aplicación le permiten una progresiva ampliación de su afán cognoscitivo sobre los misterios que atesora.

No son, pues, los meros resultados obtenidos por la exterior colaboración de la ciencia y de la técnica, sino la actitud o posición que asume el hombre frente a la naturaleza, lo que nos debe preocupar y servir como índice para enjuiciar el fenómeno que éstas representan dentro del tiempo y el universo en que vivimos. Sólo en tanto sepamos qué elementos determinan semejante *actitud* podremos también esclarecer las efectivas conexiones que median entre su dinámico y entrelazado curso.

II. La Actitud del Hombre

Si prescindiendo de sus externas y aparentes divergencias intentamos aprehender algún rasgo esencial que emparente la técnica y la ciencia, pronto se nos revelará que en ambas prevalece una actitud común y coincidente: es su afán de dominio sobre la

naturaleza. Ciertamente es que ello no se transparenta de primer intento en la que pudiera ser considerada la actitud "desinteresada", teórica y hasta contemplativa, que dirige al puro investigar "científico" –y que, por el contrario, se manifiesta abiertamente en el caso de los "técnicos"–, aunque basta sólo una breve reflexión para que semejante prejuicio se disipe. En efecto: ¿a qué se dirige el más puro investigar "científico"? A la búsqueda de la Verdad, se nos responderá. Ello es cierto, indudablemente. ¿Pero hacia dónde se dirige aquella búsqueda y qué pretende el científico al descubrir esa Verdad? Si dejamos de lado una suerte de beatería con que algunos pretenden revestir sus reflexiones, bien pronto se nos revelará que, en forma coincidente, científicos y técnicos dirigen sus pasos hacia la naturaleza (sea ya tratando de conocerla mejor en sus enigmas mediante nuevos descubrimientos, sea ya aplicando o utilizando los conocimientos adquiridos para modificarla e influir sobre su curso) con el tácito o expreso propósito de utilizar semejante relación (encarne ésta una *teoría* o una *praxis*) en cuanto medio destinado a ejercer su voluntad de poder y dominio sobre ella. Esta raíz pragmática, conjugada y matizada por el fondo de aquel voluntarismo metafísico que prevalece en ambas actitudes, es justo lo que las emparenta en su fundamento. Es más: ella constituye la más soterrada vertiente que define y sostiene la posición del hombre moderno y contemporáneo frente a la naturaleza.

Desde semejante perspectiva –y con tal que se entienda el sentido de la técnica no en el restringido significado que le proporciona su aparente y falsa contraposición con la ciencia– podemos decir, con toda razón, que el mundo del hombre se hace cada día más tecnificado. Que aparezca así –incluso por obra de los adelantos y descubrimientos de la ciencia– no es un azar, sino una consecuencia derivada de la fundamental actitud que prevalece en el hombre al desplegar su esfuerzo y enfrentarse con el universo. Por ello, si queremos entender y esclarecer la estructura del universo técnico donde mora éste, debemos tratar de aprehender y precisar los rasgos primordiales de aquella actitud.

La más fundamental nota de la actitud técnica –según hemos dicho– se manifiesta en el expreso afán del hombre por dominar al universo. Semejante vertiente o raíz hace que el mundo aparezca no como un campo de desinteresada contemplación –donde la verdad de los entes se busque para conocer y descubrir qué son ellos y en qué consiste su última estructura metafísica–, sino con la expresa finalidad de lograr que se acoplen a un proyecto mediante el cual se intenta su dominio y manejo por parte del hombre. En tal sentido, cuando se matematiza a los entes, no es en razón de que semejante operación permita simplemente "conocerlos" mejor, sino porque aquel aspecto matemático resulta más adecuado para el manejo y dominio que pretende ejercer el hombre sobre ellos. A tal respecto, si la ciencia tiende a su progresiva "matematización" –y si la técnica aprovecha la exactitud de las matemáticas en sus aplicaciones– es porque semejante proyecto, al

cuantificar los entes y al hacerlos mensurables, brinda al hombre una vía más fácil y expedita para incrementar el dominio sobre ellos y someterlos a su personal designio. Con clara e inequívoca certeza formuló Kant semejante observación y definió lo que constituye esa última raíz en el proceder técnico-científico que prevalece en nuestro tiempo: “Cuando *Galileo* hizo rodar sobre un plano inclinado las bolas cuyo peso había señalado, o cuando *Torricelli* hizo que el aire soportara un peso que él sabía igual a una columna de agua que le era conocida, o cuando más tarde *Stahl* transformó metales en cales y éstas a su vez en metal, quitándole o volviéndole a poner algo, puede decirse que para los físicos apareció un nuevo día. Comprendieron que la Razón sólo descubre lo que ella ha producido según sus propios planes; que debe marchar por delante con los principios de sus juicios determinados según leyes constantes, y *obligar a la naturaleza a que responda a sus preguntas, en vez de ser esta última quien la dirija y maneje*”¹.

Ahora bien, ese plan o proyecto de señorío con que el hombre interroga y conoce a la naturaleza, impone eo ipso que los entes a los cuales se dirige aparezcan frente a él bajo el aspecto de *útiles* o *instrumentos*, cuyas virtualidades puede y debe usar –sea manipulándolos o conociéndolos– a fin de ejercitar su dominio sobre ellos. Por esto, dentro de semejante visión o actitud, los entes mundanos se ofrecen como simples instrumentos, herramientas o utensilios, que aquél *utiliza* para ejecutar su actividad. Nótese, sin embargo, que el término *utilizar* no se emplea aquí para significar que el hombre *utilice* los entes con el propósito de lograr su *utilidad* en un sentido corriente –esto es, para extraer de ellos un provecho o aprovechamiento económico y utilitario–, sino que la *utilidad* mienta o alude al perfil ontológico con que los entes hacen frente en cuanto *instrumentos* –y, por tanto, como simples *medios*– que aquél *utiliza* para imponer su dominio y señorío sobre ellos. En tal sentido, cuando se dice que dentro de un universo tecnificado los entes aparecen con perfil de *útiles*, esto expresa eo ipso que ellos se ofrecen o hacen frente al hombre como si todo su “ser” se redujera al aspecto de *instrumentos* y *medios* que exhiben entonces. Semejante visión instrumental –como ahora puede comprenderse plenamente– no cesa por el hecho de que éste se coloque simplemente en la que se llama una actitud “científica pura”. Por el contrario, tras la aparente y “desinteresada” teoría, se esconde una actitud eminentemente pragmática –y, por ende, la intención de señorío y dominio– que dirige tanto a la técnica como a la propia ciencia.

La posible transformación de una actitud semejante –donde los entes no se patenticen o revelen como simples *útiles*, *instrumentos* y *medios*–, implicaría eo ipso no el mero cambio de la *praxis* en una *teoría pura*, sino una posición en la cual tendrían que ser

¹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur zweiten Auflage, B XII, B XIII .

modificadas radicalmente las bases de donde brota aquel temple a cuyo trasluz se manifiesta la *voluntad de dominio* que persigue el hombre en su trato con los entes y al enfrentarse con el *mundo*. Pero, como fácilmente ha de entenderse, no es el momento oportuno para desarrollar estas ideas.

III. La Situación del Ente Humano

Dentro de esas coordenadas que hemos trazado –donde el universo entero se divisa como un dominio susceptible de señorío y en el cual los entes aparecen como simples *útiles* o *instrumentos* al servicio del hombre– no puede hacerse una excepción con el hombre mismo y su existencia. También éste, en cuanto ente natural, queda sujeto a una visión semejante y su más íntimo “ser” –la existencia– es objetivado mediante un esquema similar al empleado para tratar con los restantes entes. Es aquí, como se comprende, donde radica el verdadero problema que debemos plantear, no sólo para esclarecer la concreta situación del hombre en nuestro tiempo, sino también para precisar las vertientes que alimentan y confluyen a diseñar su correspondiente *idea*.

En efecto, lo que nosotros concebimos como una *tecnificación* del ente humano no lo representa simplemente su mero engaste dentro de aparatos técnicos o la automatización de su quehacer –lo cual, en verdad, es sólo un resultado–, sino la radical *matematización* de su existencia con la correspondiente objetivación del propio hombre como un simple *útil* o *instrumento* susceptible de ser manejado o manipulado para alcanzar fines de dominio sobre el universo y sobre él mismo. Ahora bien, semejante matematización y tecnificación de lo humano implica no sólo el proyecto de una cuantificación mensurable de su “ser” (reduciendo lo espiritual a lo psíquico y esto a lo puramente fisiológico de los procesos orgánicos elementales), sino también el empleo de semejante comportamiento cuantificado con el tácito o expreso propósito de lograr su dominio y utilización en cuanto ente natural del universo. El peligro radica, como puede advertirse fácilmente, en la aplicación de un proyecto creado por el hombre (y mediante el cual éste pensaba dominar o ejercer su señorío sobre los entes naturales) para referirse y tratar al hombre mismo. El hombre –para decirlo de una vez– ha sucumbido a una *alienación* frente a su producto. La técnica, inventada por él, lo ha envuelto dentro de sus redes y lo ha convertido en un mero ente al servicio de sus propios designios. De señor y dueño que pretendía ser, el hombre ha pasado a ocupar la simple categoría de siervo o fámulo de ella.

Esta alienación a la que el hombre ha sucumbido no es obra de un azar, aunque tampoco, como pretende Heidegger, puede ser explicada como la consecuencia de un ciego

e inevitable destino a que el ente humano se vea condenado por el omnipotente dictado del Ser. Si así fuera, las posibilidades de redención para el hombre no dependerían de sus propios actos, y su libertad (que es justamente la que debilita o destruye aquella alienación) quedaría sujeta a un designio ontológico frente al cual se debería guardar una pasiva y obediente sumisión. Semejantes consecuencias –si se comprende a fondo lo que implican– nos obligan a buscar una explicación diferente para ellas. Justo en lo que sigue, aunque sea únicamente en forma de un esbozo, intentaremos esto. Sin embargo, por la complejidad misma del tema y los supuestos que encierra, deben ser acalladas algunas cuestiones que nos desviarían demasiado de nuestro itinerario si quisiéramos perseguirlas y explicarlas con mayores detalles.

Nadie duda, en efecto, que el hombre es un ser natural. Su propia estructura somática, y la índole de los procesos que de ella se originan, atestiguan este nudo e irrefutable factum. No tenemos, por tanto, ningún reparo en que el hombre –armado con su proyecto de conocer mejor al mundo y a sus entes– haya hecho ingresar a la propia creatura humana en este ámbito. Resultados positivos de ello han sido el esplendoroso desarrollo alcanzado por las ciencias naturales que se ocupan del hombre y el consiguiente adelanto experimentado por los recursos técnicos que hoy se aplican para remediar sus necesidades y lograr el disfrute de un máximo bienestar y seguridad. Adviértase, sin embargo, que en todo este proceso –donde el esfuerzo se dirige a incrementar el bienestar material del hombre– sigue éste, no obstante, siendo un *fin* y como tal es visto y colocado dentro de la naturaleza. Por el contrario, la alienación del hombre comienza a desplegarse –y aquí tiene su origen– cuando es contemplado simplemente como un *medio* y bajo tal perspectiva se coloca al servicio de la técnica y de sus creaciones. Ahora bien, para que esto ocurra es menester un simple paso: en lugar de ser visto el hombre como si ocupara un puesto preeminente en la naturaleza, es rebajado a la simple categoría de un ente más entre los entes. Ello implica no solamente la obnubilación de su ser espiritual (valga decir, de su exclusiva condición como *persona*), sino eo ipso de la *libertad* que le otorga semejante constitución ontológica. ¿Es esto un simple azar? En absoluto. La obnubilación del ser personal del hombre tiene un origen en la confusión e ignorancia de los estratos ontológicos que confluyen en el diseño y conformación de su perfil entitativo, en la consecuente equiparación de su modo de ser con el de los entes meramente naturales, y, por último, en la necesaria negación de su libertad por representar un simple “noúmeno” que desborda todo esquema de aprehensión dirigido hacia los “fenómenos”.

En efecto, visto o contemplado el hombre como un simple ente natural –valga decir, como un algo que resulta susceptible de ser reducido a una cuantificación mensurable para los fines de su manipulación instrumental–, con la dignidad personal y la libertad acontece

una doble posibilidad: 1º) o bien ellas no aparecen dentro de las manifestaciones fenoménicas del ser humano; o 2º) en caso contrario, se tratan de explicar como derivados y productos de otros factores, susceptibles a su vez de ser cuantificados, resultando aquéllas simples epifenómenos utilizables para lograr el manejo o la manipulación de la conducta humana dentro de un plan perfectamente instrumental donde el hombre aparece como un útil más entre los útiles.

El primer punto no resulta difícil de explicar. La ciencia natural matemática sólo se ocupa de estudiar los fenómenos que se presentan dentro de su dominio, y este dominio se encuentra previamente circunscrito e iluminado por su propio proyecto. Si en la realidad o en la existencia de los entes hay cualquier aspecto que no caiga dentro de esa zona iluminada por el proyectar matemático –esto es, si hay un algo X que no sea cuantificable– esa X es vista como un *noúmeno* que carece de interés o relevancia para el proceder “científico” del correspondiente dominio. ¿Es acaso algo tangible o constatable matemáticamente la dignidad humana? ¿Aparece acaso la libertad del hombre como un fenómeno objetivo susceptible de ser cuantificado? Para la ciencia natural matemática, la dignidad y la libertad humanas pueden revestir un gran valor subjetivo (que el investigador incluso es capaz de respetar en los fueros de su solitaria conciencia), pero ellas no deben ser propiamente objetos de su consideración, ya que, para el tratamiento y objetivación del hombre como ente natural, el científico se encuentra obligado a reducir su examen a los factores fenoménicos de éste que aparecen como susceptibles de una cuantificación y mensura, es decir, como “matematizables”. Si no son tales, la libertad y la dignidad de la persona se declaran respetuosamente como *noúmenos* y, adscritas a semejante categoría, se los despoja de toda relevancia para la “verdadera” ciencia.

El segundo matiz es diferente. Cuando el investigador de la naturaleza se percató de la imborrable presencia fenoménica de la libertad humana –y ésta se objetiva como un ingrediente indiscartable en el comportamiento del hombre–, intenta entonces someterla a una progresiva cuantificación y mensura (tal como si fuera un simple epifenómeno derivado de factores matematizables) a fin de lograr su utilización o empleo para manejar adecuadamente la conducta humana. La conducta no es vista entonces como expresión autónoma de la libertad, sino que ésta se explica como un simple derivado o producto de factores perfectamente naturales que diseñan y determinan su propia existencia. En lugar de ser estimada como un “plus” o dato metafísico que separa y distingue al hombre de cualquier ente natural restante, mediante tal procedimiento de “naturificar” su libertad, el hombre es identificado con aquellos otros entes naturales y automáticamente rebajado a su misma escala. Ahora bien, semejantes entes naturales –entre los cuales es colocado el hombre– son vistos y considerados por éste (dentro del plan “técnico” que dirige su

enfrentamiento con el universo) como simples instrumentos a su servicio, por lo cual no es raro que también el hombre mismo (en tanto su más alta manifestación espiritual es apreciada solamente como un epifenómeno) sea también objetivado como un nudo ente natural, valga decir, como un útil entre los útiles. Aquí –como puede ahora notarse– el peligro no radica en ignorar la libertad, y consecuentemente la dignidad humana, sino en la posibilidad que existe de objetivar al hombre como un verdadero *instrumento* al servicio del hombre. Si la libertad y la dignidad de éste no son consideradas como fundamentos autónomos o en sí –sino, al contrario, como meras estructuras de su conducta derivadas de una común condición que comparte con los otros entes naturales–, mal puede verse en ellas auténticos *finés en sí*, sino, antes bien, simples *medios instrumentales* frente a los cuales es posible que se ensayen técnicas y procedimientos destinados a lograr su mejor y más perfecta manipulación, orientación y manejo. Los modernos medios de comunicación de masas (entre ellos la propaganda) no osan ignorar la “libertad” del hombre. Al contrario, en su piadosa visión, deben admitir que éste goza de un cierto margen de elección. Pero semejante poder electivo se utiliza exclusivamente para conducirlo adonde quiere aquél que lo maneja. En el fondo se reconoce la existencia de la libertad como un *factum*, pero este *factum* se inserta y administra en el contexto de un plan que busca dirigir y dominar al hombre como si fuera verdaderamente un simple *instrumento*. Ello denuncia lo que hemos llamado su alienación dentro de la técnica.

IV. El Porvenir del Hombre

¿Qué porvenir espera al hombre dentro de la situación descrita? Difícil sería hacer predicciones a tal respecto –imposibles, en todo caso, si se trata de profetizar cuestiones fácticas–, aunque tal vez resulte viable ensayar un pronóstico si con ello se aspira únicamente a proyectar el perfil general de una época en ciernes partiendo del lógico desarrollo de sus actuales síntomas. Sin embargo, debemos subrayar que en forma alguna se trata de equiparar las gestas humanas con un proceso natural cualquiera, sujeto por lo demás a una causalidad legal preestablecida. La libertad del hombre –debemos repetirlo– es un dato impreterible. Teniendo en cuenta semejante salvedad, en lo que sigue intentaremos solamente delinear algunos rasgos que, a nuestro juicio, podrían servir de coordenadas para iluminar la orientación y tal vez el contorno aproximado de la situación que se avecina.

Acusemos, ante todo, un síntoma que parece generalizado en el modo de vivir que ejerce el hombre en nuestros días: vivimos, los hombres de este siglo, en un mundo signado por la transformación acelerada. Sujetos al ritmo que imprimen las sorprendentes

revelaciones científicas que se suceden ininterrumpidamente y al profundo cambio que se acusa en las estructuras sociales, habitamos un tiempo que parece dirigirse veloz, resuelta, vertiginosamente hacia una "meta". ¿Pero sabemos, acaso, en qué consiste esa presunta "meta"? ¿Sospechamos siquiera lo que nos aguarda una vez que la alcancemos? Personalmente tengo la impresión de que ningún hombre de nuestro tiempo –a pesar de los esfuerzos que pudiera hacer– sería capaz de ponerse en claro ambas cuestiones, aunque a la par en todos aliente la profunda convicción de transitar las últimas etapas de un mundo en despedida, e incluso de estar en los albores de una nueva época.

¿Pero qué temple embarga al hombre viviendo en semejante perspectiva? ¿Contempla acaso esperanzadamente ese "nuevo mundo" que parece avecinarse? Muy difícil sería aventurar cualquier respuesta a tal pregunta. Si alguna época se ha encontrado perpleja y confundida ante el porvenir del hombre, esa es la nuestra. Y, sin embargo... a pesar de esta perplejidad –en la que a veces se asoma una velada sombra de atemorizada angustia–, el hombre, con paso acelerado, parece avanzar ciegamente hacia una "meta" que él mismo no vislumbra con total claridad. Una suerte de ímpetu fáustico, mesiánico, milenarista, parece empujarlo desde el fondo, venciendo toda aprensión y recelo.

Pero en ese ímpetu parecen dibujarse ya algunas coordenadas que pueden ser visibles para cualquier espectador que lo contemple desprejuiciadamente. En efecto, sea cual fuere el temple que embargue al hombre allá en su fondo, y aun contra toda posible inquietud o cuidado que exprese, nuestro tiempo parece encaminado hacia el ideal de la tecnificación total del universo, incluyendo en ello al propio hombre como creatura natural de semejante orden. Alimentado por su desmedido afán de dominio sobre el cosmos, y robustecido por los ingentes recursos que las ciencias depositan en favor de este designio, el hombre parece lanzado, en su constante esfuerzo, hacia la creación de una *supra-naturaleza* tecnificada –valga decir, de un mundo o universo artificial, edificado y ordenado en plan instrumental– que le permita vivir también de manera *supra-natural*.

Pero ha de observarse lo que esto significa. Significa que el ideal de todo ingenuo "naturalismo" –la aspiración de vivir en contacto con la naturaleza y de acuerdo con ella– ha perdido su vigencia y apenas si es considerado como el deseo ya periclitado de quienes no conocían las posibilidades ofrecidas por la técnica. Lo que ahora se desea es diseñar un mundo *supra-natural*, una "naturaleza" construida y proyectada por el propio hombre, que reemplace o sustituya al estrecho e inadecuado marco de aquella otra naturaleza espontánea, ingénita o natural. Todo el esfuerzo de la técnica parece dirigido a ello y a la finalidad de conferirle al ente humano los instrumentos que lo capaciten para vivir en semejante *mundo*. Ello requiere no solamente que se lo dote con los recursos científicos e

intelectuales que le permitan el manejo de un universo crecientemente tecnificado, sino, a la par, la potenciación y sublimación de un determinado y preciso ideal de vida: el del *tecnita*.

Semejante ideal de vida –sea por sus propios atractivos, sea por el increíble dominio que la propia técnica es capaz de ejercer sobre la estimativa del hombre– se ha convertido para éste en una especie de “mito”, pleno de espejismos y promesas, frente al cual se vive en situación de idolatría. Ahora bien, toda idolatría patentiza o revela una *alienación* y es justamente semejante peligro el que se cierne sobre la existencia del hombre contemporáneo desvirtuando su autenticidad y autonomía.

Creada por obra del hombre, la técnica, en razón de sus propias estructuras y móviles, se ha erigido frente a él en una suerte de poder extraño que domina y esclaviza su vida, vaciándola de libertad o confiriéndole el significado de un simple instrumento que aquél mismo debe utilizar, casi ciega y automáticamente, para servir a sus designios. En tanto más tecnificadamente se vive, más se estrecha por ello la autonomía del hombre, y más adherido o subordinado se experimenta éste frente a los dictados de su propia creación. Ocurriendo semejante fenómeno, pierde en tal forma su posición de dominio y pasa a ocupar la categoría de un simple *instrumento* al servicio de la total estructura. Semejante fenómeno se despliega, al menos, en un cuádruple sentido: en la relación que guarda el ente humano frente a sus productos, en referencia a su propia actividad, en sus vínculos con la naturaleza, y en sus nexos existenciales con los otros hombres. Es por tanto indispensable que examinemos ahora, en algunos de sus detalles, semejante *alienación*. Ella encarna tal vez el síntoma más fundamental y decisivo donde ya se transparenta y manifiesta el porvenir del hombre.

V. La Cuádruple Alienación Técnica

Que el hombre padezca una alienación frente a los productos de la técnica significa que éstos se han convertido en un poder extraño e independiente en relación a su propio creador. Ante ellos, en lugar de aparecer en situación de señorío, el hombre exhibe una manifiesta subordinación. Mediante su increíble y subyugante dominio, aquellos productos someten, supeditan y avasallan al hombre, obligándolo a obedecer sus dictados y colocándolo en situación de dependencia. Pero no se trata aquí –como pensaba Marx– de una simple relación de propiedad, y menos, como suele decirse muchas veces, de una mera alienación de índole económica. Por el contrario, el hombre puede ser el poseedor o propietario del producto técnico, o mediante su trabajo puede incrementar su propiedad de ellos, y, sin embargo, el producto impone su dominio sobre el hombre y lo sujeta a una

situación de servidumbre. Es más: en tanto mayor propietario de enseres y productos técnicos sea el hombre, y mientras más logre acumularlos para su disfrute, mayor será su alienación en ellos y también la sumisión que exhiba frente a la creciente potestad de sus creaciones. El producto, en tal sentido, impone un determinado comportamiento en su propietario, exige de él que regule su vida con las normas y leyes que le traza, ejerce una anónima dictadura en su existencia y, por último, ahoga y hasta destruye la autonomía personal. El hombre –en casos extremos de la conducta alienada– se siente desvalido para tomar una decisión si no dispone de un dispositivo técnico que le confiera seguridad y confianza; faltándole entonces la orden y asistencia que de aquél parte, cual un verdadero autómatas, queda como paralizado en su actividad, sin saber qué hacer, ni qué pensar, ni cómo actuar. Su vida y existencia se hallan de tal modo acopladas y conformadas a los requerimientos técnicos, y en tal forma subsumidas y subordinadas a sus productos, que una interrupción en semejantes nexos de conformidad y referencia originan un “*vacuum*” entre él y el mundo (lo cual no debe confundirse con una total pérdida o desaparición de su inteligencia como tal) experimentando, en consecuencia, una cierta obnubilación de su capacidad deliberante. Para deliberar dentro de su *mundo técnico*, para actuar y decidir, debe entonces reconstruir sus vínculos con él –vale decir, insertarse de nuevo en el universo de transferencias y conexiones en que habitualmente mora– donde son los productos, enseres y recursos técnicos los que en definitiva imponen el esquema y el estilo de cualquier asunción o posición que se adopte. Su vida, por esto, pierde autonomía, o en tal forma queda ésta supeditada y subyugada a las normas técnicas, que al final son ellas –concretadas en el rígido automatismo de los aparatos– quienes dirigen y dominan la existencia.

No es por ello extraño que para sobrevivir en este creciente mundo de exigencias técnicas –en esa suerte de *supra-naturaleza* por él mismo creada, llena de comodidades, pero a la vez rodeada de potenciales peligros– tenga el hombre necesidad de adoptar un estilo de vida cada vez más *tecnificado*, más vacío de espontaneidad vital y, por ende, mayormente separado del contorno inmediato de la naturaleza ingenua. Esto implica, como se comprende, su progresiva alienación o extrañamiento con respecto a ella. En tal sentido, lo que hoy aún llamamos *natural* –la naturaleza, como aquello de lo que nos reconocemos formando indisoluble parte– irá perdiendo paulatinamente su valor y sentido para el hombre, hasta el punto de que pudiera verse reemplazada por un conjunto de enseres, relaciones y significaciones a las que éste se ensamble mediante actos y dispositivos cada vez más elaborados en plan instrumental y alejados de sus potencias y medios naturales. Ahora bien, ello ha de traer como consecuencia –visible ya en multitud de signos– la de que el hombre transforme los conceptos, nociones y relaciones ontológicas que le sirven para interpretar el mundo y, por ende, para vivir y entenderse con sus semejantes.

No son casuales, a tal respecto, las profundas y radicales variaciones de significación, connotación y manejo que han experimentado conceptos tales como los de espacio, tiempo y realidad, cuya estructura y consistencia ontológicas han venido perdiendo paulatinamente toda vinculación con la experiencia inmediata que les servía de fondo –la distancia, la duración, la resistencia– para adquirir, en cambio, un creciente perfil técnico de significación exclusivamente matemática. Y si ello es constatable evidentemente en el plano científico (donde el “campo” ha sustituido al espacio, la estructura del “orden” al sucederse temporal, y la pura connotación matemática del átomo a su concepción sustancialista), no es menos cierto que, en la esfera de la vivencia inmediata, los medios y aparatos técnicos de que dispone el hombre han permitido introducir una variación paralela que ha revolucionado en forma radical sus patrones y creencias sobre tales cuestiones. La distancia, la duración y la resistencia no las vive e interpreta hoy el hombre a partir de su ingenuo enfrentarse con la naturaleza, sino a través de su vivencia o experiencia mediatizada por recursos y aparatos técnicos. Traducidas y filtradas a través de ellos, la distancia no es ya estimada por el recorrido que debiera hacer el propio hombre, el tiempo ni siquiera por relojes naturales (cuanto menos por su “duración”), así como tampoco la realidad por la resistencia que se ofrece al ingénito esfuerzo de una *vis naturalis*. Tiempo, espacio y realidad se han transformado en meras convenciones y su consistencia es aquella que el hombre aprehende e interpreta a partir del *mundo técnico* –de la *supra-naturaleza*– donde vive incrustado y atenido a la servidumbre de sus propias creaciones y productos.

Sin embargo, semejante perspectiva nos coloca ante una crucial pregunta. ¿Significa acaso lo anterior que el hombre, existiendo de tal modo, perderá o superará todos sus *naturales* límites? ¿Podrán acaso desaparecer o perder su total significado la espacialidad, la temporalidad y la realidad? Hemos dicho solamente –y así ha de ser interpretado– que para el hombre tienden a transformarse sus relaciones y nexos naturales con el tiempo, la realidad y el espacio, lo cual eo ipso implica una variación profundísima en la estructura y connotación ontológicas que les asigne a aquéllos. Mas para él –en tanto sea un ente finito– estos horizontes continuarán siendo un fondo de inserción limitativo que no podrá vencer (para bien o para mal) de su *sino* como *creatura*. Viviendo en ellos, y radicado en su certidumbre, sea cual fuere la connotación que les otorgue, esos horizontes constituirán un *límite* con el que deberá enfrentarse cada vez que se asome al universo.

Ello no contradice, en lo más mínimo, lo que hemos expresado. Al contrario, lo confirma, y proporciona aun mayor realce a nuestra tesis. Viviendo desde su mundo técnico, y disponiendo de los múltiples aparatos y recursos que le proporciona su inventiva, el hombre es capaz (y será mayormente capaz a medida que los desarrolle) de transformar al mundo normal en una *supra-naturaleza*. En ella indudablemente quedarán transformadas la

espacialidad, la temporalidad y la realidad que constituyen los pilares o fundamentos de esa naturaleza –tal como hoy la entendemos– para verse reemplazadas por conceptos y nociones que expresarán únicamente el resultado de la visión alienada que el hombre tenga de ellas, puesto que serán logradas a partir de la servidumbre que le impongan los productos y enseres técnicos que regulan y dominan su existencia.

Tal es también –y así debe entenderse– la razón que provoca la creciente alienación que ha de prevalecer en sus vínculos con la naturaleza. En efecto, ello no significa (como hemos insinuado) que la naturaleza desaparezca por completo –pues siempre el hombre se verá obligado a enfrentarse con el *dato* que ofrece la oposición de un mundo frente a sí– aunque ese *mundo* habrá de verse progresivamente transformado (perdiendo el hombre sus vínculos y relaciones inmediatas con él) a medida que entre ambos se superponga la red de aparatos técnicos que mediatizan su contacto y compenetración verdaderamente naturales. A tal respecto, si la naturaleza o el mundo natural significan tanto como un dominio cerrado de entes con estilo propio –cuyas características las imponen justamente esos entes y sus modos de existir–, a medida que para el hombre se desvanezcan las peculiaridades de ellos (lo cual es una consecuencia de su interpretación técnica), a su vez perderá sentido para él lo que se llama o constituye una naturaleza o un mundo natural. Atenido a su interpretación de aquéllos, para ese hombre no existirá ya la frontera de semejante mundo, ni habrá razón que lo condene a verse formando parte de su hermético dominio. La mundanidad del mundo será entonces trazada por la técnica y la técnica colocará en sus manos la posibilidad de crear sus nuevos mundos. Viviendo acoplados a ellos, el modo de existir *natural* del mundo será entonces apenas uno entre los posibles modos de esos *mundos*, al cual recurrirá el hombre sólo en tanto sus productos y creaciones no sean capaces de reemplazarlo por uno mejor o más perfeccionado. ¿No es acaso más cómodo y seguro someterse a un tratamiento de radiaciones luminosas con la ayuda de una lámpara comprada en la botica que exponerse a los caprichosos rayos del sol en las playas o terrazas apretujadas de gente? ¿No es más fácil obtener oxígeno puro en las bombonas domiciliarias antes que hacer una fatigosa excursión a las montañas? ¿Dónde contemplar más bellos y perfectos paisajes que en la pantalla colorámica de un cine, arrellanados en una cómoda butaca, y disfrutando de un clima auténticamente primaveral gracias al aire acondicionado de las salas? El hombre, viviendo entre el confort de sus productos, no tendrá entonces necesidad de recurrir ni de compenetrarse con la naturaleza. El amor y el impulso hacia ella –que sólo pueden prosperar allí donde esa naturaleza sea requerida por el hombre y pueda ser vista como exponente de alguna perfección– tenderán a ser sustituidos por el culto de lo técnico y por aquella forma de existencia también *tecnificada* creada y diseñada por él mismo *ad usum necessitatis vitae*. Ello es síntoma innegable que transparenta su creciente alienación y extrañamiento en tal sentido.

Mas, a la par que en relación a sus productos y con respecto a la naturaleza, el hombre se enfrenta a una alienación de su propia actividad cuando ésta se encuentra orientada y regida por la técnica. Que su actividad sea alienada significa que ella, en lugar de brotar desde una iniciativa personal propuesta y dirigida por el propio hombre, le viene impuesta por un mecanismo ajeno y exterior a él mismo, en el cual simplemente se halla inserto para cumplir una labor rutinaria y forzada. En tal sentido, no es el hombre quien rige y orienta aquella actividad, sino que ésta se encuentra diseñada por la estructura misma de los aparatos y sistemas que conforman y gobiernan su trabajo.

En semejante situación puede el hombre verse convertido en un simple instrumento de esos mismos aparatos, y su propia actividad (en lugar de producir "obras" verdaderamente suyas) queda entonces al servicio de la obra encomendada a aquéllos. De tal forma, el hombre llega a ser una simple parte del aparato o del sistema; y su trabajo, asimismo, una parte del trabajo que éste realiza. Su actividad y trabajo, en tal sentido, no son propiamente suyos (valga decir, no le pertenecen), sino que son trabajo y actividad ajenos, esto es, del aparato o sistema en el cual se halla engranado y para el cual trabaja en una forma completamente mecánica y sin autonomía.

Semejante mecanización y falta de autonomía pueden llegar a ser tan pronunciadas –asumiendo el hombre de tal modo el papel y la función de un simple autómatas– que su actividad se ve entonces radicalmente despojada de toda característica personal y es transformada en la estricta operación de un artefacto. Tanto es así (y no es metáfora) que el hombre puede ser sustituido por una máquina, la cual reemplaza perfectamente su trabajo con ahorro de tiempo y posibles errores. Semejante cuestión deja entrever –al destacar este carácter impersonal y, por ende, la radical im-propiedad que exhibe aquella actividad– la profunda alienación que la sostiene.

Pero tal vez la más grave y crucial alienación que experimenta el hombre por obra de la técnica sea la que se manifiesta en sus nexos existenciales con los Otros –con sus "semejantes"– al éstos formar parte de la propia estructura instrumental en que se encuentra inserto. Dentro de ella, apareciendo el Otro como si fuera un engranaje que funcionara al servicio de un aparato o de un sistema, es visto entonces bajo el aspecto de un simple *instrumento* (valga decir, como un *medio*), y, en tal forma, sobre él se opera una objetivación que invalida doblemente su carácter y condición de *persona*. En efecto, ese aspecto de *instrumento* no sólo despoja al Otro de su radical *cercanía* –introduciendo una distancia en su *proximidad*– sino que, a la vez, desvirtúa en él su dignidad de *fin en sí*. En tal sentido, la *proximidad* entre hombre y hombre –su carácter de verdaderos *prójimos*– es experimentada entonces sólo en base de su mera "semejanza" de instrumentos (ya que en cuanto tales se objetivan mutuamente), al propio tiempo que, a partir de ésta, se diseñan y

regulan las relaciones también meramente *instrumentales* que rigen sus comportamientos. Oculto y desvirtuado su carácter *personal* entre ellos, mal puede surgir en tal contexto una relación existencial profunda e inmediata, ni menos aquélla en la cual el Otro (considerado como un *fin en sí*) encarna también el término final en que se resume y manifiesta el *amor* y la *caritas* del hombre por el hombre.

La alienación que experimenta el hombre con respecto al Otro es la extrema consecuencia –y, por así decirlo, el resultado total– de las múltiples alienaciones a que se ve sometido por obra de las relaciones técnicas en que se encuentra inserto. Si el producto técnico lo domina como un poder extraño e independiente que lo sojuzga, si su propia actividad le resulta ajena y despersonalizada, si sus vinculaciones con la naturaleza se tornan cada vez más artificiales y lejanas, mal puede encontrar en el Otro (que por su parte vive en un *mundo* similar y se comporta de idéntica manera frente a él) a un ente que tenga y manifieste los caracteres que la propia técnica anula y desvirtúa en su existencia, valga decir, la consistencia de una *persona* revestida con la dignidad y los atributos de un verdadero *fin en sí*. Al contrario, visto simplemente como un *instrumento* de los que integran su *mundo* (sea ya que él lo utilice, o que sea utilizado por aquél), sin experimentar la comprensión, simpatía y solidaridad que puede despertar una libre y compartida actividad, el Otro aparece para el hombre como un ser lejano y extraño –amurallado dentro de su propia alienación– exhibiendo únicamente el nudo perfil de un “objeto” susceptible de ser manejado o usado para cumplir una *función técnica* dentro del mundo circundante.

Contemplado bajo ese aspecto de ente “a la mano” –como un simple *instrumento*– con el Otro se establecen relaciones humanas, políticas y sociales. Pero también ellas, como es lógico, adquieren el aspecto de meros *nexos instrumentales* que regulan los comportamientos interhumanos, resultando a la postre meras convenciones que tecnifican cada vez más la convivencia. En semejante universo de normas –tecnificada hasta un límite casi increíble la vecindad humana– la sociabilidad espontánea queda progresivamente disminuida y sojuzgada, habituándose el hombre a convivir en una sociedad donde todo ha de estar dispuesto en forma tal que cada quien pueda vivir con los Otros a la manera de piezas o partes de un engranaje total que marcha acompasadamente, y en cuyo mecanismo cada miembro debe cumplir también su estricta función de *instrumento*.

De la misma manera que hace de su actividad su despersonalización, que convierte a sus productos en dueños de sus actos, y aleja cada vez más al hombre de sus vínculos con la naturaleza, la técnica provoca e incrementa la alienación del hombre con respecto a sus semejantes. Incidiendo sobre éstos su final designio –el afán de poder y dominio sobre el universo– ellos quedan transformados en simples *medios* que resultan perfectamente utilizables para llevar a cabo empresas, organizaciones, o sociedades de aquel tipo. Pero lo

más grave de todo esto –lo que debe producir verdadera alarma entre quienes mediten el problema– es que un afán de dominio de tal naturaleza es ejercido, impulsado y dirigido también por hombres, sin que al parecer haya una lúcida y expresa conciencia de lo que implica, a saber: la objetivación y manejo del hombre por el hombre como una simple *cosa*. Este fenómeno de reificación –como lo hemos tratado de mostrar en todo lo anterior– manifiesta su más completa y radical alienación: la pérdida de su más peculiar e imborrable característica ontológica, la obnubilación y olvido de su condición y dignidad como *persona*.

VI. La Universidad y la Idea del Hombre

Es indudable que la tecnificación del universo –así como los ideales que en ella prevalecen– inciden en forma decisiva sobre el delineamiento institucional de la universidad de nuestro tiempo. En tal sentido debemos juzgar las cosas con desnudo realismo. Resulta imposible que la universidad, si quiere cumplir los imperativos de la época, pueda ignorar esa creciente y enérgica tendencia que impulsa y coacciona la actitud del hombre desde el oscuro fondo de su voluntad de dominio. Si ella pretende ser fiel a tales requerimientos, debe recoger y expresar los ideales que el propio hombre proyecta como arquetipos normativos de su paideia epocal. Sólo en tal forma, mientras sea capaz de adaptar su tradicional misión a las nuevas exigencias, podrá también conservar validez como institución y ofrecer para ese hombre un sentido de contemporaneidad que esté de acuerdo con los ideales de la tecnología y de la tecnocracia que rigen en su mundo. De lo contrario –hay que decirlo– pudiera verse transformada en la anacrónica supervivencia de un pasado, tal vez muy venerable, pero sin atractivo ni vigencia para nuestros días. Entonces su misión –que en nuestra época atestigua cada vez con mayor hondura su importancia– quedaría inevitablemente relegada al olvido, sin hallar el órgano adecuado para llevar a cabo su efectiva realización.

Consciente de estas perspectivas, la universidad no ha escatimado esfuerzos para lograr su paulatina adaptación a los ideales de nuestro propio tiempo. Síntomas, señales y testimonios de ello, son fácilmente constatables en las profundas y radicales variaciones que ha experimentado su estructura institucional, tanto en el plano meramente organizativo que regula la morfología y metódica de su enseñanza e investigación, como en el sentido y finalidades por los cuales se dirigen éstas. Sin demorarnos en el primer aspecto –cuyo examen implicaría un detallado análisis de múltiples y cambiantes sistemas aún en fase experimental–, quisiéramos referirnos brevemente al segundo, a fin de mostrar a su trasluz las repercusiones que ha tenido la consecuente implantación de los ideales de una

tecnificación progresiva sobre los propios fundamentos institucionales en que descansa su misión: el *saber*, la *verdad* y el *hombre* mismo.

En efecto, como intentamos mostrarlo en un ensayo que publicamos hace ya algún tiempo², el predominio de la técnica ha ejercido un acentuado impacto no sólo en la modalidad y estructura del *saber* que pretende enseñar la universidad, sino al propio tiempo sobre la concepción de la *verdad* que define su búsqueda y le confiere sentido a su investigar. Asimismo –pudiéramos añadir ahora– la propia *idea del hombre* que ella aspira a realizar, y la cual subyace entre estos fundamentos como una exigencia paradigmática, ha sufrido la influencia de semejante impronta, quedando de hecho transformados los ideales de formación que se persiguen.

En efecto, si en la modalidad del *saber* es constatable una progresiva variación que acentúa su especialismo y estructura aporreada (con lo cual se vela o desvirtúa no sólo su raigambre universal, sino a la par su originaria conexión con los *fundamentos* que lo posibilitan), y si en el plano de la *verdad* es fácilmente comprobable un radical sentido pragmatista (que transforma su carácter en el de un mero instrumento que se utiliza para lograr los inmediatos fines de la praxis), no menos radical resulta la modificación que es posible advertir en lo que respecta al *modelo* o *arquetipo de hombre* que se pretende formar mediante ello. En lugar de individuos que entren en posesión de un *saber* que los capacite para enfrentarse con auténticos problemas, y lejos de fomentar e impulsar en ellos un verdadero *pathos* por los enigmas que la *verdad* plantea, la universidad intenta exclusivamente formar “profesionales” –valga decir, *tecnitas*– cuya actitud y posición ante la vida y, por ende, ante el *saber* y la *verdad*, quedaron esbozadas en los rasgos generales del anterior párrafo. Atenido al universo técnico que circunda su praxis, utilizando sus dispositivos y siendo a la vez utilizado como si fuera un instrumento, el *tecnita* desvive una existencia en cuyos rasgos primordiales ha quedado señalada una profunda y radical alienación. La universidad –en sus propios fundamentos institucionales– recoge y expresa la huella de semejante existencia alienada, ofreciendo un testimonio de la crisis que atraviesa la propia *idea del hombre* que persigue como paradigma su formación.

Ahora bien: ¿qué hacer en semejante situación? Como hemos dicho, sería ingenuo pretender que la universidad ignore las exigencias epocales, o que volviéndose de espaldas ante el tiempo, aspire a imponer una misión cuyo sentido no encuentre aceptación ninguna entre quienes asisten a ella en procura de un título. Sin embargo, esto no significa que se cruce de brazos y acepte resignadamente una situación que atenta directamente contra los principios y el sentido que informan su tradicional misión. La universidad, por tanto, si

² Cfr. nuestro trabajo titulado: *Universidad, ciencia y técnica*.

quiere ser fiel al tiempo y a su propia idea, debe tratar de llenar los cometidos técnicos que le impone la época, pero a la vez debe luchar para que ello no signifique la pasiva entrega y sumisión del hombre a la alienación que lo amenaza.

En semejantes términos queda comprendida su misión contemporánea. A fin de asignarle un concreto contenido –y esclarecer sus fundamentos– se imponen ahora algunas reflexiones.

En efecto, si la situación alienada del hombre proviene de las fuentes que hemos señalado –del olvido o preterición de su condición como *persona* y, por ende, de la función de mero *instrumento* que se le asigna en su quehacer– creemos que es un imperativo de la universidad tratar de impedir que tales rasgos se acentúen y, por el contrario, preservar y defender en el hombre su indiscutible y preeminente condición de *fin en sí*. No significa esto, en forma alguna, que se niegue o se limite la enseñanza técnica, aunque sí que se incremente una conciencia crítica ante ella. En tal sentido, es deber perentorio de la formación universitaria acentuar la función de señorío que ha de asumir el hombre frente a cualquier producto técnico y, fundamentalmente, la conciencia y los deberes éticos que se derivan de una actitud semejante. No es posible que la universidad contemple con indiferencia la progresiva pérdida de autonomía que experimenta el hombre por obra de su constante sumisión a la anónima dictadura de la normatividad técnica, ni menos ese extravío moral que representa su ciega obediencia a la idolatría de sus productos, incluso cuando éstos encaran fuentes de peligro y aniquilación para el hombre mismo. De tal actitud –se impone que lo recordemos– ha nacido el desenfreno y aberración que han conducido al hombre a la creación de armas espantosamente destructivas, así como a esa suerte de fría indiferencia o fatalismo con que pretende enjuiciar su posible utilización para exterminar a sus semejantes. ¿Qué son, en efecto, esos Otros, frente a la magnificencia y perfección del instrumento técnico logrado? Extasiado y maravillado ante los portentosos efectos de sus propias creaturas, sumiso a las normas que le trazan, o tal vez anonadado ante las pavorosas fuerzas engendradas, el hombre pareciera resignado a aceptar la suerte o el destino que decreten aquéllas. Si el uso de las armas nucleares significa la devastación entera de las más hermosas ciudades que a costa de seculares esfuerzos ha construido sobre la faz de la Tierra, si ella lo condena a vivir como un topo en oscuras madrigueras subterráneas, si su empleo implica la desaparición y la muerte de millones de seres... todo eso pareciera inevitable porque el hombre dispone ya de un mecanismo técnico –que es el *summum* de la perfección– el cual pareciera exigirle su uso, dictarle su posible conducta y obligarlo a vivir conforme a sus normas.

Los ideales de una formación universitaria –como se comprende– no pueden resignarse a una actitud de indiferencia y pasividad frente a semejantes extravíos. Si la

universidad está consciente de las fuentes que alimentan esa peligrosa y aberrante posición en el hombre –a ello justamente está dirigida nuestra ponencia– debe poner su máxima energía en tratar de combatir sus efectos y en devolverle a éste la conciencia de los imperativos y deberes que brotan de su propia dignidad. Ello significa, como hemos tratado de insinuarlo, la acentuación y restitución de su postura de señorío y potestad sobre la técnica, la utilización de ella como un simple medio al servicio de un fin representado por el hombre mismo, y, ante todo y fundamentalmente, el inalienable ejercicio de su *libertad* para oponerse a su avasallamiento y lograr que el ente humano conserve y manifieste los más altos atributos de su privilegiada condición ontológica.

En efecto, únicamente mediante la afirmación de su libertad como característica enraizada en su propia condición y estructura ontológica, puede el hombre comprender la posición que le está reservada en el universo, y sólo así, también, sentirse creador y dueño de sus propios productos, oponiéndose y luchando contra la creciente alienación y dominio que éstos pretenden ejercer sobre su vida. Exclusivamente de tal modo –en tanto el hombre sea capaz de reconocerse como legislador autónomo dentro del universo– será también capaz de trazar las metas que pretende alcanzar mediante sus propias creaciones y señalar los fines hacia los cuales debe dirigirse la humanidad en esta edad de la técnica. De lo contrario, abdicando frente a ella, y dejándose imponer los designios que brotan de su anónimo poder, el hombre quedará sujeto a sus dictados y a la progresiva alienación que esto representa. Como un abandonado madero que flotara en la turbulenta corriente de un río, irá avanzando a ciegas hacia un destino impredecible, cuyo advenimiento no depende de sus propias previsiones, ni incluso de su racionalidad.

Pero, además del anterior aspecto, la universidad debe tratar de proporcionarle al hombre una formación mediante la cual, a pesar de su primordial textura y raigambre técnica, pueda éste ejercitar una actividad que no lo convierta en un mero autómatas mecanizado, o en un apéndice de los aparatos y medios con que realiza su trabajo, quedando aquélla despojada de todo carácter personal y sometida a una completa alienación. En tal sentido, la formación debe conferirle los indispensables instrumentos y energías intelectuales que le permitan revestir su actividad con un sentido creador, a la vez que autónomo, donde ésta pueda ser realizada como expresión de una obra proyectada por él mismo. Sólo en tal forma podrá semejante actividad pertenecerle –valga decir, ser considerada como “suya”– y proporcionarle alguna satisfacción en su existencia. Pero, además, únicamente de este modo podrá el hombre encontrar ocasión para desarrollar sus capacidades y lograr, asimismo, que el saber recibido no sea un mero lastre pasivo, sino un órgano aprehensivo y descubridor que potencie y amplíe su apertura hacia nuevos horizontes. En tal sentido, a la par de la exclusiva preparación profesional y técnica que lo

condena siempre a la estrechez y hermetismo de una parcela de saber especializado e inconexo, la universidad debe preocuparse por dotarlo con una información que le ofrezca los medios para intuir no sólo un panorama general donde se inserte el saber recibido, sino también donde sus conexiones con las restantes parcelas de la praxis y de la teoría admitan ejercitar dinámicamente su aplicación e intercambio, propiciando de esta manera su progresiva transformación y enriquecimiento. De tal forma, el saber no será una herramienta aislada e incommunicante que lo encierre dentro de las fronteras de una vacía y abstracta rutina, sino un instrumento que le permita su franquía hacia el mundo y con ello hacia nuevos ámbitos donde encuentre ocasión de promover y poner a prueba sus iniciativas y aptitudes, valga decir, su propia persona. Tanto más cumplirá su función en este sentido, cuanto mayor sea la perspectiva del horizonte que despeje, o tanto mayor la posibilidad de comunicación e intercambio que ofrezca. De lo contrario, la mera instrucción técnica tiende a convertir al hombre en un simple autómatas y a su actividad en un trabajo crecientemente alienado por la despersonalización que incrementa. Sujeta, en efecto, al dictado de los aparatos, e impuesta forzosa y mecánicamente como parte de un trabajo que se debe cumplir al servicio de aquéllos, semejante actividad pierde progresivamente todo elemento de autonomía y transforma a quien la realiza en un ser pasivo y despersonalizado, que se contenta con aplicar ciegamente el reducido conocimiento adquirido, sin entender incluso por qué lo aplica ni la razón que lo posibilita. El técnico, en tal sentido, ignora los fundamentos de su propio saber y, por tanto, los vínculos que unifican su persona con la actividad que ejecuta. De aquí –como se comprende– nace la posibilidad de su profunda y radical alienación, con las consecuencias que han sido bosquejadas.

Pero, a la par que en relación a sus productos y a su propia actividad, el hombre padece una alienación con respecto a la naturaleza, como resultado de la influencia que sobre él ejercen las motivaciones técnicas. También acerca de esto debe mantenerse atenta la universidad, procurando que semejante fenómeno no alcance los límites de una verdadera y obnubilante deformación. Sin embargo, debemos tomar todas las precauciones para que nuestras reflexiones no se interpreten como un trasnochado bucolismo, ni menos como la expresión de un apasionado y lírico canto al naturalismo de la "vida", cuyas consecuencias no compartimos ni pretendemos por tanto defender.

Lo único que a tal respecto deseamos señalar es cierto cuidado y cautela que debe existir por parte de la universidad a fin de evitar que, mediante la exageración e hipertrofia de la actitud técnica que domina su enseñanza, pierda o ignore el hombre sus vínculos con la naturaleza, sustituya su inclinación a ella por un ciego culto hacia lo técnico, y transforme su estilo vital en una suerte de praxis tecnificada donde todo ejercicio de sus medios y aptitudes innatas queden suplantados o mediatizados por el uso de aparatos y artificios que

lo separen progresivamente de aquélla. Ahora bien, la consecuencia de esto no debe juzgarse en un sentido ingenuo –como si fuese algo que perjudicara física o intelectualmente al hombre disminuyendo o debilitando sus naturales potencias–, sino en relación al efecto que tiene sobre su visión del universo y a la progresiva atrofia que introduce en su capacidad de admirarse y sentirse atraído por la espontánea manifestación estética y teleológica del cosmos. Enraizándose en semejante actitud la originaria fuente de toda genuina visión filosófica –sea cual fuere su estilo y sentido–, grave es la consecuencia que ello pudiera tener para el hombre y más grave todavía para el designio que le trace su idea. Cerrado a la posibilidad de interpretarse y comprenderse filosóficamente –y exhibiéndose ante sí mismo sólo a través de las manifestaciones de su comportamiento técnico–, el hombre puede avanzar hasta un límite insospechado en la objetivación de su conducta como ente inserto en una *supra-naturaleza*, pero en la misma medida perderá comprensión para dialogar consigo mismo en aquellos otros límites donde se manifieste y patentice la trascendencia de sus más graves enigmas como ser natural. Sólo en tales límites –en tanto ellos provocan la admiración, el asombro y la perplejidad– es capaz de surgir la pregunta por el Ser y sólo en ésta radica la posibilidad que el hombre tiene de enfrentarse con su alienación.

La universidad –sea dicho sin ánimo recriminatorio– no debería perder de vista la esbozada perspectiva. Si bien su enseñanza debe pagar tributo a la concepción técnica que prevalece en la época, tiene asimismo el deber de recordarle al hombre aquella insoslayable condición ontológica a que está sometido. Semejante advertencia debería servir para evitar la desfiguración y encubrimiento que puede provocar su olvido y con ello la creciente alienación que experimenta el hombre cuando se ocultan o desvanecen sus raigales vínculos con la naturaleza.

Todas las alienaciones anteriores –como tuvimos ocasión de señalarlo– confluyen y desembocan en la alienación frente al Otro. Por eso, al luchar y oponerse a ellas, la universidad contribuye esencialmente a evitar que semejante fenómeno se apodere del hombre y destruya la más alta y digna de sus posibilidades: la aprehensión y comprensión del Otro como un prójimo, su vinculación a él como persona, el respeto que debe inspirarle aquella alteridad en cuanto constituye y encarna un *fin en sí*. Lo que se intenta, en tal sentido, es impedir que el Otro quede transformado en un mero *instrumento* y que, de tal modo, perdiendo su carácter y dignidad personales, se objete y convierta en una simple *cosa*. Al luchar por la libertad del hombre (en tanto sólo en ella se enraíza la posibilidad de restituirle su señorío sobre los productos técnicos), al tratar de que su propia actividad tenga un sentido autónomo y creador, y al pretender que sus vínculos con la naturaleza no desaparezcan por completo, la universidad intenta eo ipso sofrenar el avasallante dominio

de una fuerza alienadora que brota y se desarrolla desde la entraña misma de la formación técnica que imparte por imperativo de la época. Su misión, a tal respecto, queda centrada y resumida en una expresa y sostenida lucha contra la reificación del hombre y, por tanto, en defensa de los valores y caracteres que son imborrables e impreteribles para su condición de persona.

La pugna contra la reificación del hombre encarna por esto la expresión de un humanismo, activo y combatiente, que no niega o se opone simplemente a la técnica como si ella representase al sumo mal para el hombre, sino que afirma y sostiene las posibilidades que le están dadas a éste –por obra de su originaria estructura ontológica– para superar y vencer la alienación que aquélla provoca. En lugar de ignorar las condiciones creadas por la técnica, o de entregarse a una irrealizable e infecunda resistencia pasiva, semejante humanismo ha de partir de una expresa toma de conciencia de la situación y estructuras creadas por ella, a la vez que, afincándose en los recursos y potencias del hombre, debe salvaguardar para él aquellas fuentes y fundamentos de donde brota la posibilidad de su afirmación como persona.

Ahora bien, la condición y dignidad personal del hombre no sólo ha de concebirse en relación a su mera complexión de individuo, sino también, y acaso primordialmente, en su dimensión social, como miembro del género humano e integrante de la *polis universal* que (por obra justamente de la técnica) se vislumbra ya en nuestro propio tiempo. En tal sentido, como tuvimos ocasión de afirmarlo en otro sitio³, la técnica ha impuesto en el hombre una visión planetaria –transformando su mundo en una morada universal– en la cual quedan abolidos, cada vez más claramente, los límites y fronteras que antaño separaban artificialmente a grupos, naciones, o incluso a comunidades enteras, mediante accidentes o particularidades que ya hoy no tienen sentido. Inserto en una realidad semejante, dentro de la cual toda distancia queda anulada y donde la técnica opera un creciente y acelerado movimiento homogeneizador de razas y culturas que potencia aquella visión planetaria, nuestro tiempo parecería avanzar hacia la construcción de una *polis* también *universal*, cuyo designio debería centrarse en la constante y progresiva aproximación entre los hombres.

Pero si este fenómeno parece indudable –y así lo confirman múltiples signos y síntomas que son constatables en la realidad de nuestra época– es necesario señalar, sin embargo, el germen de una profunda contradicción o antinomia que se larva desde su propio seno. En efecto, brotando de la más honda raíz de la técnica, semejante elemento antinómico parece atentar contra su manifiesto designio de aproximar a los hombres,

³ Cfr. nuestro trabajo titulado: *Universidad y humanismo*.

comprometiendo de hecho la posibilidad de que en la *polis universal* diseñada por ella se realice un orden social y político en el cual prevalezca y quede garantizada para el hombre su condición y dignidad de *persona*. Un verdadero humanismo político, que intente salvaguardar e incluso potenciar la dignidad personal en un orden social planetario, no puede por tanto ignorar estas cosas, so pena de convertirse en una vana utopía, o en el deforme argumento de una razón perezosa (*ignava ratio*).

Conscientes de esto, no en balde hemos acusado la profunda alienación que brota de la técnica, pues al quedar progresivamente disminuida y sojuzgada la espontánea sociabilidad humana por obra de la creciente tecnificación de las normas, el hombre es compelido a convivir con los Otros en un mundo cada vez más impersonal, donde cada quien cumple una función meramente instrumental al servicio de una anónima tarea. Ahora bien, es claro que dentro de tal mundo, a pesar de toda posible apariencia de aproximación y cercanía, no puede existir una verdadera y profunda relación interhumana, ni menos los íntimos y hondos nexos que implica una vinculación de orden personal. Sostenido en su convivencia por meras convenciones y normas instrumentales, que regulan mecánicamente su comportamiento, el hombre es para el hombre no un verdadero prójimo, sino un “semejante” cuya similitud o parecido encuentra en la común condición *instrumental* con que uno y otro se “objetivan” en su trato. Dentro de éste, potenciada aquella apariencia, tiende a quedar anulada la dignidad de *fin en sí* que es inherente a la persona humana, y el hombre queda convertido en un simple *medio* que es utilizado en su condición de tal.

Provocando este fenómeno, como hemos dicho, la técnica crea una situación verdaderamente problemática para el intento de llevar a cabo una organización social y política en la cual, conjugándose con los requerimientos de la *polis planetaria* que diseña, prevalezca incólume la dignidad personal del hombre en cuanto miembro o integrante de ella. En efecto, considerada en su aspecto social, y en tanto quiera afirmar aquella condición del hombre, semejante *polis* debe encarnar la estructura no de una simple *sociedad* organizada en base de requerimientos y motivaciones que lo obliguen a insertarse en inflexibles engranajes para cumplir ciegamente su función de instrumento, sino la de una verdadera y auténtica *comunidad* donde pueda trabajar libremente –sintiendo respetada su dignidad personal– en favor del supremo bien común que se persigue. Pero, además, como activo colaborador de esta empresa, ella debería garantizarle al hombre un auténtico respeto hacia su inalienable condición de *fin en sí*, a la vez que, en la misma medida, debería desterrar aquella otra mediante la cual queda objetivado como un simple *medio* que se utiliza o manipula, cual si fuera una *cosa*, para lograr propósitos de dominio y explotación que, en última instancia, recaen sobre él mismo. Sólo de tal manera –en la medida que se respete su condición personal– puede evitarse eo ipso la reificación del hombre y con ello

instaurar el verdadero imperio de un humanismo político donde se vislumbre, como una auténtica meta, la superación de su condición alienada.

Ahora bien: ¿es alcanzable una meta semejante dentro de la estructura, requisitos y limitaciones que impone la técnica en la existencia, tanto individual como social, del hombre contemporáneo? ¿No es acaso un vano sueño, o una mera utopía, pensar en esto, cuando todo conspira y confluye hacia ideales que parecen negarlo?

Hemos dicho –y debemos repetirlo– que un auténtico esfuerzo en semejante sentido, en lugar de ignorar las condiciones creadas por la técnica, debe partir de una expresa toma de conciencia de la situación y estructuras creadas por ella; a la vez que, si quiere superarlas, ha de intentar afincarse en aquellas fuerzas y potencias del hombre que posibilitan y salvaguardan su afirmación como persona. Son estas fuerzas –como fundamentos que garantizan su condición de persona y su inalienable dignidad de *fin en sí*– las que cuestiona en forma radical y permanente el creciente desarrollo de la técnica. Impulsada por su afán de dominio sobre la naturaleza, e ignorando en el hombre la imborrable condición ontológica que le confiere su espíritu, la técnica rebaja a éste hasta un dominio categorial que no le corresponde. El hombre es concebido entonces sólo como un ente entre los entes de la naturaleza y sobre él incide también aquel afán de dominio que lo objetiva y maneja como si fuera un simple *medio* –un *instrumento*– y, por ende, una *cosa* utilizable. Se consume de tal modo su reificación y con ella queda establecido el fundamento que provoca también su progresiva alienación.

Justamente por eso nuestra tesis ha insistido en el examen crítico de semejante aspecto. Defender en el hombre su vertiente espiritual, valga decir, su condición como *persona*, no constituye ni una vana utopía, ni una tesis metafísica que carece de sustento. El espíritu del hombre –concebido como la manifestación de su originaria libertad y en tanto se enraíza en la constitución de su peculiarísimo modo de existencia– no es una quimera, ni una pura fantasmagoría. Es el *dato* de su innegable y evidenciable comprensión del Ser y, por ello, testimonio fehaciente de su privilegiada situación en el cosmos.

Sea cual fuere la modalidad y estructura que se le asigne a este ser espiritual del hombre, o sea cual fuere su naturaleza y origen último, mal puede ser confundido o tenido por una simple hipótesis de carácter especulativo. El espíritu, en su manifestación fenoménica, es un *dato* que ofrece tanta o mayor efectividad que el de la simple realidad biológica de la existencia en cuanto ésta encarna un mero *factum brutum*.

Ahora bien, conscientes estamos que defender una posición semejante, supone mantener una tesis que, por los fundamentos ontológicos y gnoseológicos que implica, resulta contrapuesta a la que sostiene aquella actitud técnica que hemos delineado. Sin embargo, el análisis de ésta nos ha mostrado cuáles son sus primordiales supuestos, y, a la

vez, las limitaciones que ofrece. ¿No será entonces posible incorporar las bases y fundamentos de una concepción *personalista* dentro del andamiaje y supuestos de aquella visión técnica? ¿Qué implica semejante osadía?

Creemos –y hemos de repetirlo por última vez– que la radical diferencia entre ambas concepciones proviene de su distinta visión sobre el ente humano (tenido en un caso como un simple *medio-instrumental* y en el otro como un *fin en sí* dotado de una impreterible dignidad personal), y que ello tiene su fundamento más originario en la diversa *actitud* con que el propio hombre se enfrenta a su *mundo*. La técnica está impulsada por una avasallante y omnicomprensiva *voluntad de dominio*, mientras que nuestra visión se detiene respetuosamente ante aquel ente e intenta sofrenar el ímpetu que pretende envolverlo. ¿Por qué ello? Sencillamente expresado: porque el hombre –por ser una persona, por ser la encarnación viviente del espíritu– es digno de *amor*. Y el *amor* excluye la *voluntad de dominio* ejercida como un acto de sojuzgamiento y nihilización sobre lo amado. En tal sentido, mientras el *amor* exige la plenitud de lo amado, la *voluntad de dominio* destruye semejante plenitud y transforma al Otro en un “vacío” que es colmado por el poder extraño que de él toma posesión. El Otro no aparece entonces como un *fin en sí* –ya que su dignidad personal es anulada– y, en lugar de ello, queda convertido en una simple *cosa*, sujeta a la voluntad de su dueño. Sólo el *amor*, por tanto, puede ser la vía que conduzca a la superación de aquella condición alienada del hombre. Esto se realizará en la medida que al Otro, iluminado por la potencia plenificadora del *eros*, se lo deje en libertad de manifestar el testimonio de su más íntimo ser. Sólo así –a través del *amor* y revelándose como una *persona*– puede el hombre llegar a ser un verdadero prójimo y semejante del hombre, alcanzando de tal manera el reconocimiento de la más alta dignidad de su condición ontológica. Si nuestra visión se detiene respetuosamente ante el hombre es porque ella, en su fondo, tiene un fundamento radicalmente distinto de aquella otra que impulsa a la técnica: la voluntad de un dominio absoluto sobre el universo.

¿Pero qué se está expresando con ello en relación al propósito anunciado? Su significado se manifiesta ahora irrevocablemente con toda claridad. En efecto, sólo en tanto el hombre sea capaz de modificar su radical actitud frente al mundo –limitando su afán de dominio ante el hombre y asignándole el puesto que le corresponde por su inobjetable y exclusiva condición ontológica– podrá eo ipso hallar un punto de convergencia en el cual, sin tener forzosamente que renunciar a su acción y pasión de *tecnita*, pueda reconciliar el afán de poder que lo impulsa con el respeto y el amor que exigen de él sus semejantes. Sólo así, también, hallará la posible vía que lo conduzca a enfrentarse con la alienación que hoy lo amenaza y únicamente de tal modo –en tanto se haga consciente de ella y tenga claridad sobre las motivaciones que la originan– será capaz de intentar su problemática superación,

tanto en el plano individual, como en su ámbito y dimensión política, esto es, en la vida y existencia social de aquella *polis universal* que se anuncia con el advenimiento planetario de la técnica.

En semejante misión de autognosis radica –a nuestro juicio– una de las más complejas y difíciles tareas que debe afrontar la universidad de nuestro tiempo. Embriagado el hombre por las increíbles proezas y adelantos de la técnica, vive ante ella en actitud de arrobado éxtasis. No advierte, incluso, las propias deformaciones que circundan su existencia, ni tan siquiera el peligro que amenaza al mundo de quedar consumido en una gigantesca hoguera atómica. Antes que avizorar en ello la más siniestra encarnación de aquel afán de dominio que hemos denunciado, el anónimo habitante de nuestro tiempo –sea ya el obrero, el comerciante, o el propio hombre que va a la universidad en busca de una profesión– pareciera reposar tranquilamente en el confort y la seguridad que le proporciona la omnicomprensiva dictadura de la técnica, y no en balde sueña con tener, gracias a su indetenible y creciente desarrollo, nuevos bienes, mejor habitación, o en viajar a la luna...

Esto dificulta en grado sumo la tarea que ha de proponerse la universidad en tal sentido. Pero si a ella la asiste una conciencia de los peligros que encarna la técnica, su misión ha de consistir justamente en dar ese toque de rebato que haga despertar al hombre de su aletargamiento. Sin que pretenda identificarla con un sumo mal para éste –en lo que no hay razón, como queda dicho– debe, sin embargo, señalar los peligros que acompañan su presencia cuando aquélla logra apoderarse de su espíritu y tritura la existencia personal en los mecanismos de su alienación. Sólo en tanto pueda infundir semejante convicción, patentizando y haciendo comprender sus auténticas raíces, cumplirá la universidad el verdadero sentido de su más elevada misión humanista. Pues únicamente de tal modo estará creando las condiciones para que el hombre mantenga su señera posición en el cosmos, afirme su dignidad como persona, y sea un *fin en sí* donde encuentre absoluta plenitud el amor de sus semejantes.

EL HOMBRE EN EL MUNDO ACTUAL*

Introducción

El tema que se nos ha asignado para esta conferencia se titula: "El Hombre en el Mundo Actual". Su contenido se divide en dos áreas: la primera, que es una especie de introducción o presentación general del problema, se refiere a la idea del hombre a través de las diversas concepciones histórico-filosóficas; mientras que la segunda –ya enunciado el tema más concretamente– es la posición del hombre en el mundo actual y las dificultades que confronta para satisfacer las aspiraciones de una generación que busca continuamente alcanzar como meta un mayor nivel para la humanidad.

Claramente se percibe que quienes han propuesto y diseñado el alcance del tema, han querido que esta segunda parte venga antecedida por una especie de preámbulo histórico, mediante el cual se esclarezca el origen o fundamento que sostiene la posición del hombre en el mundo contemporáneo y se vislumbren o justifiquen los motivos de su constante y renovado esfuerzo por alcanzar un nivel o estadio superior en su existencia.

Ahora bien, cuando se intenta abordar el tema del hombre desde un punto de vista histórico, siempre acecha el peligro (similar al que existe en otros casos) de que semejante enfoque arroje como saldo una visión meramente relativista, en la cual las diversas y parciales perspectivas se excluyan o nieguen mutuamente. El resultado de esto es que, al final, esas distorsionadas y excluyentes visiones no permiten obtener un enfoque objetivo del tema, sino un escorzo o contrapunto de siluetas, si bien interesantes y sugestivas, alejadas del rigor exigido por un verdadero criterio científico.

Para evitar los peligros del relativismo –como bien se sabe– se han ensayado diversos procedimientos y metodologías que tratan de superar tales defectos. Uno de ellos –de inspiración fenomenológica si se quiere, pero también profundamente enraizado en el historicismo diltheyano– consiste en aprehender lo universal del hombre (esto es, su *eidos* o *esencia*) a través del devenir histórico-temporal de sus gestas y hazañas.

¿Pero qué clase de "esencia" es esa que tiene el hombre? ¿Es acaso un *eidos* fijo, invariable y eterno, como puede serlo el de un triángulo, el de una circunferencia o el de cualquier objeto ideal? ¿Podemos creer, acaso, que el hombre ha sido siempre uno y el mismo a través de todo el transcurrir histórico?

* *Nota del Archivo E.M.V.:* La presente versión corresponde a la última edición, publicada el año 1983 en el libro *Ratio Technica*, que fue corregida por el propio autor y difiere de algunos aspectos, estilísticos o de contenido, en relación con la precedente.

El lector interesado puede advertir los cambios introducidos comparando con la edición publicada en *Esbozo de una crítica de la Razón Técnica* (1974).

La respuesta a estas preguntas debe ser franca y tajante. Dicho sin reservas: esa visión substancialista del ente humano (donde, al confundirse su naturaleza óntico-ontológica, se pretende objetivarlo como uno y permanente a través de todo el tiempo) no es posible sostenerla en nuestra época. No obstante, si para evitar el relativismo se quiere buscar una “*esencia*” del hombre, se debe comenzar por decir que esta *esencia* o *eidos* –a pesar de ser constante a lo largo de la historia– sufre o puede sufrir variaciones que la obliguen a transformarse temporalmente a través del devenir de las épocas. En tal sentido, cuando el tema que se nos ha asignado habla de la idea del hombre a través de las diversas concepciones histórico-filosóficas, entendemos que en él se hace referencia a una perspectiva semejante a la que hemos esbozado, donde se trata de ver cómo aquella *idea* o *eidos* del hombre –a pesar de encerrar y expresar algo universal y constante relativo a ese ente– se transforma y varía de acuerdo con las diversas épocas y concepciones histórico-filosóficas sucedidas a lo largo del tiempo y del quehacer de la humanidad.

¿Pero qué es esta *idea* del hombre? ¿Es, acaso, un *eidos* o *esencia*, que flote en el *topos uranos* de Platón, como algo ajeno y trascendente del hombre mismo? Tampoco esta visión idealista y trascendentalista es posible sostenerla en nuestra época. Por el contrario, llamamos *idea del hombre* a aquella representación que, como producto de su autoconciencia, el ser humano se ha formado de sí a lo largo de su evolución histórica y a través de la cual, ciertamente, se aprehenden y expresan los rasgos esenciales, de carácter universal y objetivo, que lo distinguen como ente. Entre esos rasgos –he aquí algo importantísimo de ser observado– esa capacidad de forjarse y formarse una idea de sí, es un *factum* que distingue al hombre de todo y cualquier otro ser natural y, en tal sentido, ella es una de las notas que integran su propio *concepto* o *idea*. El *concepto* o *idea* del hombre no es, pues, una representación ajena y trascendente que flote frente a él como un universal abstracto, sino el producto de su autoconciencia y de su auto-objetivación como ente.

No nos importe averiguar por ahora a qué razón se debe ello, ni cuáles son las consecuencias que semejante *dato* arroja para una teoría filosófica o antropológica. Por lo pronto, lo único que nos interesaba mostrar era ese escueto y técnico *dato* que distingue la constitución óntico-ontológica del hombre, a saber: que él es el único ser capaz de tener una autoconciencia de sí expresada y resumida en una *idea*.

Pero lo que buscamos destacar no es el nudo hecho de que el ser humano tenga la capacidad de forjarse o formarse una *idea de sí mismo*, sino lo que nos interesa subrayar es que a partir de esa *idea*, a su vez, él proyecta el sentido de su existencia y programa la historia y sus gestas. O expresado con mayor precisión: a través de cada una de las *ideas* que el hombre ha concebido acerca de sí mismo en el curso de la historia, ha determinado a la par una concepción de su existencia y programado una concepción o filosofía de la historia.

Este hecho que destacamos es fundamental, pues el propósito central de nuestra conferencia consiste en ver cómo a través de las diversas *ideas* que el hombre ha tenido de sí mismo es posible rastrear y detectar un diverso sentido de la historia. La historia, vista así, no es simplemente el curso ciego de los acontecimientos, ni la marcha providencial de los sucesos. Cuando revisamos su más profunda entraña y nos topamos con el enigma de la libertad, se nos revela el hecho de que por debajo de la aparente pugna de los acontecimientos más dispares, como fuerza diseñadora del sentido de las gestas y hazañas del hombre, trabaja secreta o soterradamente un proyecto humano inspirado en las propias motivaciones de la *idea* que el hombre tiene de sí mismo en determinado tiempo. De tal manera, la autoconciencia humana –como fuente de la *idea*– es aquella fuerza que proyecta y diseña el sentido de la historia.

Basándonos en tal perspectiva, lo que nos proponemos mostrar en esta conferencia es cómo a partir de las diversas *ideas* que el hombre se ha formado de sí mismo, aparecen y se desarrollan paralelamente diversos modos de concebir la historia. Estos modos de concebir la historia no son –como se entiende– formaciones o construcciones abstractas, sino proyectos o programas concretos que emergen de la dinámica impuesta por cada *idea* como marco que sostiene y configura el sentido de la acción humana.

De aquí la importancia que ofrece este tema para el momento actual, así como para determinar la situación o posición del hombre en el mundo contemporáneo. Efectivamente: el hombre de nuestro tiempo –según se desprende de lo dicho– ha de tener una manera peculiar de concebir la historia, articulada o diseñada a partir de las motivaciones de su propia *idea*. De tal modo, si lo que se pretende es averiguar el sentido de su acción o quehacer en el mundo actual, se debe esclarecer entonces cuál es aquella concepción de la historia y determinar las soterradas fuerzas de la *idea* –de su propia autoconciencia– que mueven, impulsan y moldean el posible curso de los acontecimientos.

Ahora bien, antes de llegar a ese punto del tema (que será probablemente el último que abordaremos en nuestra conferencia) hemos de precisar mejor el concepto, apenas esbozado, de lo que es la *idea del hombre* y ver cómo ella se produce justamente a partir de las motivaciones de la autoconciencia humana.

A este respecto cabe advertir –tal como lo hemos hecho con otros rasgos– que la llamada *idea del hombre* no es una mera construcción epocal, valga decir, un concepto o representación enmarcado y reducido a una determinada época. Si la *idea del hombre* fuese un concepto o construcción meramente epocal, habría tantas ideas del hombre como épocas pudieran señalarse a través de la historia, existiendo en tal forma una idea del hombre griego, otra del hombre medioeval, la idea moderna del hombre, etc. En tal caso no habríamos superado el peligro relativista del que hablábamos al comienzo.

La *idea del hombre*, por el contrario, en lugar de ser algo que simplemente se produzca y rijan en determinada época, es realmente una instancia o construcción

transepocal, que si bien puede originarse y dominar en determinado tiempo (como, de hecho, sucede) no se agota ni queda reducida a él, sino que prolonga y extiende su vigencia a otros períodos, épocas y edades: su curso y su existencia –como los de las “*esencias*” de este tipo– es *transhistórico*: constante pero modificable.

A tal respecto, lo que sucede en nuestra época es que, en lo más profundo y abigarrado de su seno, vemos debatirse los imperativos, exigencias y valoraciones de diversas, contrapuestas, y a veces antagónicas *ideas*, que el hombre se ha formado de sí mismo a lo largo de su devenir histórico como productos de diversos momentos vividos en su propia autoconciencia.

Ahora bien: ¿cómo es que, a partir de la propia autoconciencia, pueden formarse en el hombre no una, sino varias, diversas y contrapuestas *ideas* de sí? Sin tratar de esclarecer y analizar a fondo el proceso de semejante auto-objetivación –fenómeno que desbordaría extremadamente el marco de esta conferencia– digamos simplemente que aquellas *ideas* llegan a formarse en la autoconciencia del hombre como productos del predominio que ejercen en su existencia determinadas vertientes fundamentales de su ser.

Sin ánimo de entrar tampoco a un análisis detallado de esas vertientes existenciales a que hemos aludido, quisiéramos tan sólo (para los fines expositivos de esta conferencia) señalar tres de ellas, a fin de ver cómo a partir de su presencia es posible detectar tres *ideas* fundamentales que el hombre ha tenido de sí mismo a través del tiempo. Brotando de las motivaciones de cada una de estas últimas –tal como lo hemos bosquejado– intentaremos asimismo esclarecer y analizar el diverso sentido que el hombre le ha conferido a la historia a través de tres paralelas concepciones que de ella se ha forjado basándose en los imperativos y exigencias de las correspondientes *ideas directrices*.

Las tres vertientes existenciales de las que hemos hablado son las siguientes: en primer lugar, el *ver*, como fuente del *racionalismo* y origen de la *visión racionalista de la historia*; en segundo lugar, el *creer*, como fuente de la *fe* y origen de la *visión providencialista de la historia*; y, por último, el *querer* como fuente del *poder* y origen de la *visión voluntarista de la historia*.

Nos perdonarán, por lo pronto, la imprecisión de estos términos tan esquemáticos, que sólo al final encontrarán su debida y plena formulación.

I. El Homo Sapiens y la Visión Racionalista de la Historia

Sin duda que para muchos resultará un poco extraño que le asignemos al *ver* una preeminencia tan fundamental entre las vertientes primordiales de la existencia humana.

Ello no se debe a un capricho o invención nuestra, sino a una firme constatación histórica. Efectivamente, eso que llamamos hoy *razón* (palabra que vierte el término latino *ratio*, el cual a su vez recoge y traduce el griego *logos*) significaba entre los helenos, precisamente, *ver*. El *logos* o *razón* tenía, pues, su fundamento en un *ver*. *Ver* se decía en griego *noein* y el *logos* era de tal manera una *razón noética*, valga decir, *vidente*. Para los griegos la visión directa, *noein* (νοεῖν), como forma de conciencia en que se daba algo originariamente –cualquiera que fuera esta forma– era el último fundamento de derecho de todas las afirmaciones racionales. La razón reposaba y se fundamentaba, de tal manera, en un *ver*.

Los griegos, como se sabe, eran un pueblo fundamentalmente intuitivo, en donde las relaciones entre las cosas, las estructuras del mundo, la razón de ser de los objetos y entes que poblaban el universo, se adivinaban y constataban a través de un *ver racional*. Por eso cuando hablamos de una preeminencia del *ver* nos referimos directamente a la cultura griega, de la cual surgió por vez primera la concepción del *homo sapiens* como *idea* cuyo fundamento primordial y nota distintiva reposa, justamente, en una preeminencia de la *razón*.

Ahora bien, si es cierto que esa *idea del hombre* tuvo su origen entre los griegos, no lo es menos que su ámbito de influencia repercute sostenidamente, desde entonces, a todo lo largo y ancho de la cultura occidental, por lo cual sus ideales han diseñado y sirven aún de sustentáculo a la concepción racionalista de la historia que prevalece todavía en nuestros tiempos.

Como elemento primordial de semejante *idea* –que, sin duda, resulta una de las más originales y fecundas entre todas las que el hombre se ha formado de sí mismo– debe ser señalado el descubrimiento que éste hizo de su propia *razón* (*logos*, *noein*) y la caracterización de ella como agente específico e intransferible que separa y distingue su alma de la de aquellos entes que pertenecen a otras esferas (alma vegetal o animal).

El *logos* o *razón* es objetivado, de tal manera, como distintivo fundamental del ente humano y, a través de su posesión y dominio, aquel hombre se siente, se nota, o se piensa poderoso para conocer el Ser, tal como éste es en sí, sea ya que se manifieste en la divinidad, en el mundo, o a través del propio hombre. Conociendo mediante su *logos* al Ser –y, por ende, al principio y fundamento de los entes (*arché*)– el hombre se cree capaz de descubrir e interpretar las leyes que gobiernan el cosmos (Matemática, Física, Filosofía), de plasmar y crear obras llenas de sentido (Estética), de conducir su vida y existencia conforme a un plan y a un designio racional (Ética).

El *homo sapiens* es, pues, ese hombre que se siente poseedor de la *razón* y hace de ella el centro de su ser. La idea que se forja de sí mismo destaca la preeminencia de semejante *razón* como atributo esencial de su existencia y, desde semejante preeminencia,

planea y proyecta su vida poniéndola al servicio de un programa cuya realización significa el cumplimiento de una conducta, teórica o práctica, esencialmente racional. Para comprender mejor esta idea del *homo sapiens*, la cual a su vez configurará el perfil de la concepción racionalista de la historia que emergerá a partir de ella, debemos subrayar algunos de los puntos más fundamentales que, gracias a la base general ganada, se comprenderán ahora con mayor facilidad.

En efecto, al construir su propia *idea* como *ser racional* –esto es, como *homo sapiens*–, el hombre destaca como características de su propio ser las siguientes propiedades:

1º El sentirse o notarse como un ser que lleva en sí mismo –cual atributo intransferible– la presencia y constancia de un agente divino: el *logos*. Semejante agente (como lo hemos indicado) lo separa y distingue de la restante naturaleza, la cual no lo posee ni individual ni específicamente.

Pero no en todas las concepciones del *homo sapiens*, ni por tanto en todas las visiones racionalistas de la historia, a la posesión del *logos* por el hombre se le atribuye una procedencia u origen divino. Por el contrario, aun sosteniéndose la posesión del *logos* como señal distintiva del hombre, ella se hace derivar como un *factum* de la propia constitución inmanente del hombre, valga decir, como producto autónomo y originario de la propia *naturaleza humana*.

De tal manera, dentro de la idea general del *homo sapiens*, podemos distinguir dos tipos o modalidades del racionalismo: un racionalismo *teísta* y un racionalismo *ateísta*. Si bien el primero es el que prevalece dentro del mundo griego –recuérdese la teoría platónica, e incluso la aristotélica, donde el *logos* es un agente de procedencia divina del cual el hombre, en cierta forma, *participa*–, la época moderna desteologiza la *razón*, convirtiéndola en una *razón pura*, autárquica y autónoma por sí y en sí misma.

2º El *logos* o *razón*, como agente, se identifica ontológicamente con el principio o fundamento (arché, physis) que le da forma al mundo, racionalizando el caos, ordenando la materia, trazando las normas y el devenir del universo. El *logos* –en tal sentido– es el principio ordenador del *cosmos* o *universo*. Ahora bien, en tanto ese *logos* interviene en la conformación del universo... al conocerse a sí mismo es también capaz de conocer al universo.

Este principio –si se analiza hasta sus últimas consecuencias– es de una extraordinaria importancia para explicarnos, desde un punto de vista ontológico y epistemológico, la posible concepción racionalista del mundo y de la historia. En efecto, interviniendo en la conformación del mundo, la *razón* es capaz de descubrir mediante su autoconocimiento (reflexión) el desarrollo que aquel mundo sigue de acuerdo con sus leyes

y principios. Asimismo, la historia, en tanto que es el desarrollo de aquel *logos* conformador, podrá ser conocida –e incluso anticipada– si quien posee el *logos* (el hombre, en este caso) es capaz de desentrañar los secretos designios de la fuente que anima, dirige y ordena su curso.

3° El *logos* o *razón*, como potencia de que dispone el hombre, tiene en sí y por sí mismo, fuerza y poder suficientes para plasmar y modelar (sin el concurso de los instintos, la sensibilidad, ni cualquiera otra facultad humana, comunes al hombre y a los animales) sus contenidos ideales. Este principio de autosuficiencia o autarquía del *logos* complementa paralelamente –como se evidencia ahora– la separación del alma del hombre de la restante naturaleza.

4° De modo semejante a lo que ocurría con respecto a la procedencia u origen del *logos*, también existe una discrepancia o divergencia en relación a su posesión por todos los hombres, sin distinción de clase, condición o naturaleza.

A este respecto, para una primera concepción, la *razón* o *logos* es un agente absolutamente constante en la historia, en los pueblos, en las clases y en los hombres. De tal modo, el *logos* es un principio universal, permanente e invariable, que se extiende inmodificado a través de todos los tiempos.

Pero frente a esta visión sustancialista, donde el *logos* o la *razón* no experimentan ninguna diferencia ni variación a lo largo del transcurrir histórico, hay otras concepciones (por ejemplo, la hegeliana) en las cuales, a pesar de afirmarse que la *razón* es constante, sin embargo se le adscribe la posibilidad de transformarse y variar con las vicisitudes de los tiempos y la permanente evolución del hombre. Asumiendo distintos modos, formas y manifestaciones a lo largo de la historia, lo que es constante en ella es su desarrollo y progreso hacia el Espíritu Absoluto o Razón Universal.

De tal manera, pues, cabe también distinguir aquí dos matices o modalidades del racionalismo: un racionalismo *a-historicista* y un racionalismo *historicista*. Si el primero puede ser ejemplificado en las doctrinas griegas, el origen del segundo cabe filiarlo expresamente en la concepción hegeliana de la historia como una marcha o despliegue de la idea hacia el Espíritu Absoluto. En tal sentido, aunque el curso de la *razón* esté predeterminado, su inmanente transcurrir acusa un enriquecimiento operado a través de los conocidos momentos dialécticos de la tesis, antítesis y síntesis, con la consiguiente aparición y/o desaparición de elementos cualitativos.

Por supuesto que esta última concepción, a pesar de ser la simiente original del historicismo racionalista, ha sido transformada profunda y radicalmente en nuestros días al quedar superada la propia intelección hegeliana de la historia. Efectivamente, ya hoy no se concibe la historia como un proceso con término fijo o predeterminado (a no ser en los acólitos

hegelianos que se refugian en el llamado *materialismo histórico*), sino como un proceso abierto cuya dirección y sentido los imprime el propio hombre apoyándose en su impreterible condición de ser libre.

Pero con lo que hemos dicho acerca del *homo sapiens* y en especial con estas breves notas que hemos destacado con respecto a Hegel, nos vamos acercando a poder determinar cuál es la verdadera concepción de la historia que emerge y se sostiene a partir de aquella *idea* del hombre. En efecto, como lo dice Hegel en la *Introducción* a su *Filosofía de la Historia*: “el único pensamiento que la filosofía lleva a la historia universal es el sencillo pensamiento de la razón: de que la razón domina al mundo y de que por lo tanto la historia del mundo ha transcurrido racionalmente”.

Esta idea de que la historia del mundo ha transcurrido racionalmente quiere decir que los procesos y fenómenos históricos del mundo no son obra de un azar ni de un ciego acontecer fáctico o casual, sino que a través del devenir del mundo y de la historia hay, por así decirlo, un eje o invisible tejido –trazado e impuesto por el soterrado designio del *logos* o *razón*– de acuerdo con el cual se desenvuelven las gestas de la historia y los sucesos del quehacer humano. En tal sentido, como es aquella *razón* la que impone y diseña el curso de los acontecimientos, los instintos y pasiones quedan supeditados a lo que ella decida: su ingreso en la historia y la significación que en ella cobren es designio superior de la idea. Hegel habla, a tal respecto, de la “astucia de la razón” o de la “astucia de la idea”. Con esto quiere significar que la *razón* se vale de los instintos y pasiones del hombre para encaminarlo secreta o soterradamente hacia el término o destino por ella predeterminado. El hombre y su vida son, de tal manera, herramientas elegidas con destreza por el *logos* para alcanzar un fin o meta que sólo él conoce de antemano y funcionan como eslabones absolutamente necesarios para que se cumpla el curso de la historia en su marcha hacia el Espíritu Absoluto.

El papel del filósofo, como hombre que repiensa el curso de la historia, no es otro sino descubrir mediante su propia razón el secreto designio que el *logos* ha impuesto en la marcha de los sucesos y de acuerdo al cual se desarrollan los pasos de los hombres. En tal sentido, según Hegel, no existe verdaderamente una libertad personal ni una dirección activa en los que mandan. Quienes mandan, dirigen y trazan el curso de la historia, no son más que abogados y administradores del espíritu cósmico, instrumentos y siervos del *logos*, portavoces de la *idea*.

Ahora bien: ¿no es todo esto un “providencialismo”? O preguntado en otra forma: ¿qué diferencia hay entre esto y el *providencialismo* que brota del creer y de la fe? Recuérdese –por lo pronto– que aquí el principio o agente que impone la marcha y el curso de la historia es la *razón* o el *logos*. En tal sentido, si quiere hablarse de un

“providencialismo”, semejante término debe aplicarse a una *pro-videncia* –valga decir, a un *ver* anticipado y prospectivo– que brota, se afirma y se despliega a partir de una arquitectura racional. A semejante *pre-ver* o *pre-visión* de la razón, el hombre es capaz (al menos repensándolo filosóficamente y mediante sus propias fuerzas racionales) de redescubrirlo e interpretarlo en sus “designios” ya que éstos, a la postre, obedecen a un plan racional: aquél que sostiene el total desarrollo del Espíritu Absoluto y del cual participa el propio espíritu del hombre en su aspecto subjetivo.

Por el contrario –como veremos enseguida– el auténtico *providencialismo*, en tanto brota y se nutre de un *creer*, es aquél donde los últimos designios de la historia, impuestos por una divinidad o potencia que sólo se revela por la *fe*, han de quedar necesaria y absolutamente ignorados e ignotos para el ser humano.

Pero señalado este matiz, estamos ahora en una posición favorable para abordar la segunda *idea del hombre* y su correspondiente concepción de la historia.

II. El Hombre de Fe y la Visión Providencialista de la Historia

En verdad resulta muy difícil distinguir los matices que separan a la concepción racionalista de la concepción providencialista de la historia. En el propio Hegel, a quien hemos tomado como ejemplo de la visión racionalista, esos matices no pocas veces se entrecruzan y confunden. Sin embargo, aun estando conscientes de semejante circunstancia, debemos hacer el máximo esfuerzo para mantenerlos separados a fin de lograr una clara diferencia entre ambas concepciones y delimitar la idea del *homo sapiens* frente a la del auténtico *homo religiosus*. A este respecto es necesario mantener perfectamente diferenciadas, en su calidad de fundamentos, aquellas dos vertientes existenciales que señalamos al comienzo –el *ver* y el *creer*– las cuales actúan como fuentes originarias de cada una de las respectivas *ideas del hombre*.

Si la *razón* brota del *ver*, en cambio la *fe* brota y se enraíza en el *creer*. *Creer*, en este sentido, no es *ver*, no es tener frente a sí clara y distintamente algo evidente, o que pueda ser penetrado por la videncia racional, sino simplemente atenerse *confiadamente* a la palabra *revelada*.

Como revelada que es, esa palabra o testimonio no brota ni tiene su origen en una fuente o vertiente que sea inmanente al hombre mismo, o dependa de sus propias potencias cognoscentes, sino que le es donada y transmitida por una instancia trascendente a él mismo. El hombre, sencillamente, acepta *con-fiadamente* (valga decir, *con fe*) aquel testimonio porque lo tiene por verdadero o *fidedigno* ya que *cree* en él.

Es más: ese testimonio o palabra no tiene por qué ser transparente, ni claro, ni distinto, ni penetrable para la potencia visiva o vidente de la razón. Por el contrario, puede ser opaco, oscuro, tenebroso, impenetrable, rechazando toda lucidez o luz racional, lo cual no significa que sea falso, sino por el contrario “verdadero”, en el sentido que encierra un testimonio revelado para quien lo cree y acepta por vía de fe. “*Credo quia absurdum*” –“creo porque es absurdo”– decía Tertuliano, dando a entender que existe un abismo entre la ciencia y la fe, entre la verdad de una y el testimonio revelado de la otra. Esto quiere decir que la fe, como tal, no es algo que se puede compaginar, armonizar o coordinar con la razón, sino que ella –la auténtica fe– es aquello que brota cuando la razón fracasa, cuando la razón no existe, cuando el hombre no encuentra en sí mismo nada que le explique y le haga inteligible racionalmente la existencia de las cosas, de los sucesos, del mundo y de la historia misma.

Esta oposición entre el *ver* y el *creer* tiene su razón más fina, preclara y auténtica, en el propio testimonio de San Pablo, consignado en el libro XI, I, de *Hebreos*. Decía honda y dramáticamente San Pablo: “*Es la fe la firme seguridad de lo que esperamos, la convicción de lo que no vemos*”. Frente a estas palabras, profundas y fundamentales, Santo Tomás, tratando de esclarecerlas, añadía lo siguiente: “En cuanto se habla de convicción se distingue la fe de la opinión, de la sospecha y de la duda, en cuyas cosas falta la firme adhesión del entendimiento a su objeto. *En cuanto se habla de cosas que no vemos se distingue la fe de la ciencia y del entendimiento, en los cuales algo es evidente*” (*Summa Teológica* II, 2, q4, a 1).

Se nota que la *evidencia racional*, valga decir, aquello que se enraíza en la *videncia* (en el *ver*), se opone radicalmente a la *creencia* –a lo enraizado en el *creer*– ya que esto se admite por ser el contenido de algo revelado por vía de *fe* como una *gracia* que concede la divinidad a quien *confía* en su palabra. Se *cree*, pues, en la palabra revelada, y si esta palabra se opone a lo que ve con ojos racionales, el hombre de fe confía en ella aun cuando su razón la contraría o la niegue.

Es claro que estas diferencias –a las que nosotros enfrentamos tan radicalmente– se han tratado de matizar, de suavizar, e incluso de hacer desaparecer, mediante sutiles, profundas y complicadas “razones” y “argumentaciones”. Todo el trabajo de la escolástica resume un intento semejante y su máxima aspiración consiste en buscar una conciliación entre las antagónicas vertientes existenciales de donde brotan aquellas oposiciones.

No es cuestión aquí –en el curso de esta conferencia– ver si ello es posible o imposible. Nuestra tarea consiste más bien en separar programáticamente ambas concepciones de la historia con el fin de mostrar sus diferencias. A tal respecto podemos afirmar que la concepción providencialista no es un auténtico producto de la filosofía y de la

ciencia, sino que emerge y tiene sus raíces en una fe o creencia religiosa. Para el hombre religioso, en tal sentido, el plan providencial de la historia, aun siendo infalible y necesario, es desde el punto de vista religioso inescrutable en sus particularidades. El cree en su perfección pero sabe que no puede comprender los caminos por los cuales se realiza, ni la verdadera “razón” que lo impulsa. Los designios de una mente infinita permanecen siempre desconocidos e ignotos para los esfuerzos y tentativas de una razón finita. Colocado frente al mal, el creyente tiene confianza en que, al final, el mal no triunfará; pero no puede *prever* lo que ocurra o lo que pueda ocurrir en el devenir y acontecer de los sucesos.

En esto se diferencia radicalmente el providencialismo del racionalismo. En efecto, según ya vimos, consciente de que el *logos* o *razón* diseña el itinerario de los pasos del hombre sobre la Tierra, busca éste, a través de un esfuerzo racional, descubrir, comprender e interpretar los designios de aquel agente para averiguar el sentido de sus propias gestas y, en lo posible, saber a qué atenerse y hallar un justificativo para sus acciones. No sucede lo mismo con el hombre religioso, aunque las apariencias puedan inducir a pensar lo contrario. Sintiendo y sabiendo que los designios de una providencia serán siempre inescrutables, su actitud es la de una resignada o esperanzada confianza en que la mente divina –infinita, todopoderosa y omnisapiente– decretará lo que convenga a sus misteriosos y trascendentes designios. La historia, en tal sentido, no es sólo algo ajeno y trascendente al hombre, sino una morada donde éste habita como un siervo ciego y desvalido.

Son matices finos y difíciles de aprehender –y aun, todavía, más difíciles de mantener separados y diferenciados con respecto a los del racionalismo– pero justamente en ello es donde reposan las notas que distinguen a una y otra concepción.

Sin abundar en datos eruditos, digamos que el primero que tuvo una visión clara de este plan providencialista de la historia fue San Agustín en su obra *La Ciudad de Dios*. En ella traza la lucha y oposición entre la ciudad terrenal y la ciudad celestial –contienda que se desarrolla en tres etapas– hasta rematar y concluir con la final victoria del bien sobre el mal. Con algunos reparos pudiéramos decir, incluso, que semejante concepción se prolonga en la edad moderna con Fichte y hasta con Hegel, pero enseguida debemos hacer la salvedad anotada con el fin de evitar una confusión entre el auténtico providencialismo y el racionalismo de estos últimos. En efecto, si bien es cierto que el racionalismo fichteano y el hegeliano tienen un marcado acento “providencialista”, hemos querido reservar este término –al menos dentro de la presente conferencia– para designar aquellas concepciones donde el acontecer de los sucesos, siendo inevitable y perfecto, está guiado por el designio de una divinidad que se le revela al hombre exclusivamente a través de la fe.

Cuando aquello que guía la historia es la *razón* y esta *razón* es algo *evidente* para el hombre, entonces el *providencialismo* se transforma en *racionalismo*. Ambas concepciones,

por así decirlo, son paralelas y se encuentran íntimamente enlazadas en el devenir del pensamiento humano. No en vano también resulta sumamente problemático separar al *homo sapiens* del *homo religiosus* como si fueran dos especies distintas y distantes entre sí. Ciertamente, como lo hemos señalado, son dos tipos o modalidades de la *idea del hombre*, aunque entre ambas hay un continuo y permanente entrelazarse que las une y las separa a lo largo de la historia. Como realidades históricas que son –y, por tanto, como creaciones del propio hombre– ellas se mezclan en su seno, aproximando y confundiendo sus motivaciones e ideales. De su continuo y permanente enfrentamiento, de su mezcla y confusión en la autoconciencia humana, es de donde ha surgido lo más rico y profundo que atesoran como proyectos histórico-trascendentales que utiliza el propio hombre para comprender, interpretar y definir su situación en el mundo.

III. El Tecnita y la Visión Voluntarista de la Historia

La tercera vertiente existencial de donde brota y se alimenta otra nueva y complementaria *idea del hombre* es el *querer*, valga decir, la *voluntad*. De ese *querer* o *voluntad* emerge el *poder* como característica que señala y distingue al hombre en cuanto protagonista de la historia.

Entendemos por *poder* la posibilidad o capacidad que tiene el ser humano de proponerse fines y metas que determinen su propia existencia, para transformar la naturaleza y el mundo general que lo rodea, para ser gestor y conferir sentido a la historia de su época. Concebido de tal manera, su *logos* o *razón*, en lugar de ser un mero recipiendario de los dictados de una potencia ajena y extraña a él mismo, asume el papel de ductor de su propia conducta y se transforma en dueño y forjador de sus actos.

Para realizar una posibilidad semejante el hombre ha de disponer, como indispensable condición óntico-ontológica de su ser y quehacer, de un ámbito de libertad que le garantice aquello. Mediante el juego del poder en el ámbito de la libertad –es decir, gracias a su libre poder- ser– el hombre alcanza a ser actor principal del drama histórico sin tener que rendirle pleitesía ni obediencia a ninguna instancia ajena y trascendente a él mismo. Su *logos* o *razón*, en tal sentido, asume la función de una *potencia* o *poder inmanente*, ya que tiene la intrínseca capacidad de proponerse aquello que posee, desea y quiere voluntariamente el hombre como expresión de su libre poder-ser.

Pero la verdadera actitud o posición creadora del hombre aparece en él no en el momento en que experimenta a su *logos* o *razón* como un simple poder inmanente, sino cuando además lo concibe y objetiva como una *potencia autárquica y autónoma*, que le permite ser el legislador del universo y, por ende, transformar todo cuanto lo rodea. Desde

ese momento, ya no existe para él un mundo meramente creado por la divinidad –ni una divinidad omnipotente que dicte las normas y leyes de este mundo– sino que, apoyándose en la autonomía y autarquía de su poderosa razón, el hombre se siente capaz de establecer las propias leyes que han de gobernar el mundo –sea transformando las leyes naturales ya existentes, sea creando otras nuevas– imponiendo en todo caso, frente al puro y nudo devenir y acontecer de la naturaleza, sus designios racionales como normas y metas que esta naturaleza debe cumplir. Clara y precisa memoria de esta posición ha dejado Kant en su *Crítica de la Razón Pura* cuando expresa textualmente lo siguiente:

“Cuando Galileo hizo rodar sobre un plano inclinado las bolas cuyo peso había señalado, o cuando Torricelli hizo que el aire soportara un peso que él sabía igual a una columna de agua que le era conocida, o cuando más tarde Stahl transformó metales en cales y éstas a su vez en metal, quitándole o volviéndole a poner algo, puede decirse que para los físicos apareció un nuevo día. Se comprendió que la razón sólo descubre lo que ella ha producido según sus propios planes; que debe marchar por delante con los principios de sus juicios determinados según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a responder lo que le propone, en vez de ser esta última quien la dirija y maneje. De otro modo no sería posible coordinar en una ley necesaria, observaciones accidentales que al azar se han hecho sin plan ni dirección, cuando precisamente es lo que la razón busca y necesita. La razón se presenta ante la naturaleza, por decirlo así, llevando en una mano sus principios (que son los únicos que pueden convertir en leyes a fenómenos entre sí acordes), y en la otra, las experiencias que por esos principios ha establecido; haciendo esto, podrá saber algo de ellas, y ciertamente que no a la manera de un escolar que deja al maestro decir cuanto le place, antes bien, como verdadero juez que obliga a los testigos a responder las preguntas que les dirige. De suerte, que bien se advierte que la física debe toda la provechosa revolución de sus pensamientos a la ocurrencia de que sólo debe buscar en la naturaleza, no inventar (“nicht anzudichten”, se dice en alemán) –óigase bien esto, porque después aludiremos a esta diferencia– no inventar aquello que la razón misma puso en conformidad con lo que desea saber, y que por sí sola no sería factible alcanzar. A esta revolución debe principalmente la física haber entrado en el seguro camino de la ciencia, después de haber sido por largos siglos un simple ensayo y tanteo”. (Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Prefacio de la segunda edición).

Se trata, pues, como se desprende de la cita, de que la *razón* no está frente a la naturaleza “como un escolar que deja al maestro decir cuanto le place”, sino “a la manera de un juez que obliga a los testigos (en este caso a los fenómenos naturales) a responder

las preguntas que les dirige". La *razón*, de tal manera, es la que interroga, la que dirige, la que planifica la naturaleza.

Ahora bien, si esa era la posición kantiana –en la cual, con un matiz muy especial y característico, se dice que la *razón* no debe *inventar* nada que no esté en la naturaleza–, justamente ello es lo que ha variado radicalmente en nuestra propia época al hacer su irrupción una nueva modalidad de la *razón* que nosotros hemos denominado *razón técnica* (*ratio technica*).

Efectivamente, acentuándose en ella la posición kantiana mediante la introducción de un elemento voluntarista como es la *voluntad del poder* o *voluntad de dominio* (lo cual hemos destacado como su característica vertiente existencial), hoy aquella *razón* no se limita sólo a interrogar la naturaleza, sino que, sabiéndose autónoma y autárquica, se siente capaz de inventar nuevas leyes, de crear nuevos seres, de construir incluso una *supra-naturaleza* distinta y más perfecta que la hallada por el hombre como un don espontáneo.

La posición del hombre, a este respecto, es desde todo punto de vista distinta y diametralmente opuesta a cualquiera otra de las asumidas en épocas pasadas. Ya el mundo no está ahí, frente a él, para ser contemplado, para ser conocido, para ser respetado por admiración o temor, sino que al encontrarse en el mundo y con un mundo delante, el hombre siente como obligación y deber suyo transformarlo para ejercer sobre él su dominio y ponerlo a su servicio y provecho. Para lograr tal fin no sólo ha debido cambiar de raíz su esquema y operatividad cognoscitivos, sino incluso remover los supuestos ontológicos y metafísicos que se lo impedían. De tal manera, frente a la imagen de un mundo ya hecho y creado por una potencia extraña –donde existían esencias y cosas a las cuales se debía adecuar el intelecto para conocerlas y aprehender su verdad– hoy en día prevalece la hipótesis de que no existen ni cosas ni esencias, ni un mundo ya hecho y creado, sino que el hombre debe actuar y proceder cognoscitivamente como si fuera un auténtico *demiurgo*, a quien la "verdad" no le interesa sino en tanto sirva para ejercer y afianzar su voluntad de dominio sobre el universo. En ese afán de dominio sobre el universo –en todos los órdenes y esferas del mismo– se trasluce y expresa lo que hemos llamado el *poder* del hombre: raíz y fuente de donde emerge y se alimenta su *idea* como la de un *ser poderoso*.

Pero hay que diferenciar esta *idea del hombre* como *ser poderoso* de otra *idea* o *concepción* que, sobre todo en tiempos recientes, tuvo mucha divulgación: la *idea* del *homo faber*. La denominación *homo faber* viene del latín *faber/fabri*, que significa obrero o artesano. Ciertamente, para ejercer o poner en práctica su acción sobre la naturaleza, el hombre necesita fabricar instrumentos; pero una cosa es producir y manejar instrumentos (lo cual es la característica del *homo faber*, surgida en él como producto de la inteligencia práctica y culminación del instinto) y otra es eso que llamamos *ratio technica* en cuanto

expresión de la voluntad de poder o dominio que distingue al hombre como *homo technicus* o *tecnita*.

Homo faber –hasta donde alcanza nuestro conocimiento– ha sido siempre el hombre, ya que su capacidad de fabricar y manejar instrumentos lo ha acompañado desde los más remotos tiempos de su evolución como especie; aunque no siempre, por el contrario, ha sido eso que llamamos un *tecnita*. En tal sentido, lo que distingue al *tecnita* del *homo faber* es justamente esa vertiente característica de la voluntad de poder o de dominio que hemos destacado, a la par que la diferente actitud espiritual que lo lleva a auto-objetivarse como un ser poseedor de un *logos* o *ratio* autónomo y autárquico que lo convierte, *eo ipso*, en un demiurgo y legislador frente al universo. Ese afán de señorío y dominio frente al universo, así como su consecuente producto (el transformar y crear nuevas leyes, nuevos seres, nuevas realidades supra-naturales) es lo que caracteriza esencialmente a ese prototipo de hombre (y a su correspondiente *idea*) que sólo nuestro tiempo conoce y encarna: el *homo technicus* o *tecnita*.

Pero si el *tecnita* se coloca frente al universo natural en posición de dominio y señorío... más acentuada aun es su actitud frente al mundo de la historia y del transcurrir o acontecer de las gestas humanas. En efecto: si no hay leyes naturales... ¿cómo pueden existir para el hombre leyes que rijan estricta y necesariamente su conducta, sus actos, su libre y soberano proponerse fines? ¿Cómo puede haber una historia dirigida y regida por una providencia o razón tan todopoderosa que enmarque, circunscriba y determine necesariamente el transcurso de la acción humana? Así como no hay leyes en la naturaleza, o como el hombre se siente capaz de crear nuevas formas y modalidades de ellas, asimismo se experimenta y nota capaz de transformar el curso de la historia y de crear nuevas metas y fines para ésta. Desde una posición semejante, el hombre de nuestro tiempo exhibe una actitud de albedrío y potestad frente a su propio destino. Nada para él existe como un *factum*: la historia está en sus manos y él cree poder dirigirla y plasmarla apelando a su autónoma e inmanente *ratio*. La grandeza y los riesgos de esta posición marchan paralelos, como se comprende fácilmente.

IV. Epílogo

Dominar la naturaleza y la historia a través de su *razón técnica* ha sido, pues, el designio del hombre contemporáneo. ¿Lo ha logrado acaso? ¿Cuál ha sido el verdadero resultado de esa laudable y osada posición? ¿Qué situación confronta aquel hombre a la altura de nuestro propio tiempo?

Si desprejuiciadamente examinamos el resultado a que ha sido conducido el hombre a la luz de su actual situación en el mundo, pronto veremos que en ella se insinúa algo verdaderamente problemático. En efecto, para ejercer su dominio sobre la naturaleza, el hombre ha creado infinidad de productos, utensilios y aparatos. Pero lo que realmente ha ocurrido es que frente a esos productos –cuyo dueño y señor se creía– el hombre ha venido a tener, a la postre, una posición de siervo o esclavo. O como más precisamente se expresa: frente a los productos de la técnica, el ser humano exhibe y sufre hoy una profunda alienación. En lugar de dominarlos y servirse de ellos, esos mismos productos han llegado a enseñorearse sobre su vida haciendo que ella se dirija y desarrolle de acuerdo con el designio y estilo que aquéllos le imponen. Prisionero de sus dictados y referencias –ya que, no en balde, la existencia actual se despliega entre el universo de relaciones técnicas que aquellos productos diseñan– la vida del hombre transcurre sometida a la dictadura de los artefactos, instrumentos y enseres que lo rodean. Tales instrumentos y artefactos, por lo demás, tienen sus propias leyes y son esas leyes y normas las que circunscriben y determinan la conducta y el quehacer cotidiano del hombre ejerciendo un anónimo dominio sobre su existencia.

Sin tratar de abundar en ejemplos que ilustren esta dramática aseveración, pensemos simplemente en el más sencillo acto de nuestra vida cotidiana: dar un paseo por la ciudad donde vivimos. Para dar ese paseo y recorrer el lugar que habitamos, en lugar de contar con nosotros mismos y nuestras naturales facultades, tenemos que planear el recorrido no sólo en base del artefacto locomotriz en que nos desplazaremos –el automóvil, en este caso–, sino tomar en cuenta la infinidad de normas técnicas que circundan y determinan el uso de aquel producto. Efectivamente, un paseo no es hoy un alegre e inocente recorrido a campo traviesa, sino un complicado proceso que está regulado por las más impresionantes, sofisticadas y complicadas estipulaciones en que pueda pensarse, impuestas asimismo por cientos de artefactos técnicos cada cual con sus propias normas. ¿Exageración? ¡No señor! Veamos: ya el automóvil, por sí mismo, nos impone una conducta: al sentarnos al volante, el espacio que tenemos por delante no es un espacio cualquiera, sino un espacio organizado para que en él circulen los vehículos, con sus pistas delimitadas, con su velocidad de desplazamiento señalada, con sus estrictas señales de dirección fijadas. El automóvil, por lo demás, no es un artefacto inocente: él impone la forma en que debemos *mirar* el paisaje, la manera de *tratarnos* con los semejantes que encontremos al paso, la distancia que podremos *recorrer* de acuerdo con la potencia de su motor y la calidad técnica del carburante que use. Por otra parte, la ciudad diseñada para ser recorrida en automóvil no es una ciudad espontáneamente trazada. Su *habitat* está concebido a partir de la presencia del automóvil y para que este producto –que es, por así decirlo, el protagonista

del paseo– encuentre las máximas comodidades y seguridades en sus desplazamientos a través de ella. A fin de lograr esto, hay miles y miles de señales, semáforos, etc., cada uno técnicamente diseñado y cuyo funcionamiento regula también nuestro paseo. Y... al fin, paseamos. ¿Pero hemos paseado realmente? ¿Nos hemos movido de un sitio o estamos fijos en un asiento? ¿Hemos, acaso, dado un paso? *Paseo* viene de *paso* y *paso* es (de acuerdo con su definición) “el movimiento del pie cuando se va de una parte a otra”. ¡No señores! Hemos dado un paseo sin pasos –sin movimientos naturales– valga decir: un *paseo técnico*.

Pero basta de ilustraciones caricaturescas. El ejemplo que aportamos es suficiente para dejarnos entrever lo específico de la situación. Al igual que el caminar (actividad que ya casi no realizamos) se desarrollan todos y cada uno de los actos de nuestra vida, desde el dormir hasta el leer, pasando por toda la escala de las cosas imaginables. Lo que en ellas sucede es que, al hallarse insertas en un mundo de relaciones técnicas, los productos de éstas rodean y conforman el perfil de nuestra conducta, haciendo de ella una conducta técnica, donde el hombre –aun siendo aparentemente el protagonista y actor– es dominado por aquellos artefactos que él mismo ha creado y que ordenan el estilo y sentido de su vida. A veces ese dominio es tan grande y absorbente que, al faltar el producto técnico, nuestra vida parece quedar desconectada de la realidad y se origina un vacío entre el hombre y el mundo, lo cual obnubila incluso nuestra capacidad deliberante. Efectivamente, en casos extremos (pensemos, vgr., en quienes utilizan máquinas computadoras) el hombre se siente desvalido para tomar una decisión si no dispone de un dispositivo técnico que le confiera seguridad y confianza. Faltándole la orden y asistencia que de aquél parte, queda paralizado en su actividad, sin saber qué hacer, ni qué pensar, ni cómo actuar. La técnica –tal como hemos dicho– no sólo ha desplazado y sustituido las facultades naturales del hombre, sino que, de utensilio e instrumento a su servicio que era, ha pasado a ejercer la dirección y conducción de su vida.

Al igual que el ámbito de la naturaleza, el hombre ha creído poder dominar el curso de la historia mediante el concurso de su *logos técnico*. Pero, en rigor, lo que ha conseguido (y así lo testimonia su actual situación si la examinamos objetivamente) es convertirse en un siervo de su propio proyecto. El curso de la historia lo decreta y determina hoy la dinámica inmanente, autárquica y autónoma, del universo técnico. O dicho más precisamente: la guerra y la paz, los mercados y sus leyes, el área de influencia de las grandes potencias, la conformación de bloques político-económicos, etc., se hallan determinados y configurados por los niveles del crecimiento cuantitativo y del progreso cualitativo de las tecnologías de las grandes metrópolis. En tal sentido, el curso del devenir histórico, en lugar de estar realmente en manos del hombre, depende fundamentalmente de la *dinámica inmanente* –que es, repito, *autónoma* y *autárquica*– de la superestructura técnica que domina actualmente el universo de las relaciones humanas.

Ahora bien –he aquí algo sumamente importante de ser observado– al adscribirle *autonomía* a la *dinámica inmanente* (valga decir, al conjunto de “leyes”) que regula al universo técnico, y por ende a la historia, con ello estamos expresando no sólo que el hombre ha sido capaz de crear o construir un universo dotado de leyes propias, sino que estas mismas leyes no obedecen ni responden a un mecanismo o substratum natural, sino por el contrario a un plan o proyecto estatuido, diseñado y dirigido por un designio racional fundado por el propio hombre.

Por otra parte, esa *autonomía* es además *autárquica* (o goza de *autarquía*) y de aquí se deriva lo más peligroso y problemático de ella. En efecto: la *autarquía* de las leyes (o de la “*dinámica inmanente*”) del universo técnico significa que el crecimiento y desarrollo del proceso técnico gobernado por tales leyes no obedece simplemente a circunstancias aleatorias, sino que está sujeto al autodespliegue de la propia técnica y a las necesidades que ella crea. El autodesarrollo de la técnica, en tal sentido, no sólo manifiesta una señalada independencia con respecto a las pretensiones de otros sectores de la realidad, sino también frente a las expectativas, conveniencias y deseos del propio hombre. A pesar de ser su creador, pronto el hombre se ha visto sometido a desempeñar un papel cuasi pasivo frente a las exigencias de aquella técnica y a los dictados de la inmanente dinámica que impone su progresiva expansión y crecimiento.

Es por ello que, cuando nos atrevemos a expresar (no sin un cierto temor y zozobra) que la guerra y la paz dependen de esta técnica, con ello traicionamos nuestra angustia frente al hecho de que acontecimientos de los cuales depende realmente el destino de la humanidad puedan ser decretados no por un acto verdaderamente voluntario del hombre –que emerja de su auténtico querer– sino por obra de una exigencia, necesaria e imperativa, que brote del autárquico autodesarrollo de la técnica.

De aquí la profunda paradoja que se desprende de esta reflexión. La historia, que comienza por ser un acto de la voluntad humana enraizado en un querer, ha llegado a ser en nuestro tiempo un proceso que, afectando al hombre, se escapa por completo de su voluntad ya que su curso viene impuesto por el inexorable mecanismo de una superestructura autónoma creada por aquel mismo hombre. De tal modo, la concepción voluntarista de la historia se halla aquejada, en su más profunda entraña, por esta situación de alienación humana. Si antes era una providencia todopoderosa, o una razón también cuasi divina, la que decretaba el curso y el sentido de la historia, hoy es la técnica la que ejerce semejante función.

¿Pero qué hacer frente a esta situación? ¿Cómo actuar si todas y cada una de las diversas concepciones de la historia que hemos someramente expuesto nos conducen a una situación paradójica e insostenible? ¿Es que, acaso, no queda vía alguna para lograr realizar

lo que como un ideal se postula en uno de los puntos del tema que se nos ha confiado, esto es, alcanzar como meta un mayor nivel para la humanidad? Es sumamente difícil y problemático, por no decir casi imposible, tratar en una conferencia como la presente de bosquejar lo que nosotros pensamos al respecto. Para ello sería necesario partir de la situación que hemos ganado mediante la anterior exposición e introducirnos en un mundo de reflexiones completamente inédito. Ahora bien, ello tendría que ser objeto de una nueva y más extensa conferencia que la dictada hoy.

Sin embargo, creemos nuestra impostergable obligación dejar bosquejada, al menos, cuál puede ser la perspectiva que debiera seguirse para lograr ese camino que insinuamos. Efectivamente, a la altura de nuestro tiempo, si revisamos las concepciones de la historia que hemos señalado, para la mayoría de los hombres han de resultar inaceptables aquellas dos primeras en donde el curso de la historia, y por ende el destino del hombre, dependen de instancias completamente ajenas e independientes de éste mismo. El hombre de nuestro tiempo tiene la legítima sensación y el legítimo derecho de considerarse un ente libre y responsable, valga decir, alguien capaz de trazar el camino de su propia vida y de conferirle un sentido, elegido por él mismo, a su propia existencia. Por eso, de las tres concepciones históricas que hemos perfilado, sólo la última –esto es, aquélla en la cual el hombre asume la guía y ducción de su propia conducta– es para nosotros, al menos en principio, aceptable y sostenible.

Pero la cuestión no radica en que el hombre sea dueño y señor de su conducta, sino que el problema surge justamente cuando esa aspiración se ve negada por la acción que la técnica ejerce sobre su vida convirtiendo su comportamiento –y, por ende, el curso de la historia– en algo absolutamente dependiente del desarrollo y leyes inmanentes de la propia técnica.

Ahora bien: ¿cómo transformar esta situación? ¿Será la vía, acaso, abolir la técnica? Una solución semejante no sólo sería impracticable, sino utópica e imposible. Con la técnica tenemos que vivir y con ella tenemos que contar en tanto que seamos hombres de este tiempo. El nudo de la cuestión consiste no en ignorar o en tratar de destruir la técnica, sino en ponerla al servicio de lo verdaderamente esencial del hombre y de aquello que debe ser la fuente de donde nazca la posibilidad de que él conduzca su verdadero destino oponiéndose al dominio que sobre su vida y su existencia ejerce aquélla.

¿Pero cuál es esa fuente de donde nace la posibilidad de que el hombre domine su propio destino? Esa fuente o vertiente no es otra sino la de la libertad humana. ¿Mas por qué la técnica atenta contra la libertad del hombre? La técnica cuestiona y destruye la libertad humana en tanto que ella concibe y trata al hombre como un ente al cual maneja o manipula según sus propias modalidades y designios, esto es, como si se tratara de un

simple *medio* o *instrumento* que, sometiéndose al sentido de su fundamental proyecto, pudiera ser *utilizado* (como cualquier otro *medio* o *instrumento*) para lograr sus fines de dominio sobre el universo.

Por un *medio* o *instrumento*, por esencia, es algo que carece en sí de libertad puesto que depende de aquella instancia que le traza su conducta y lo utiliza para lograr sus fines. Es por ello que, para ser libre, el hombre debe ser, fundamental e impreteriblemente, un *fin en sí*.

Ahora bien: ¿cómo lograr que el hombre pueda ser considerado y tenido por un *fin en sí* y, de tal modo, asegurar su *libertad*? El camino radica, primeramente, en no confundir al hombre con un mero ente natural; y luego, en segundo lugar, teniendo asegurada esa distinción, en realzar aquello que le es característico e intransferible: su condición de *persona*. En tal sentido, su condición de *persona*, como característica óntico-ontológica de su ser, nos debe llevar a destacar y a respetar en él lo que lo distingue de cualquier otro ente natural: su *espíritu*.

¿Pero sobre qué base hallaría sostén y fundamento una tesis que llevase a respetar en el hombre su dignidad personal y, por ende, su espíritu? Si revisamos la vertiente que alimenta la acción técnica del hombre frente al universo, pronto veremos que semejante posición se origina desde la *voluntad de dominio* –valga decir, de *poder*– que caracteriza la actitud del *tecnita* ante la naturaleza y la historia. Gracias a esa modalidad o especie de la voluntad, emerge y se despliega en el hombre un proyecto que lo lleva ciertamente a dominar el universo, aunque también, al propio tiempo, esto signifique que todo y cualquier ente (incluido el hombre mismo) quede objetivado como un *medio* o *instrumento* al servicio de aquellos fines de dominio. ¿No radicaré entonces la vía en sustituir esa actitud de dominio por otra donde, al menos frente al ente humano, el hombre sea para el hombre no un simple *medio* o *instrumento*, sino un verdadero *fin en sí*? ¿Pero cuál puede ser esa actitud y qué vertiente le serviría de fundamento y base? Para que el hombre aparezca frente al hombre como un *fin en sí* debe revelarse ante él como digno y merecedor de respeto –como una *persona*– cuya vida y existencia sean en sí mismas absolutamente valiosas. Ahora bien: eso que revela y transparenta en el hombre su ser personal como un *absoluto-axiológico* es lo que se designa bajo el vago, equívoco y ambiguo término de *amor* o *eros*.

¿Pero es ese *amor* o *eros* compatible con la *voluntad de dominio* que dirige la técnica? ¿Es el amor del hombre por el hombre conciliable con el afán de poder y posesión que brota del seno de aquélla? ¿Es la *ratio technica* armonizable con el *eros*? Dejemos sin responder estas preguntas.

Pero ya, bajo la difusa luz que envuelve a esta última perspectiva, se adivina ahora claramente la intención fundamental que nos ha guiado a lo largo de esta conferencia. Si para lograr que el hombre sea dueño de su propio destino es necesario asegurar su libertad, y si ésta depende, a su vez, del respeto que del ser humano se tenga como un *fin en sí*, sólo en tanto en la historia prevalezca una actitud que haga esto posible podrá existir la oportunidad de alcanzar “un mayor nivel para la humanidad”: esto es, un ámbito donde cada día se respete más al hombre en su ser personal. Esta idea del hombre como la de un ser personal –idea ciertamente inspirada en los más nobles principios del humanismo occidental– es la que soterradamente trabaja en la conciencia de nuestro propio tiempo como una esperanza y una protesta del hombre frente a los ingobernables y siniestros peligros de autodestrucción que circundan su existencia.

LA UNIVERSIDAD EN EL MUNDO TECNOLÓGICO*

I. Conciencia de la Situación

Extiendo a todos los invitados la más cordial bienvenida en nombre de nuestra Universidad, expresándoles la viva complacencia que sentimos al tener la oportunidad de compartir con ellos, sin límites ni protocolos de ninguna especie, nuestros conocimientos y experiencias como educadores.

Tenemos la certeza de que en esta reunión, por la calidad de sus representantes, surgirán nuevas ideas e importantes conclusiones, que indudablemente nos ayudarán a corregir nuestras fallas y a enrumbar la gestión que realizamos en esta hora, tan difícil como apasionante, que nos corresponde vivir en la fundación de una nueva Casa de Estudios.

La Universidad Simón Bolívar –como seguramente ustedes ya lo saben– es una Universidad Experimental, valga decir, una institución cuyas características y modalidades educativas no están predeterminadas de antemano, sino que deben ser paulatinamente modeladas con el transcurrir del tiempo. Sin embargo, a pesar de tan indispensable flexibilidad, su objetivo esencial sí se encuentra ya clara y nítidamente perfilado. En efecto: esta Universidad debe estar al servicio del desarrollo nacional, pues ella ha surgido como respuesta a la necesidad de crear centros de Educación Superior que, conscientes de las exigencias que experimenta el país por obra de su crecimiento, actúen a la par como instrumentos que coadyuven e impulsen eficazmente semejante proceso. Su función primordial, en tal sentido, es la de estudiar los problemas fundamentales que presenta aquel desarrollo –mediante su análisis objetivo y doctrinario– a la vez que la de crear los recursos humanos necesarios para hacer frente a sus urgentes demandas.

Ahora bien, en su actual etapa, la máxima exigencia de nuestro desarrollo consiste en la industrialización del país. Pero semejante industrialización, bien entendida, supone y requiere la creciente *tecnificación* de todos los recursos –materiales y humanos– que intervienen en el proceso del trabajo tecnificado requerido por la industrialización.

* *Nota del Archivo E.M.V.:* La presente versión corresponde a la última edición, publicada el año 1999 en el libro *Travesías del pensar*, que fue corregida por el propio autor y difiere de algunos aspectos, estilísticos o de contenido, en relación con las precedentes.

El lector interesado puede advertir los cambios introducidos comparando con la edición incluida en el libro *Esbozo de una crítica de la Razón Técnica* (1974) y con las versiones incluidas en *El sueño del futuro* de los años 1984, 1989 y 1993.

Vistas las cosas desde tal perspectiva he aquí que, de improviso, topamos con una de las tesis principales de esta conferencia. Efectivamente, para todo aquel que tenga conciencia de los procesos históricos de nuestra época y penetre hasta el fondo de sus fenómenos, ese sobresaliente papel que le asignamos a la técnica no es un hecho casual o contingente, ni tiene tampoco una significación fortuita. *La tecnificación de las industrias y, por ende, la creciente y necesaria tecnificación de los recursos materiales y humanos que intervienen en la producción, es algo que se inscribe dentro del proceso total de una progresiva tecnificación del universo, siendo ésta, a su vez, un signo que expresa la aparición de una nueva concepción del mundo.*

En realidad, señores, nos hallamos viviendo en los umbrales de una nueva concepción del mundo, donde el *logos* vertebral que inerva y confiere sentido global a sus fenómenos es el de la *ratio technica*. Lo que ello significa es que estamos en presencia de un cambio radical que afecta al universo entero y el cual veremos pronto traducirse en la aparición de nuevas formas y módulos sociales, en nuevas características económicas, así como en nuevas estructuras políticas y estimativas axiológicas.

Por esto, cuando se trata de poner en marcha una Universidad eminentemente tecnológica –la cual, no por capricho, se autodenomina “la Universidad del futuro”– es preciso tener una lúcida y clara conciencia del fenómeno de la técnica, así como de lo que ésta implica y reclama. Las tesis que desarrollaremos en nuestra conferencia son, por esto, no simples y retóricas expresiones para salir del paso en una reunión académica, sino el testimonio de lo que pensamos al tener pleno sentido de la responsabilidad que sobre nosotros recae, como Autoridades de una Universidad de ese estilo, en el momento auroral de su fundación. Conscientes de esto, quisiéramos aprovechar la presente oportunidad para explicar ante ustedes qué sentido y proyección tienen las innovaciones que a través de ella pretendemos introducir en la educación superior de nuestro país en el propio momento en que éste, como respuesta al desafío que postula el mencionado proceso de tecnificación, ha decidido crear una institución cuyo designio es, al parecer, convertirse en símbolo y expresión de tal proceso.

A manera de comienzo, que fundamente la situación que enmarca estas reflexiones, debemos acusar un hecho, no propiamente filosófico, sino más bien socio-económico: nos asiste, en verdad, una clara conciencia de que la Universidad Simón Bolívar se halla enclavada en un país donde el desarrollo apenas ha alcanzado los umbrales de la revolución industrial. Sin embargo, a la par de este hecho, tenemos también exacta noción de que nuestro país, así como nuestra Universidad (justamente por la dimensión planetaria que impone en todos los fenómenos de la cultura la progresiva tecnificación del universo) viven dentro de la atmósfera o estilo peculiares de una sociedad superindustrial, ya que nos

hallamos bajo la influencia de una civilización –y más que de una civilización, de una tecnocracia– post-industrial.

De situación tan eminentemente paradójica, como fácilmente se colige, pueden surgir y derivarse numerosas y variadas consecuencias, por lo general de cariz o aspecto francamente negativo. Efectivamente, el hecho de ser un país subdesarrollado y vivir no obstante dentro de la atmósfera y los incentivos propios de una sociedad post-industrial, provoca no sólo la falta de coordinación de nuestros módulos de comportamiento psicosociales con los mecanismos culturales de la sociedad post-industrial (produciéndose un paralelo desajuste y desarraigo en la esfera del ethos), sino también la creciente dominación material, económica y política de un mundo sobre otro por obra de semejante situación. En tal sentido –queremos decirlo taxativamente– tenemos una precisa y explícita conciencia de lo que es el *colonialismo tecnológico* y de lo que significa el *imperialismo tecnocrático*. Por ello, dentro de una Universidad donde exista clara conciencia de estos fenómenos, es necesario que toda su acción tienda a formar, mediante la educación, los recursos humanos que son necesarios para afrontar tales peligros, poniendo el máximo empeño no sólo en tratar de evitarlos, sino también de combatirlos y erradicarlos.

Pero el educar, como ustedes bien lo saben, no es un acto mecánico ni abstracto, sino un proceso dirigido hacia y por una específica finalidad: la de formar al hombre, transmitiéndole determinados conocimientos y una correlativa escala de valores. Por eso, si de lo que se trata es de *innovar la educación*, ello supone un previo y tácito convencimiento al menos sobre estos puntos:

1º) que el tipo de hombre que estamos formando no nos satisface porque tenemos en mientes una nueva idea del hombre hacia la cual pretendemos dirigir nuestra acción pedagógica;

2º) que no estamos de acuerdo con los contenidos del saber que enseñamos, ni con las formas o modalidades en que tales contenidos se transmiten; y

3º) que no creemos en los actuales valores porque, o bien ellos ya han perdido su vigencia para nosotros sin que hayamos podido encontrarles adecuados sustitutos; o bien porque hemos empezado a avizorar otros nuevos valores que reemplazarán los presentes; o, a la postre, porque simplemente nos ha sobrecogido el nihilismo y no creemos que existan valores de ninguna especie.

Todas y cada una de estas cuestiones, que implican una insatisfacción y postulan la posibilidad de una mejoría, hacen suponer que nosotros tenemos una pre-visión del futuro y, además, un cierto modelo de lo que la sociedad humana, gracias a la educación, será en el porvenir. O expresado en una forma más general: *que prevemos una nueva concepción del mundo y, correlativamente, una nueva paideia*.

Ahora bien –y esta es la esencial pregunta de esta conferencia– ¿tenemos, acaso, verdaderamente, una previsión del futuro y de una nueva sociedad humana sobre la que basar un posible movimiento innovador de la educación? ¿Cuál es la correlativa concepción del mundo que le presta soporte y fundamento?

Tal como hemos dicho anteriormente, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que nos hallamos en los umbrales de una nueva concepción del mundo: la tecno-logía o tecno-cracia, decretada por la irrupción de una nueva modalidad de la razón –la *ratio technica*– cuya aparición determina profundas y radicales variaciones en todos los ámbitos del universo y, por ende, en el de la educación como vía para formar al hombre. Pues bien: ¿qué hacer frente a ella? Si la tecno-logía, como lo hemos expresado, representa una nueva modalidad de la razón... ¿debemos, acaso, aceptarla resignadamente como heraldo y testimonio de un mundo mejor que el nuestro? ¿O es que, aun preludiando el advenimiento del futuro, osaremos oponernos a seguirla ciegamente? ¿Qué significa –radicalmente preguntado– proponerse innovar frente a lo aparentemente *nuevo* y *novedoso*?

A fin de que se comprenda lo que en verdad pensamos, no nos queda otro camino (aun a riesgo de parecer un tanto “metafísicos”) que insinuar brevemente en qué consiste eso que hemos llamado “*concepción tecno-lógica del mundo*”, explicar cuál es su origen, y exponer finalmente en qué se funda nuestra posición frente a ella.

Digamos, en primer lugar, que la *técnica* (así como la *ratio technica*, en cuanto *logos* que inerva su correspondiente *concepción del mundo*) tiene su origen en la *voluntad de poder*. Es de semejante vertiente o raíz ontológica de donde nace y cobra impulso esa actitud de dominio frente al universo que tan pronunciadamente exhibe el hombre de nuestro tiempo y la cual se opone resueltamente a toda actitud o posición contemplativa.

Ahora bien, para una razón que pretenda dominar el universo, dentro de éste no pueden existir cosas o entes inmodificables –cual si fueran creaturas fijas, absolutas y definitivas–, así como tampoco un mundo paralelo de ideas o esencias, igualmente eternas e inmutables. Por el contrario, para una razón cuyo designio sea el mencionado, todos y cada uno de los posibles entes que integran aquel universo han de ser por principio, necesariamente, óntico-ontológicamente *transformables*... por lo cual su textura óntico-ontológica debe responder a un *proyecto* de su misma fuente creadora –la *ratio technica*– que, como potencia ordenadora y demiúrgica, es la que les confiere su finalidad y razón de ser.

Pero hay más. En semejante universo –creado y ordenado por la *ratio technica*– no existen tampoco leyes fijas e inmutables, decretadas por una providencia, sea ésta cual fuere, sino regulaciones establecidas y fundadas por aquella misma *ratio* o *logos*. De tal manera, las “leyes” del universo, en lugar de responder a una finalidad ingénita, espontánea

o natural, son productos de la *ratio technica* y es ella la que, actuando como un poder omnímodo, las instaure e instituye al diseñar y establecer (potenciando, transformando o instaurando) el curso o acontecer que deben seguir necesariamente los fenómenos de acuerdo con sus planes o proyectos de dominio.

Es por ello que –dicho en forma general– la *ratio technica* no respeta, ni menos obedece, a la Naturaleza. Por el contrario, dispuesta a dominar el universo, su auténtico designio es crear y establecer, al lado de la Naturaleza ingenua, una “*supra-Naturaleza*”, animada y regida por las “leyes” que aquella *ratio* o *logos* dicte.

Dentro de este panorama surge, entonces, la pregunta por el hombre. Pues lo que acontece –si ahora se comprende a fondo– es que éste, al igual que cualquier otro ente del universo, puede quedar transformado en una creatura más de la *ratio technica*, asumiendo la función y el papel de algo producido y manipulado de acuerdo con los planes y designios de ella misma. Y aquí radica lo grave del asunto. Pues, si como hemos visto, en los proyectos y planes de la *ratio technica* está implícita la voluntad de dominio que ella ejerce sobre el universo y sus entes, lo que en realidad acontece es que el hombre se convierte en un objeto de dominio para el hombre. O expresado en otras palabras: que en lugar de un *fin en sí* –donde resplandezca, como tal, la dignidad humana inspirando el máximo respeto– el hombre queda objetivado como un simple *medio* que es utilizado y manipulado por otros, cual si fuera un *instrumento*, con el propósito de lograr potestad y control sobre su vida.

Si ello sucede –y eso es, en efecto, lo que acontece dentro del ámbito cotidiano de las relaciones humanas– surge lo que se denomina una *alienación*. Semejante *alienación* es el producto de la concepción *tecno-lógica* y *tecno-crática* del universo y es ella la áspera cuanto descarnada realidad que confrontamos los habitantes de esta época por la irrupción de la *ratio technica* como *logos* vertebral de nuestra tecnificada convivencia.

Pero si tan graves son las consecuencias de la concepción *tecno-lógica* y *tecno-crática* del universo... ¿aceptaremos o no, entonces, la *ratio technica*? Tal pregunta –apenas formulada– demuestra carecer de sentido. Quiérase o no, a la historia no se la puede ignorar y mucho menos detener. A la técnica y a la concepción tecnológica y tecnocrática del universo, como productos de nuestro desarrollo histórico, no podemos simplemente darles la espalda y despreciarlas. En cuanto hombres de esta época, lo deseemos o no, tenemos que vivir en medio de un mundo crecientemente tecnificado y envueltos en sus absorbentes relaciones.

Ello no significa, sin embargo, que nos sintamos complacidos y satisfechos con la técnica. La posición que he esbozado, por el contrario, postula que debemos *innovar* la técnica, sobre todo en aquella esfera –la educativa– donde esa técnica asume un papel de extraordinaria importancia en la tarea de forjar y modelar al hombre. *Innovar* significa, en

tal sentido, *cuestionar* la técnica y la educación tecnificada en sus propios *fundamentos*... con la expresa finalidad de modificar sus efectos y proyectar el sentido de la labor formativa hacia nuevos derroteros y horizontes.

Persiguiendo un fin semejante –y delineados como han sido, aunque sea a *grosso modo*, los perfiles de la concepción tecno-lógica y tecno-crática del universo– veamos cómo se debe concebir concretamente la tarea de *innovar* la educación y sobre qué puntos podemos centrarla.

Por lo pronto –tal como ya hemos insinuado– la educación reposa sobre tres grandes *fundamentos*:

- 1º) sobre el saber, sus contenidos y formas de enseñarlos;
- 2º) sobre la sociedad, su dinámica y formas de vida peculiares; y
- 3º) sobre una idea del hombre, que como ideal guía el proceso y le confiere su final sentido a la tarea formativa.

Pues bien: imponiendo la técnica determinadas y peculiares características sobre cada uno de estos *fundamentos*, la tarea de *innovar* la educación consiste en revisar por qué esas características provocan una insatisfacción y en qué forma sería posible transformarlas en vista de un futuro más deseable.

En lo que sigue se trata, entonces, de analizar cada uno de los mencionados *fundamentos* –el saber, la sociedad y la idea del hombre– cuestionando los efectos de su progresiva *tecnificación* y bosquejando su posible transformación dentro de un mundo ni resignado, ni satisfecho, ni tranquilo con lo que se ofrece como desiderátum del futuro.

II. El Saber

Guiado por la voluntad de dominio que impulsa y dirige la técnica, el saber se ha tenido que hacer cada día más especializado. Para enseñorearse sobre el universo –en las múltiples y abigarradas facetas que integran la realidad total– el hombre ha comprendido que debe conocer, precisa y detalladamente, sus más pequeños rasgos, sus últimos y secretos mecanismos. A fin de lograr esto, ha tenido necesariamente que afinar la mirada. Pero de tanto afinarla en una sola dirección –de tanto ejercitar la *uni-visión*– aquel mirar se ha tornado miope, o casi ciego, para ver y observar lo que hay a su alrededor.

De tal manera, mientras más se acentúa el especialismo por las exigencias inherentes a la propia dinámica del desarrollo científico, con mayor vigor se perfila la necesidad de una *interdisciplinariedad* y/o *transdisciplinariedad* en el propio saber. Frente a lo unidimensional y unidireccional de la mirada tecnificada del especialista, cada día se

impone con mayor urgencia la necesidad de una renovada *circunvisión*, fecundada por la interacción de saberes limítrofes y la conciencia que existe de trasponer artificiales fronteras entre disciplinas conexas por fundamentos comunes.

De allí que la Universidad –sobre todo si está abierta al futuro– debe tener una lúcida conciencia de esta situación paradójal que confronta en su seno: la de saber que mientras más se entregue al especialismo –porque así lo reclama el ímpetu cognoscitivo que dirige la técnica– más debe hallarse abierta y dispuesta a cultivar lo *interdisciplinario* o *transdisciplinario* si quiere ser fiel a los requerimientos de ese futuro.

Efectivamente, hoy en día, una universidad que no pregone y exhiba el rigor técnico y científico que reclaman los avances de la especialización, no puede ser tenida por una universidad que se respete a sí misma. ¿Pero quién, por otra parte, no sabe, o al menos sospecha, que semejante situación se hace cada día más insatisfactoria, infecunda y hasta insostenible? Tal es lo que sucede –si lo analizamos desprejuiciadamente– con algunas de las actuales “carreras” que se ofrecen en muchas de nuestras universidades. Van haciéndose ellas cada día más obsoletas no porque hayan perdido completamente su vigencia sino porque ya comienzan a perfilarse nuevos campos profesionales donde los saberes correspondientes no sólo responden a una verdadera síntesis *interdisciplinaria* (desbordando los estrechos límites de las actuales “especialidades”), sino también porque las propias necesidades del cuerpo y del trabajo social así lo exigen. O para decirlo más claramente: existe hoy toda una gama de nuevas profesiones, de índole y requerimientos *transdisciplinarios*, que reclaman una *praxis* donde el correspondiente saber desborde las estrechas fronteras de las especializaciones tradicionales así como la pretendida autonomía y autosuficiencia de éstas.

Teniendo en cuenta esa situación, las estructuras académicas de una universidad contemporánea deben ser lo suficientemente abiertas y flexibles para permitir y propiciar ese necesario y fecundante engarce de saberes. En respuesta a ello, nuestra propia institución ha adoptado el modelo de los *Departamentos* y *Coordinaciones Docentes*, mediante el cual aspiramos no sólo a promover la superación de un mal entendido especialismo, sino a prepararnos para atender los requerimientos de una sociedad en desarrollo donde las necesidades del cuerpo social –y, por ende, las correspondientes *praxis* profesionales– exigen cada vez más, con mayor claridad, el concurso de un *saber* interdisciplinario y/o transdisciplinario.

Pero si la Universidad está consciente de que el cultivo del saber interdisciplinario y/o transdisciplinario constituye una realidad deseable, entonces debería permitir asimismo que los estudiantes, en lugar de estar condenados a la unidimensionalidad del especialismo, pudieran estructurar autónomamente sus propios y personales planes de estudio. Sin

embargo, lo cierto es que todavía, a pesar del grado de libertad que existe, forzadas por algunas remanencias sociales, las universidades se ven obligadas a trazar ciertos planes de estudio fijos, con la finalidad de formar determinados especialistas que la sociedad reclama de acuerdo con tradicionales criterios. Ahora bien: ¿es posible superar una situación semejante y conceder completa libertad al estudiante para que se forme de acuerdo con los exclusivos dictados de su vocación siguiendo planes de estudio perfectamente individualizados? No queremos ni debemos responder utópicamente semejante pregunta. Lo sensato y prudente es plantearse el problema en sus justos términos, ponderando los requerimientos del presente y enrumbando la Universidad hacia donde parece indicarlo el futuro. De hacerlo así... sería necesario conceder el máximo de libertad al estudiante, pero teniendo en cuenta que ni él, ni el saber mismo, ni la propia institución universitaria, son realidades flotantes en un vacío histórico-social, sino integrantes de una totalidad circunscrita por determinados horizontes. La responsabilidad del innovador consiste en tener conciencia de esto y, sin embargo, en atreverse a cuestionar aquellos horizontes.

Lo anterior nos conduce a una reflexión paralela. En efecto, hemos visto que, dirigido por la voluntad de dominio, el especialismo aspira a conocer, cada vez con mayor precisión, los mecanismos y enigmas de la realidad. Pero en esa tentativa, que tan pronunciadamente se advierte en la ciencia moderna, el afán de saber es guiado a apoderarse sólo de aquello que tiene relevancia por ser eficaz y reportar utilidad por su vigencia.

Frente a semejantes criterios, dos observaciones se imponen. En primer lugar debemos convencernos de que no todo lo relevante y eficaz es verdadero. Y, en segundo término, que no sólo lo que tiene actualidad o vigencia puede ser útil para el hombre.

Sin entrar a desmenuzar ambas proposiciones –cuestión que nos llevaría a intrincadas disquisiciones epistemológicas– digamos simplemente que si partimos global e indiscriminadamente de ellas (lo que no es, ni mucho menos, descabellado) estaríamos obligados a revisar con sumo cuidado lo que hoy pasa por ser un verdadero *dogma* en la enseñanza universitaria. Efectivamente, si algo es necesario *innovar* en la educación –teniendo clara conciencia del cambio crítico que experimenta la humanidad– ello es el sentido de *relevancia*, valga decir, *de eficacia*, *vigencia* y *utilidad* que tiene un determinado saber, sobre todo si responde a un contexto técnico. A tal respecto, si de alguna herencia se muestra orgullosa la enseñanza actual es de su vanagloriado “pragmatismo” por transmitir únicamente contenidos que gozan de *relevancia*, esto es, de *actualidad*, *vigencia*, *eficacia* y presunta *utilidad*. Sin embargo, quien crea lo anterior, parecería ignorar al mismo tiempo que mucho de lo que hoy tiene *vigencia*, mañana ya la habrá perdido y que, además, ni la *actualidad*, ni la presunta *eficacia* o *utilidad* de un conocimiento, pueden ser tomadas como sinónimos absolutos de su *veracidad* y *potencialidad epistemáticas*.

Conscientes de esta situación, si realmente queremos *innovar* la educación, deberíamos adoptar dos máximas distintas, aunque complementarias entre sí, a saber:

1º) si lo que deseamos verdaderamente es *formar* al estudiante, para ello no necesitamos atiborrar su mente con conocimientos técnicos fortuitos –por muy “actuales” o “útiles” que parezcan– sino con aquéllos que resuman y expresen los principios científicos generales, valga decir, los *fundamentos* o *bases* que sostienen los primeros. De tal manera, si los conocimientos técnicos actuales perdieran su vigencia, eficacia o utilidad (como a menudo sucede por el incesante cambio tecnológico), el estudiante no se quedaría huérfano de todo saber, sino preparado para entender, explicarse y dominar el sentido de las nuevas técnicas.

2º) La segunda máxima –que contiene una potencial carga explosiva cuyas consecuencias no osaremos perseguir en esta conferencia– es la siguiente: que *debemos despojar a los planes de estudio de todo cuanto pueda ser encomendado al aprendizaje de las máquinas, con el fin de que el estudiante se dedique a aprender lo que sólo el hombre puede aprender como sólo él puede aprenderlo.*

Sin ánimo de disparar la anunciada carga explosiva contenida en semejante máxima, preguntemos únicamente lo siguiente: ¿qué es lo que, dentro de un universo cada día más tecnificado, y por ende más matematizable, no se puede asignar al aprendizaje de las máquinas? ¿Qué es, por tanto, aquello que sólo el hombre puede aprender? Pero además –y en segundo lugar– ¿en qué radica esa forma en que sólo el hombre puede aprender? ¿Es esto, acaso, lo que se llama “conciencia crítica”? Y si lo fuera... ¿en qué consiste ésta y cuál es su relación con la *libertad* como auténtica fuente de la *creatividad*?

Sinceramente dicho, no creo que sea esta conferencia la ocasión adecuada para desarrollar y esclarecer semejantes preguntas. Lo que sí parece oportuno recordar es que sólo si la Universidad está consciente de las cuestiones implícitas en ellas... será capaz también de autoimponerse, como un desafío, la tarea de innovar la mecanizada, repetitiva y a veces anacrónica enseñanza que en su seno se imparte. Porque únicamente cuestionando a fondo las bases del saber guiado por la técnica es posible descubrir y vislumbrar lo que el futuro promete al inagotable afán epistemático y creador del hombre.

III. La Sociedad

El segundo fundamento sobre el que reposa la educación es la sociedad. En tal sentido hemos dicho que toda labor educativa se verifica y desarrolla en vista de una determinada sociedad, dentro de cuyo contexto le corresponde al hombre actuar y convivir

con sus semejantes. Ahora bien, estando al servicio de una sociedad cada vez más tecnificada, la educación de nuestra época acusa ciertos rasgos que, si bien son comprensibles, no por ello son satisfactorios. Tratar de *innovarla* significa, por tanto, no sólo detectar la presencia y realidad de aquéllos, sino también plantear la posibilidad de reformarlos para intentar una paralela modificación social.

Orientada realmente a formar y proveer los recursos humanos de una sociedad cada día más completa y diferenciada en su división del trabajo –a la vez que estimulada por las tendencias que hemos acusado en la esfera del saber– la educación se ha inclinado decididamente hacia el especialismo, tanto más cuanto esa sociedad reclama, cada día con mayor urgencia, los profesionales y técnicos que sean capaces de atender las múltiples y diversificadas áreas sectoriales del trabajo en total.

Sin embargo, a pesar de esta innegable y evidente necesidad a la cual ha de atenderse, comienza a dibujarse en nuestros días una nueva situación que indudablemente pudiera alcanzar una decisiva influencia en la conformación y sentido de la educación del futuro. Efectivamente, el ya acusado auge del saber interdisciplinario y transdisciplinario no sólo promueve y exige el trabajo colectivo de múltiples especialistas, sino que a la par requiere la necesidad de formar un nuevo tipo de hombre –el “coordinador” o “generalista”– que sea capaz de imprimirle unidad y cohesión a ese trabajo en equipo impuesto por la especialización. Sin la presencia de aquél –cuya mente es la que permite la aproximación y penetración de los saberes limítrofes– no sólo fracasa todo auténtico intento de trabajo en conjunto, sino que se torna casi imposible lograr el verdadero sentido que ha de tener una labor interdisciplinaria y transdisciplinaria. A este respecto, si algo es necesario y urgente en la educación superior, ello radica en pensar la manera de formar ese nuevo tipo de mentalidad –integradora y fecundante– cuyo nivel, lucidez y energía deberán ser mayúsculos. Si es verdad que la sociedad requiere “especialistas” para atender las divididas parcelas del trabajo, el sentido contemporáneo de éste, por una necesidad intrínseca, ha impuesto como un imperativo inaplazable esta urgente innovación educativa: la de formar “generalistas”. ¿Cómo realizarla? He aquí la cuestión. Pero si ya se vislumbra la necesidad –y la propia sociedad lo reclama– es tarea de la educación del futuro arbitrar los medios para conseguirlo.

Así como de éste, tiene la educación que tomar conciencia clara de otro hecho social emparentado en cierta forma con lo que acabamos de exponer: la necesidad que tiene toda sociedad de formar sus dirigentes. No empleamos el término de “dirigente” en un sentido restringido –valga decir, como sinónimo de dirigente político– sino en su más amplia acepción, a saber, como aquel tipo de hombre capaz de trazarle metas al desarrollo en su respectivo campo de actividad. Ahora bien, para ello no sólo se requiere ser un especialista

en ese campo, sino tener una lúcida conciencia de las circunstancias sociales, económicas y hasta políticas, que rodean la correspondiente *praxis*.

De tal manera, si se comprende claramente lo anterior, a la par de especialistas y técnicos, la educación debería estar orientada a formar hombres, o equipos dirigentes, dotados de esa especial y necesaria sensibilidad social, política y económica ya mencionada. Conscientes de ello –y de las exigencias que postula un objetivo semejante– ensayamos en nuestra Universidad los llamados “*Estudios Generales*”. A través de ellos, en lugar del viejo, gastado y retórico intento de proporcionar al estudiante una vaga reminiscencia de las clásicas “Humanidades”, lo que se trata es de abrir y despertar su comprensión para los profundos e insoslayables problemas que confronta nuestro propio tiempo por obra, justamente, de los impresionantes cambios y transformaciones que en todos los órdenes ha suscitado la revolución científica y tecnológica. De tal manera, adiestrando y ejercitando su visión en esta perspectiva que impide y combate activamente el “aislamiento” del especialista, no sólo se le dota de una auténtica *circunvisión* epocal que le permite acercarse y aprehender mejor la verdadera situación que confronta el hombre y lo humano en nuestro tiempo, sino a la vez de un instrumento (teórico y pragmático) que potencia su aptitud y lucidez para enfrentar, penetrar y resolver con éxito las complejas y variadas situaciones que posiblemente le depare su *praxis*... si asume la elevada responsabilidad de abrir caminos y trazar nuevos rumbos en el seno de su correspondiente *polis*.

El tema de los dirigentes que la Universidad debe formar se encuentra íntimamente emparentado con el de las élites creadoras en la ciencia y en la investigación. Este problema –como seguramente todos ustedes saben o sospechan– se trata muchas veces como si fuera algo “tabú”, sobre todo en los países donde la democracia no se ha afirmado totalmente o allí donde intencionadamente se intenta desvirtuarlo al mezclarlo y confundirlo con los reatos de un absurdo e irracional aristocraticismo social o económico. Pero, en verdad, la formación de las élites intelectuales y científicas que un país requiere nada tiene que ver con el aristocraticismo entendido en sentido social o económico, pues condición *sine qua non* para semejante formación debe ser la existencia de una democracia social, económica y política que garantice firmemente la igualdad de oportunidades para ingresar y estudiar en los centros e instituciones educacionales que a ello se dediquen.

Partiendo de esta base –y garantizando mediante adecuadas medidas que aquello no sea una piadosa mentira o un peligroso fariseísmo– es necesario afirmar, con absoluta claridad y convicción, que todo país necesita, para crear e impulsar su ciencia y tecnología, cuidar, fomentar y dirigir sus élites intelectuales, pues sin la presencia y el concurso de ellas se encuentra irremediabilmente condenado a ser un país meramente recipiendario de la ciencia y la tecnología ajenas... asumiendo el papel y la función de una simple colonia con respecto a las metrópolis creadoras.

Quienes tienen entre sus manos la responsabilidad de dirigir la educación en sus respectivos países –y sobre todo aquellos a quienes les corresponde la conducción de las Universidades y de los Centros de Educación Superior– deben tener exacta conciencia de este fenómeno y proponerse, como una misión indelegable, la creación y fomento de semejantes élites. Es claro que frente a ello encontrarán resistencias, incomprendiones y hasta alevosos ataques. No en balde para ciertos imperialismos el manejo intelectual y científico de los países subdesarrollados resulta una tentación insuperable. Pero depende de nosotros mismos –de la conciencia que tengamos y de lo que hagamos– poder enfrentarnos con éxito a este desafío. El poder tener una ciencia, una tecnología y una cultura propias (sin que ello implique, por supuesto, ningún absurdo regionalismo), debe ser no sólo un desiderátum, sino un deber animado por el afán de soberanía e independencia que han de tener nuestros pueblos.

Pero esto no quiere decir que la Universidad se reduzca a esa sola misión de crear una minoría selecta. Por el contrario, ella tiene igualmente la impostergable tarea de proyectarse hacia la mayoría. Afortunadamente, gracias a los medios técnicos de los cuales hoy se dispone (especialmente los audiovisuales), es posible combinar plena y armoniosamente una misión con la otra. Nuestra institución así lo ha comprendido y se propone realizarlo sin tardanzas.

En efecto, sabiendo perfectamente que la democratización de la enseñanza depende fundamentalmente de la victoria del hombre sobre el espacio, pretendemos ensayar el experimento de una Universidad sin aulas –valga decir, abierta, exclausturada, sin muros– donde la enseñanza no se encuentre restringida por las necesidades y limitaciones del espacio. Si la esencia de la Universidad consiste en enseñar la verdad y transmitir el conocimiento, siendo la verdad y el conocimiento *entes inespaciales* (como lo testimonia su textura óntico-ontológica), la cuestión radica en transformar la tradicional representación *espacialiforme* de la institución, y por ende de la enseñanza, por otra donde ambas respondan a las auténticas características del conocimiento y la verdad. En tanto ellos no son *espacialiformes*, nada obsta para que su transmisión y comunicación, valga decir, su enseñanza, pueda realizarse extramuros.

A tal respecto creemos que ha llegado la hora de superar la representación de la Universidad como un “recinto” o como un “claustro”. En cuanto tal –concebida como algo espacial– es natural que semejante “recinto” tenga una limitada capacidad volumétrica y se produzca el fenómeno del “cupó” por el número de alumnos que plene la capacidad del “recinto”. Pero, al contrario, nada se opone a que, concibiéndose la Universidad como algo abierto, aquella capacidad aumente indefinidamente... propiciándose en tal forma la extensión y necesaria democratización de la enseñanza al recibir sus beneficios una inmensa mayoría.

Combinar y complementar esta democratización de la enseñanza con la requerida formación de las élites intelectuales, es una tarea inaplazable de la educación del futuro. Su implementación y perfeccionamiento exigen profundas y radicales innovaciones no sólo en los métodos didácticos sino en el sentido mismo de la formación que se proponga impartir la Universidad.

Pero esa idea de llevar la Universidad fuera de sus muros no debe limitarse a lo expresado. En nuestros días no es posible seguir concibiendo a la Universidad como una potencia autárquica del saber y de la ciencia, y a éstos, por su parte, como creaciones esotéricas y regocijadas de una mente aislada de la realidad y sus urgencias. Si la Universidad –como hemos dicho– debe estar al servicio del desarrollo, el saber que ella enseñe, por su propia índole y sentido, debe tener un contacto permanente con los problemas del cuerpo social donde funciona y se aplica; con las necesidades de la industria a la cual alimenta y a la vez sirve; con los requerimientos que el país plantee. Por esto mismo, el aprendizaje de los estudiantes no se debe realizar únicamente en las aulas y laboratorios de la Universidad, sino también en las propias instalaciones y talleres de las fábricas, a fin de conocer sus problemas, convivir con sus operarios, recibir la experiencia viva e inmediata del trabajo. La industria debe convertirse, de esta manera, en un auténtico laboratorio para la Universidad y ser parte indiscernible de ella.

De allí la idea de los llamados “*cursos cooperativos*” mediante los cuales nuestros estudiantes deben hacer parte de su carrera trabajando en las propias empresas fabriles, mientras reciben allí una instrucción intensiva y práctica, que se esmere en hacer resaltar la conexión inmediata del saber con los problemas y necesidades que la correspondiente industria confronta en su desarrollo.

Esta idea, además de ser muy fecunda para el propio proceso de aprendizaje, tiene la ventaja de introducir al estudiante en el mundo del trabajo y de la organización social de la industria, propiciando el despertar de su sensibilidad frente a ellos. El futuro capitán de empresa, o el simple técnico, deben por igual estar abiertos a los problemas humanos que todo proceso de trabajo trae consigo. Nada mejor para ello que convivir con quienes, en el día de mañana, compartirán sus afanes y serán posiblemente sus propios colaboradores.

Pudiera, incluso, avanzarse un paso más dentro de este mismo orden de ideas y poner en práctica –libre, eso sí, de cualquier coacción totalitaria– el modelo ensayado en algunos países socialistas: hacer que el estudiante, a la par de su labor académica, tuviera la obligación de contribuir con su trabajo, ya sea en el lapso de las vacaciones o fuera del horario regular de las clases, a la producción industrial del país, transformándose de tal manera en un ente activo desde el punto de vista económico. Esta idea, sin embargo, debe ser cuidadosamente analizada, ponderando en términos de productividad cuándo, cómo y

dónde es que puede rendir mayores beneficios el trabajo de los estudiantes. Porque así como algunos deberían realmente ir al campo o a la industria para recompensar con su esfuerzo lo que el Estado invierte en su educación, otros, quizás, aporten un mayor rendimiento dedicándose todo el tiempo a un intenso y riguroso estudio encerrados en los laboratorios y en las bibliotecas.

Pero si a través de estas innovaciones (que afectan propiamente al campo docente) puede la Universidad contribuir al desarrollo del país, también debiera hacerlo mediante su labor de investigación. Comprendiéndolo así, nuestra Universidad ha puesto en marcha un ambicioso programa de investigaciones, realizadas a través de sus Institutos. Tales Institutos, que han sido creados para estudiar y analizar los problemas fundamentales que presenta aquel desarrollo, son los siguientes: el Instituto del Petróleo, el Instituto de Metalurgia, el Instituto de Tecnología y Ciencias Marinas, el Instituto de Estudios Regionales y Urbanos, el Instituto de Recursos Naturales Renovables, el Instituto de Integración Latinoamericana y el Instituto de Investigaciones Educativas.

Fácilmente se advierte cómo todos y cada uno de los problemas que son objeto de estudio por parte de los diversos Institutos tienen una importancia decisiva para el país. En tal sentido, la tarea primordial de estos centros consiste en dedicarse a estudiar –mediante proyectos que financian el propio Estado o la industria privada– aspectos muy concretos y determinados de tales problemas. Por ello, la investigación que se realiza en nuestros Institutos no es, propiamente dicha, una investigación libre y desinteresada, sino orientada y pragmática, pues su meta es aportar soluciones concretas y eficaces a los urgentes problemas que confrontan el Estado o la industria privada.

Ello no significa que nuestra Universidad se encuentre cerrada al cultivo de la investigación libre, pura o desinteresada. Por el contrario, bien sabemos que una institución de educación superior que no ofrezca tales incentivos a su profesorado está condenada al fracaso y a la esterilidad. Sin embargo, no todo puede hacerse al mismo tiempo. En estos dos años de funcionamiento hemos fundado esos siete institutos –los cuales se autofinancian e incluso producen beneficios económicos a la institución– pensando que, a partir del presente período, debemos implementar otro tipo de investigación (básica o fundamental) a través de los Departamentos. De tal manera, la función propiamente docente de estos últimos se verá enriquecida y fecundada por el espíritu de libre búsqueda y pesquisa que debe prevalecer, como actitud fundamental, entre todo el profesorado universitario.

Pero más allá de estos aspectos –los cuales se refieren a cuestiones muy concretas y específicas de la docencia y la investigación– creemos necesario que para acometer a fondo la tarea de innovar la educación actual debe la Universidad proponerse otras medidas. En efecto, consciente de la situación de crisis y de cambio que vivimos en nuestra época, la

educación que ella imparte no debe reducirse a formar hombres que acepten pasivamente, como algo absoluto y consagrado, el orden social establecido y su correspondiente escala de valores. Si así no lo hiciera, semejante actitud además de ilógica, sería también suicida.

Sin caer en el nihilismo (ni abandonar, por comodidad o cobardía, los propios valores en que cree) la actitud de todo genuino educador debe consistir en propiciar un constante cuestionamiento de la estimativa epocal prevaleciente... con la expresa finalidad de acostumar a los jóvenes a discutir acerca de su vigencia y consistencia. Sólo de tal manera –y no simplemente guardando una actitud indiferente ante las convenciones sociales– es como puede lograrse que los estudiantes aprendan por sí mismos a descubrir los valores, a respetar los auténticos y a superar los ficticios, formándose de tal modo su conciencia crítica y su responsabilidad personal frente al tiempo y a la sociedad en que viven.

Lo contrario –valga decir, una educación donde tales cuestiones se silencien y se deje al joven ayuno de inquietudes o atenido a un falso y vacío respeto por valores cuya consistencia y vigencia no ha descubierto por sí mismo– es algo tan peligroso como absurdo. Un hombre así “formado” no sólo será incapaz de enrumbar enérgicamente su vida hacia la consecución de ideales perfectamente definidos sino que estará expuesto a ser manejado por cualquiera que explote hábilmente la inconsistencia de sus convicciones.

En este sentido, si alguna innovación es urgente y necesaria en la educación cada vez más especializada y tecnificada de nuestro tiempo, ella es la introducción de ese diálogo, sobre motivos y problemas axiológicos, en los planes de estudio. Por supuesto que esto nada tendría que ver con la enseñanza formal de una ética –cualquiera que ella fuese– sino con la necesaria relación del hombre con los valores en cuanto instancias reguladoras y orientadoras de la convivencia humana. A tal respecto, desarrollándose la existencia actual en un mundo regido por la técnica, misión fundamental y primerísima de un programa semejante debiera ser el propio cuestionamiento de la axiología sostenida por aquélla. Mediante este confrontamiento crítico de los valores ofrecidos por la técnica –en cuanto instancias reguladoras de la existencia tecnificada– no sólo debería iluminarse y esclarecerse su relación y conexión con la voluntad de dominio que la orienta, sino asimismo lo que tales valores, en tanto instaurados y sostenidos por una vertiente semejante, le ofrecen o le niegan al propio hombre.

IV. La Idea del Hombre

Hemos así llegado –impelidos por el desarrollo lógico de las ideas– al tema central de esta conferencia. Pues más allá de los valores, como instancia sustantiva y fundamental de la educación, yace una *idea del hombre* que le confiere su sentido a toda *paideia* epocal.

Semejante *idea del hombre*, que funciona como un supuesto tácito y sobreentendido en toda concepción educativa, debe ser desentrañada y esclarecida si realmente se pretende realizar una labor de verdadera *innovación* en ella.

La *idea del hombre* que le confiere sentido a nuestra educación actual es la del *tecnita*: portador, agente y usuario de la *ratio technica*. Hemos visto ya en qué consiste esa *ratio technica* y a cuáles resultados conduce. El más grave de todos esos resultados –que sintetiza o resume, por así decirlo, el sentido de la alienación– consiste en que el hombre, objetivado y manipulado por aquella *ratio technica*, es convertido en un simple *medio* (a veces cosificado o reificado) para el propio hombre. Al ocurrir esto, el ente humano se ve despojado de su condición y dignidad de *fin en sí*, transformándose en un simple *instrumento* al servicio de la voluntad de dominio de otros hombres.

Comprendido en sus consecuencias más profundas, esto que acabamos de expresar es sumamente peligroso. Lo que ello significa realmente es que la educación, guiada ciegamente por y hacia la técnica, desemboca en la formación de un tipo de hombre que se halla ineluctablemente expuesto a ser dueño o esclavo de otros hombres... en un mundo donde unos y otros se objetivan mutuamente como cosas, instrumentos, útiles o medios, en tanto que la dignidad humana de todos desaparece o se transforma en una hueca palabra. Por el contrario, lo que existe en tal mundo son las relaciones convivenciales tecnificadas, donde unos y otros se miden, evalúan y a-precian exclusivamente por la función que desempeñan en el engranaje del sistema.

Ahora bien: ¿Qué hacer frente a esto? ¿Acaso renegar de la técnica? ¿Acaso volvernos de espaldas a la historia donde esa técnica se inscribe como un fenómeno crucial y definitorio de nuestra propia época? Ya lo dijimos al comienzo. De la historia no se puede renegar, ni de ella podemos despojarnos como si fuera algo extrínseco o fortuito para el hombre. Sin embargo, a la historia podemos enfrentarla. Encarando el porvenir –que es parte de la historia– podemos perfectamente no sólo escudriñar y otear sus venideros signos, sino a la par, justo por ser poseedores de una innegable potencia creadora, prevenir y preparar su curso: ser artífices de nuestro propio “destino”.

En tal sentido, enfrentándonos al porvenir a fin de que no traiga para el hombre las consecuencias que hemos mencionado, lo que se impone es tratar de comprender de dónde brota y se alimenta la técnica –valga decir, de descubrir y esclarecer la vertiente ontológica que la orienta y dirige– con el firme propósito de ver si es posible que *la ratio technica*, filiándose a un nuevo *fundamento ontológico*, no tenga necesariamente que desembocar en el indeseado dominio del hombre por el hombre.

¿Cuál puede ser ese nuevo *fundamento ontológico* y cuál, también, su *telos* o *finalidad*? Tal vez resulte inoportuno y prematuro explicarlo en esta conferencia. Lo que sí no

resulta tan extemporáneo expresar es que, por el cariz que ha tomado nuestra reflexión, se trasluce ya claramente que si la tarea de *innovar* la educación implica y exige el cuestionamiento de la *idea del hombre* que subyace en el fondo de ella, entonces no carece de sentido pensar que la filosofía, a pesar de parecer tan innecesaria hoy en día, tiene aún algunas cuantas cosas que decir en este asunto.

No voy a fatigarlos más tratando de justificar explícitamente lo anterior. Pero es cuestión de ver que si hablamos de *innovaciones* –pensando que ellas pueden hacerse mediante la transformación de las estructuras académicas o de los planes de estudio– resulta indispensable preguntarse qué se ganaría con ello si semejantes *innovaciones* condujeran a lo mismo que hoy vivimos... o quizás a algo peor. ¿No es, por tanto, la propia *idea del hombre* la que deseamos y debemos *innovar*? ¿Pero sabemos –lo repetimos una vez mas– cuál es y en qué consiste esa *idea del hombre* que buscamos y anhelamos? No estoy seguro...

Voy a detener aquí la reflexión. No ha querido ni se ha propuesto esta conferencia dar soluciones o presentar un inventario de resultados satisfactorios. Su único objetivo ha sido plantear aquellas preguntas que, moviéndose en el fondo de todos nosotros como educadores, intranquilizan y preocupan a nuestras conciencias. Si acaso ella ha tenido la virtud de remover o potenciar tal inquietud, habrá cumplido su misión en este Seminario.

EDUCACIÓN Y TECNOCRACIA*

I. Técnica, Industrialización y Educación

A la altura de nuestro tiempo, y dentro de la estructura que exhibe el mundo contemporáneo, todo proceso de *industrialización* halla su posibilidad y fundamento en la existencia de la *técnica*. En cuanto tal, y en la medida que su sentido obedece a un *proyecto técnico* mediante el cual se pretende configurar la totalidad de un mundo de relaciones interhumanas (desde la producción hasta el consumo), aquel proceso no sólo influye sobre el cambio de las estructuras materiales del medio en que se desarrolla, sino que ejerce una profunda y radical transformación sobre los supuestos culturales (creencias, habitualidades, etc.), que actúan como bases de sostén de la colectividad sobre la que incide su acción. El hombre mismo, como sujeto que realiza y recibe los impactos de semejante actividad transformadora, acusa en su comportamiento total la impronta de este fenómeno.

La acción de la técnica, además de propagarse a través de la *utilización* de los instrumentos y enseres que se ponen a disposición del hombre, se acrecienta por medio de la *enseñanza* o *educación* que éste recibe para lograr el progresivo conocimiento y manejo de los *útiles-técnicos*: aparatos, utensilios, máquinas, herramientas, etc. En tal sentido, todo proceso de industrialización supone una creciente *tecnificación* del comportamiento humano y se encuentra dirigido por un ideal educativo cuyos rasgos y características se resumen en el *homo technicus* o *tecnita*.

Semejante prototipo humano, si es analizado en el plexo de relaciones que sostiene con su correspondiente *mundo*, a pesar de manifestar ciertas coincidencias formales con algunos de los rasgos que exhiben los modelos antropológicos conocidos bajo el nombre de *homo faber* y *homo sapiens*, no es asimilable por completo a ninguno de ellos, sino que, por el contrario, exhibe ciertas motivaciones y virtualidades que revelan la presencia de un *novum cualitativo* frente a aquéllos. En razón de esto, la correspondiente *idea del hombre* que encarna este prototipo humano –así como su conexo ideal educativo– podrían ser tomados como exponentes de una imagen o concepción del mundo que sólo en nuestro tiempo comienza a desarrollarse en su total plenitud.

* *Nota del Archivo E.M.V.:* La presente versión corresponde a la última edición, publicada el año 1983 en el libro *Ratio Technica*, que fue corregida por el propio autor y difiere de algunos aspectos, estilísticos o de contenido, en relación con la precedente.

El lector interesado puede advertir los cambios introducidos comparando con la edición publicada en *Esbozo de una crítica de la Razón Técnica* (1974).

No es posible en esta ponencia –y las razones se comprenden fácilmente– pretender fijar en su totalidad los rasgos que caracterizan al *tecnita*. Tal sería una labor que sólo cabría pensarla dentro de una demorada exégesis antropológica. Nuestra intención, por el contrario, quedará circunscrita a señalar algunos de los más sobresalientes perfiles de su comportamiento, a fin de mostrar las razones que nos asisten para pensar que el proceso de industrialización de América Latina –al suponer el incremento de una educación dirigida por y hacia la técnica– no se encuentra exento de un halo de potenciales peligros.

Si algún deber es indeclinable para aquel que medita sobre su propio mundo, es el de descubrir a tiempo los síntomas adversos que se ciernen sobre su circunstancia, a fin de hacer tomar conciencia de lo que ellos significan para el porvenir. Sea, pues, propicia esta reunión, donde se congrega un grupo de distinguidos especialistas de nuestro continente en franco diálogo con sus colegas alemanes, para dejar sembrada una voz de alerta en tal sentido. A su través quisiéramos expresar una de las más graves y constantes inquietudes que sentimos al meditar sobre el destino de Latinoamérica.

II. La Técnica y el Trabajo

La industrialización de un país o un continente –como hemos dicho– supone hoy la existencia de la técnica. Sin esta última no sólo resultan impensables los complejos mecanismos que requiere la producción organizada, sino también el máximo aprovechamiento y eficacia del concurso humano en semejantes fines. En tal forma, al incidir sobre el trabajo en su totalidad, la industrialización tecnificada irradia sus efectos hasta el hombre mismo, convirtiéndolo en parte integrante e indiscernible de un *sistema*. Al ser así, la inserción del ente humano en un mundo de trabajo técnicamente organizado no responde entonces a un *factum* espontáneo y natural, sino que es la consecuencia o resultado de un proyecto que regula su comportamiento y diseña su existencia. Tanto su visión del mundo, como el sentido de sus actos, cobran su razón de ser y encuentran significación a partir de principios o normas preestablecidas, valga decir, de aquéllos que regulan y posibilitan la eficacia técnica del trabajo.

Nuestro continente en general, y cada uno de nuestros países en particular, requieren urgentemente su industrialización tecnificada si desean impulsar su desarrollo. En ello, como es natural, existe un consenso unánime y, al parecer, no caben dudas. Lo que resulta sorprendente –¿lo será en verdad?– es que hasta ahora nadie se haya preguntado acerca de los efectos que pudiera acarrear este proceso de tecnificación –donde queda incluido el propio hombre– para el porvenir de América Latina. ¿Mas, por qué meditar sobre esas

cosas? ¿No es la técnica acaso, el mayor de los bienes que posee el hombre para lograr su liberación? ¿Qué duda puede haber de que nuestro continente, menesteroso de su industrialización, requiere del concurso de la técnica para alcanzar su desarrollo? ¿No es justamente ese el camino que han seguido otros países –hoy florecientes y poderosos en múltiples aspectos– para lograr su preeminente posición en el concierto internacional? ¿Sobre qué se basan entonces nuestras prevenciones, en qué consisten las dubitaciones que exhibimos, por qué hablamos de peligros y amenazas al pensar en los efectos de la técnica sobre América Latina?

Nada resulta más lejano a nuestras intenciones que negar, o siquiera poner en duda, los beneficios de orden económico que aportaría la industrialización tecnificada de nuestro continente. En ello –sea dicho sin reservas para evitar infundadas objeciones– no sólo nos mostramos conformes con la opinión general que prevalece a este respecto, sino que deseáramos ver intensificado aquel proceso, cuyo desarrollo debe seguir las pautas y delineamientos que propongan los especialistas, a fin de que Latinoamérica alcance, a la mayor brevedad posible, una acrecentación de su potencial productivo.

Vistas así las cosas, como se comprende ahora, nuestras prevenciones y reservas no se refieren a los aspectos económicos del problema, sino que se suscitan al reflexionar sobre los efectos que pudiera tener la técnica, en cuanto encarna una concepción global del universo, al incidir sobre el comportamiento del hombre bajo la forma de un proyecto que regula sus actos y diseña el sentido de sus creaciones. ¿Pero en qué consisten esos efectos? ¿No es acaso algo deseable que el hombre se inserte en los mecanismos técnicos, eleve su nivel de vida, y alcance de tal manera a incorporar los beneficios que de aquello se derivan? Evidentemente, así parece. Mas, a la par, propiciando tales beneficios, la técnica provoca también otros fenómenos mediante los cuales, por obra de su peculiar naturaleza, su acción no sólo despoja al hombre de su arraigo y sostén en un mundo propio, sino que desvirtúa o avasalla toda manifestación espiritual autóctona en aras de una civilización anónima y planetaria. Este despojamiento o alienación de su mundo –que convertiría al hombre latinoamericano en un ser desarraigado– pudiera tener gravísimas consecuencias para el porvenir y destino de nuestro continente.

¿Mas no son demasiado vagos e imprecisos semejantes enunciados? ¿Qué significa despojar al hombre de su mundo? ¿No se trata, acaso, de especulaciones metafísicas carentes de toda posible comprobación empírica? A fin de que nuestra meditación cobre la más concreta realidad –ya que no en balde nos encontramos en una reunión presidida por sociólogos y científicos que se afanan por apresar fenómenos constatables–, creemos necesario comenzar precisando el significado de los términos y conceptos que empleamos. A tal respecto, por constituir la clave del problema, juzgamos imprescindible esclarecer y

conferir su estricto contenido fenoménico al concepto de *mundo* que hemos utilizado. Una vez que así lo hagamos, habremos de explicar el otro aspecto mencionado, esto es, cómo y por qué la técnica, en cuanto proyecto que incide sobre el comportamiento humano, y en razón de su peculiar naturaleza, es capaz de despojar al hombre de su mundo propio.

III. La Tecnificación del Mundo

Por *mundo* entenderemos –en su acepción más general y amplia– aquel horizonte de sentido al que se encuentra ensamblado el hombre y, a partir del cual, cobran significación tanto su comportamiento como los entes que le hacen frente. No obstante, para evitar equívocos, hemos de añadir que el *mundo*, así entendido, no es una realidad ajena y separada del hombre –tal como si aquel “horizonte” fuese algo fronterizo y opuesto a un sujeto “sin mundo”–, sino que ese *mundo* es una instancia coperteneciente al hombre mismo (valga decir, una estructura de su propia existencia) desde la cual se configura y diseña la *significación* que ésta tiene y, por ende, la de entes intramundanos que la circundan. Concebidos de tal modo, *hombre* y *mundo* son términos indivisibles de una misma unidad estructural. El hombre –se dice entonces– es un *ser-en-el-mundo*, señalándose así que cada hombre vive o existe en “su” *mundo* como en una “atmósfera” o “ámbito” *peculiar* y *propio*. Semejante “ámbito” o “atmósfera” es justamente aquello que rodea y confiere sentido al gestarse de su existencia, integrándose en esto la naturaleza y la cultura, lo material y lo espiritual, como ingredientes del perfil que exhibe su concreta situación o circunstancia histórica.

Mas sucede, sin embargo, que también la técnica –o el *existir tecnificado*– encarna un modo de *ser-en-el-mundo*, esto es, un específico *proyecto de mundo*, a partir del cual adquieren su sentido total tanto el comportamiento del hombre como los entes que lo rodean. Ahora bien, lo específico de ese *proyecto* que configura y diseña el *existir tecnificado*, radica en que su *mundo* no es ya un “mundo” que pueda ser considerado peculiar, propio, o restringido a una determinada circunstancia histórica, sino que, por el contrario, es un *mundo* que exhibe una *dimensión planetaria*, pretendiendo valer como *mundo de todos y para todos los hombres*, sea cual fuere la ubicación, las concretas circunstancias regionales, o la altura del tiempo en que aquéllos vivan. La técnica –la *existencia tecnificada*– es, de tal suerte, un *proyecto* que homogeneiza al hombre, en tanto que el *mundo* que diseña es un *universo anónimo y común*, dentro del cual los entes intramundanos –incluido el propio hombre– aparecen y son vistos bajo el perfil de *útiles* apropiados para el *trabajo*. Dentro de semejante *proyecto* –cuyo fin último apunta al

dominio de la naturaleza– los entes, y el hombre mismo cual uno más de ellos, son considerados como *instrumentos* (es decir, en cuanto *medios*) para llevar a cabo los designios de una *obra o trabajo universal*: la *tecnificación del universo*¹. En tal sentido, no es que la técnica despoje al hombre de su *mundo* convirtiéndolo en un ser “sin mundo”, sino que su correspondiente horizonte mundanal –por carecer de concreción regional– es anónimo y planetario. Toda *autoctonía* queda eo ipso desvirtuada, provocándose el *desarraigo* de la relación que sostiene el hombre con su mundo propio, en aras de una forma de existencia cosmopolita. El cosmos o planeta es, entonces, la “polis” del hombre, y éste se convierte en ciudadano de un mundo sin fronteras, homogéneo y planetario. De tal forma, la relación del hombre con el mundo se transforma en *apatridia*. El *universo tecnificado* toma sobre sí la función del *mundo propio*: sólo desde su *proyecto* y su *designio* cobra entonces sentido el comportamiento humano.

Sería absurdo, por decir lo menos, ignorar que semejante forma de existencia no sólo encarna una lógica configuración de nuestro tiempo –por lo cual oponérsele sería una insensatez–, sino también que ella representa un desiderátum pertrechado de valores positivos. A tal respecto, no seremos nosotros quienes levantemos críticas ni vacías lamentaciones frente a ella. El destino de nuestro tiempo –si es consciente de sí mismo– ha de contar con el imperio cada día creciente de la técnica –del *existir tecnificado*– como irreversible y progresivo.

Pero lo anterior no impide, si se entiende a fondo, que quienes mediten sobre su propia circunstancia –aun teniendo una clara comprensión de las ventajas y valores positivos que pudiera aportar un incremento de la técnica–, señalen al mismo tiempo las amenazas y peligros que pudieran derivarse de este fenómeno si no existe una aguda y alerta conciencia de lo que encierra y promete para el porvenir de su propio mundo. ¿Pero en qué radican –hemos de preguntar nuevamente– semejantes peligros?

IV. El Colonialismo Técnico

Lo amenazante de la técnica –como ahora se advierte claramente– consiste en despojar al hombre de la inserción en su mundo propio, transformando a éste en un universo anónimo y carente de autoctonía. De tal manera, teniendo que aceptar como “propio” lo universal-anónimo, el hombre pierde su enraizamiento en aquellas creencias

¹ Resulta imposible, en una ponencia como la presente, ahondar en los rasgos o características de la existencia tecnificada. Para esto –como se indicó al comienzo– sería imprescindible un demorado análisis de cariz antropológico. Para más detalles, cfr. *La universidad y la idea del hombre*.

originarias que constituían la raigambre de su primigenia concepción del mundo, experimentando entonces su existencia como un flotar sin compromiso, espectral e indiferente, dentro de un “mundo” que él no ha creado ni le pertenece por hechura propia. Con tal “mundo”, como algo superpuesto y artificial, guarda él una externa y pálida conformidad, perdiendo toda posibilidad de apropiarse de aquello que alimentaba y nutría sus originarios fundamentos. Al encubrir, deformar, e incluso destruir semejantes fundamentos, la técnica vela el acceso hacia ellos, impidiendo que el hombre descubra lo oriundo y autóctono de su mundo *ab-origen*, reemplazando las fuentes y raíces de éste por una superestructura objetiva que funciona y se le impone como un horizonte de inserción facturado desde el exterior.

Semejantes coordenadas –cuyos rasgos sólo podemos describir en su más extrema generalidad– son las que acompañan al advenimiento de la técnica cuando ésta irrumpe, se apodera y domina a un mundo en desarrollo con la fuerza de sus creaciones. Pero con ello se insinúa otro matiz del problema de no menor gravedad. En efecto, al ser la técnica algo que no surge entonces como fruto de una creación originaria del propio hombre que la utiliza –ya que se trata de un instrumento o producto que se le confiere externamente y al cual se reduce a manejar ciegamente por una imposición o dictado de las circunstancias–, aquel hombre no dispone de un señorío o dominio sobre este producto, sino que exhibe una clara y manifiesta relación de dependencia frente a él. La técnica, en tal sentido, domina al hombre, y éste se reduce a ser un pasivo usufructuario de sus designios. Los productos técnicos –y, en general, el sistema de producción que la técnica encarna– transforman a los usuarios en vasallos de su omnipotente voluntad. En la misma forma que confiere instrumentos apropiados para realizar las labores y acrecentar la productividad, el trabajo tecnificado adquiere su posibilidad de ejecución y es regulado desde un *proyecto técnico* que resulta ajeno y es desconocido –en la situación señalada– por el operario que realiza los trabajos (obreros, fábricas, industrias, etc., de países sub-tecnificados). Si semejante *proyecto* es alterado o modificado en sus *designios*, el operario, en casos extremos, se ve desposeído de sus medios de producción. De tal suerte, dentro de un mundo construido y diseñado *técnicamente*, los fenómenos económicos son mediados plenamente por las realidades técnicas.

Pero no es posible engañarse con respecto a la situación que presenta el uso y disfrute de la técnica en cada uno de los diversos países o naciones que integran la comunidad planetaria de nuestros días. Así como en los países latinoamericanos ella muestra los rasgos descritos, existen otros países que, por haber sido sus propios creadores y propulsores, se encuentran en una situación completamente distinta con respecto a aquéllos. Semejantes países, como fácilmente se comprende, no sólo exhiben una lógica

coherencia en su desarrollo –lo cual no implica, en absoluto, un juicio valorativo en cualquier otro sentido–, sino que, al par, gravitan hacia un creciente movimiento de expansión posibilitado por el poderío técnico. Sujetos a la propia dinámica que imponen en sus estructuras económicas los continuos progresos de la técnica, y compelidos por el ineluctable designio de dominación planetaria que brota como una exigencia desde el autodesenvolvimiento de ella, tales países no sólo ejercen una absorbente penetración económica en otros países menos desarrollados, sino que al par imponen su peculiar visión del mundo –a través de la creciente propagación de los medios técnicos– en las comunidades “coloniales” usufructuarias de éstos. De tal modo, si algún imperialismo tiene vigencia en nuestros días, tal es el que está representado por el *imperialismo técnico*. Sus sutiles formas de dominio y expansión, así como sus efectos, son fenómenos difíciles de ocultar para todo aquel que medite desprejuiciadamente sobre estas realidades.

Se podría objetar que, justamente mediante la apropiación de la técnica, nuestros países se colocarán en situación de homologarse con los países más desarrollados y competir con ellos. Ahora bien, sin pretender negar que ésta pudiera ser una juiciosa reflexión, nosotros creemos que en el mundo de las desigualdades técnicas –donde medien esas diferencias entre países creadores y países meramente usufructuarios–, la homologación quizás resulte más difícil, improbable y lenta que en la esfera de lo puramente económico. El avance y desarrollo tecnológico hoy en día es tan acelerado y requiere de supuestos científicos de tal complejidad y magnitud, que resultaría insensato creer en la posibilidad de verdaderos milagros.

Pero lo anterior no debe interpretarse como si nosotros quisiéramos adoptar una suerte de desconsolada resignación ante los hechos y la situación del mundo, o como si predicásemos una especie de fatalismo para el porvenir de nuestros países. Lo que no deseamos es engañarnos ni mistificar los hechos con que debemos encararnos. Lo que pretendemos es tomar clara y explícita conciencia de lo que significa la técnica –en cuanto fenómeno planetario– a fin de asumir una postura que sea capaz de afrontar su amenazante reto. ¿Cuál es, pues, nuestra actitud frente a ella?

V. Técnica y Ethos

En lugar de asumir una actitud que pretenda ver en la técnica un sumo mal para el hombre, o que insensata e inútilmente aspire a detener su avance, creemos que lo único factible frente a su expansión es buscar algunos dispositivos que permitan asegurar la persistencia de lo que intentamos defender y salvaguardar frente a su ilimitado dominio. A

tales fines, se trata de proteger y resguardar aquello que posibilita en el hombre una relación de autoctonía con los fundamentos de su propio mundo. Semejante instancia, de orden eminentemente espiritual, es su *ethos*. El *ethos* es aquello que recoge el alentar de lo más intransferible y personal de su existencia, el sedimento de su sistema de creencias, lo remanente de su continuo e íntimo trato con el mundo en torno. El *ethos* es, de tal manera, la morada espiritual en que se halla instalado *originariamente* el hombre, a partir de la cual se proyecta y diseña el sentido de su gestarse histórico. Sin tal *ethos* –así se prueba su existencia– todas las culturas y hombres resultarían indiferenciables, a la vez que no habría posibilidad de aprehender ni de explicar la notoria heterogeneidad de sus creaciones. Por ello, antes que ser una vaga hipostatación metafísica, ni mucho menos una simple realidad de carácter psicológico, aquel *ethos* es –si se excusa la aparente contradicción– un *a priori existenciarío* pero de naturaleza *histórica*. Lo que en Latinoamérica configura la presencia de un *Nuevo Mundo*, en su estricto sentido, es de tal modo un auténtico *ethos*².

Mas ahora, a la luz de semejante tesis, podrá comprenderse claramente la intención de nuestras afirmaciones. En efecto, sin que pretendamos negar que en el comportamiento humano es posible constatar una extensa zona que resulta *tecnificable* –y mediante la cual el hombre ha de verse inserto en una colectividad planetaria–, creemos también que en toda comunidad regional existe un reducto insobornable –valga decir, un *ethos*– que puede y debe verse defendido de la alienación y desarraigo creciente que ejerce el anónimo dominio de una civilización planetaria.

Semejante reducto del *ethos*, según hemos dicho, es una instancia eminentemente espiritual. A tal respecto –y con ello quisiéramos concluir la exposición de estas ideas– cabe señalar la extraordinaria importancia que reviste el tipo o la modalidad de educación que se requiere para ejercer aquella urgente labor de salvaguardia y protección de que hemos hablado. En efecto, si el desarrollo de una sociedad en vías de industrialización reclama una preparación crecientemente técnica, con no menor necesidad se nota ahora que, al par de ella, es perentorio que se promueva una educación cuyos fines se dirijan a potenciar las fuentes primigenias que alimentan el *ethos*. Por estar encaminada al rescate de lo más hondo y originario en el hombre, semejante tarea exhibe los rasgos que distinguen a un auténtico *humanismo*. Por ello, si no negamos el énfasis que se pone en acrecentar la enseñanza científica y tecnológica en Latinoamérica –lo cual nos parece justificado–, consideraríamos un grave error, de consecuencias imprevisibles, debilitar y aun desterrar en nombre de aquélla la impostergable necesidad de intensificar y extender la educación

² Para más detalles cfr. nuestro libro *El problema de América*; así como el ensayo de Manuel Granell titulado *Charla con el último criollo*, inserto en su libro *Del pensar venezolano*, Caracas, 1967.

humanística. Sólo ella, en tanto fortifique y estimule el *ethos* del hombre latinoamericano, será capaz de salvaguardar nuestro porvenir y nuestro destino frente a la creciente penetración que despliega el imperialismo técnico.

¿Pero cuáles serían esas "Humanidades" que alimentarían el sentido de semejante educación humanística? ¿Bastarían, acaso, las tradicionales disciplinas que se estudian bajo ese título? ¿O se requiere que tales Humanidades impriman un nuevo y originario sentido a lo que se ha llamado, hasta ahora, "humanismo"? Evidentemente. La técnica, en cuanto visión planetaria del mundo, tiene también "su" humanismo. Pero no es semejante "humanismo" el que reclama Latinoamérica en la coyuntura actual. Si la técnica se basa en la idea del *trabajo* –proyectando su sentido a partir de éste–, es necesario comprender que no se trata de suprimir o anular el *trabajo* en aras de una insostenible visión contemplativa. Pero el *trabajo* tampoco debe conducir necesariamente hacia una alienación. Hay módulos y correctivos que permiten al hombre realizar un quehacer sin entregarse al desarraigo. Tampoco éste sobreviene necesariamente por el simple hecho de que el hombre utilice los dispositivos técnicos. A veces, cuando la técnica es puesta al servicio del *ethos*, éste resplandece intacto en el hontanar de la existencia. Entonces la técnica, sin ejercer su devastadora acción, puede ayudar a construir un *mundo* donde aliente la señal de lo intransferible y personal.

Mas el desarrollo de tales ideas nos conduciría hacia un campo que desborda abiertamente los estrictos límites de esta ponencia.

HOMBRE Y TÉCNICA*

I. Permanencia o Historicidad de la Razón Humana

Si algo resulta claro y evidente para la conciencia actual, ello es la historicidad del ente humano. Frente a las pretensiones del humanismo renacentista –empeñado en destacar lo invariable y permanente del hombre para filiar y justificar sus nostálgicos anhelos de vuelta hacia el pasado–, los tiempos modernos perfilan cada vez con mayor vigor la individualización de las épocas, la singularidad de las culturas, el perfil intransferible de cada momento histórico. Sin embargo, como un último intento para evitar el total relativismo, se asoma la posibilidad de esas grandes unidades sintagmáticas de la racionalidad humana que son las *concepciones del mundo*.

En efecto, por detrás del aparente cambio y transformación que signa el devenir histórico, si la mirada penetra hasta su fondo, es capaz de adivinar una última instancia de unidad y sentido: el *logos* o *ratio* que anima toda época, a pesar de su aparente singularidad, se engarza en un movimiento universal y recurrente que envuelve y trasciende las culturas, el perfil contingente de los tiempos, los rasgos fácticos de los protagonistas. *La racionalidad humana es de tal modo permanente pero no invariable, constante aunque no absoluta.*

No entraremos aquí a exponer y menos a revisar críticamente –ya que no es nuestra intención– la teoría de las llamadas *concepciones del mundo*. Simplemente, ateniéndonos a lo que de ellas sabemos gracias a los ingentes trabajos de Dilthey y su escuela (pero sin defender la específica “tipología” que de aquéllas hacen en su esfuerzo por sistematizarlas), admitiremos que existen determinadas maneras o formas de ver y contemplar, e incluso de tratarse con el mundo, como resultado de hallarse tal visión o praxis animada y dirigida, en cada caso, por determinado *logos* o *ratio* que le sirve de *principio* o *fundamento*. En tal sentido, en lugar de afirmar el absoluto ahistoricismo de semejante *logos* o *ratio* –como era, por ejemplo, la pretensión de Kant o de Descartes al hablar de la razón humana– es necesario admitir la esencial historicidad de tal razón, su indispensable variabilidad, su necesaria individuación en cada época. A pesar de que con ello no se niega (como hemos

* *Nota del Archivo E.M.V.:* La presente versión corresponde a la última edición, publicada el año 1983 en el libro *Ratio Technica*, que fue corregida por el propio autor y difiere de algunos aspectos, estilísticos o de contenido, en relación con la precedente.

El lector interesado puede advertir los cambios introducidos comparando con la edición publicada en *Esbozo de una crítica de la Razón Técnica* (1974).

dicho) su constancia y permanencia de *principio*, a la vez se admite y se defiende la posibilidad de su transformación al traducirse en manifestaciones contingentes. En nuestros días –como *logos* o *ratio* de nuestra propia época– ha irrumpido a la historia y dirige su curso la *ratio technica*. Ella inerva una nueva *concepción del mundo* que sólo en nuestro tiempo ha cobrado conciencia de sí misma: la *tecno-logía* o *tecno-cracia*.

II. Breve Perfil de la Ratio Technica

A fin de que se entienda, con más o menos claridad, lo que designamos bajo el nombre de *ratio technica*, digamos dos palabras acerca de ella. Debemos expresar, en primer lugar, que la *técnica* (así como la *ratio technica* en cuanto *logos* que vertebró su correspondiente *concepción del mundo*) tiene su origen en la *voluntad de poder*. Es de tal vertiente o raíz ontológica, como substratum que alimenta esta manifestación epocal de la racionalidad humana, de donde nace y cobra impulso esa actitud de dominio frente al universo que tan pronunciadamente exhibe el hombre de nuestro tiempo y la cual se opone resueltamente a toda posición contemplativa. A este respecto, si algún rasgo distingue y define a nuestra época, es justamente semejante actitud, que si bien comienza a perfilarse desde la edad moderna, sólo en nuestros días alcanza a desarrollarse plenamente al tomar conciencia explícita de su propio significado y perseguir temáticamente sus peculiares metas.

Ahora bien, para una razón que pretenda dominar el universo, dentro de éste no pueden existir cosas o entes inmodificables –cual si fuesen criaturas fijas, absolutas y definitivas–, así como tampoco un mundo paralelo de ideas o esencias, igualmente eternas e inmutables. Por el contrario, para una razón cuyo designio sea el mencionado, todos y cada uno de los posibles entes que integran el universo han de ser por principio y necesariamente *transformables*, por lo cual su textura óntico-ontológica debe responder a un *proyecto* de su misma fuente creadora –valga decir, la *ratio technica*– que, como potencia ordenadora y demiúrgica, es la que les confiere su finalidad y razón de ser.

Pero hay más. En semejante universo –creado y ordenado por la razón– no existen tampoco leyes fijas e inmutables, decretadas por una providencia, sea ésta cual fuere, sino regulaciones establecidas y fundadas por la propia razón. De tal manera, las “leyes” del universo, en lugar de responder a una finalidad ingénita, espontánea o natural, son productos de la *ratio technica* y es ella la que, actuando como un poder omnímodo, las insta y instituye, creando o transformando el curso o acontecer que deben seguir necesariamente los fenómenos de acuerdo con sus planes o proyectos de dominio. Es por

ello que –dicho en forma general– la *ratio technica* no respeta, ni menos obedece, a la naturaleza. Por el contrario, dispuesta a dominar el universo, su auténtico designio es crear y establecer, al lado de la naturaleza ingenua, una *supra-naturaleza*, animada y regida por las “leyes” que ella dicte.

Es claro que semejante perspectiva y situación –la cual sólo podemos delinear a *grosso modo* por las necesarias limitaciones de esta ponencia– no surgió por obra del azar, ni de un modo inesperado o repentino. Por el contrario, si revisamos la evolución y desarrollo de la técnica (o de eso que llamamos *concepción tecnológica del mundo*) pudiéramos discernir dos etapas históricas de ella que definen claramente el diverso sentido que ha impulsado a aquella voluntad de dominio que la alimenta y dirige.

Efectivamente, en una primera etapa, la técnica nace y se desarrolla a través de una *contemplación cuasi reproductiva* de los procesos naturales. En tal sentido, habiendo descubierto el hombre que todo ser vivo –por no decir “natural”– responde a un *proyecto* guiado por una *finalidad*, diseñó entonces paralelamente el mecanismo de los artefactos y enseres técnicos. Todo aparato, enser o artefacto correspondiente a semejante etapa “reproduce” –por lo general “perfeccionadamente”– los proyectos y finalidades observables en el comportamiento de los seres vivos o de los procesos y fenómenos de la naturaleza.

Pero a partir de nuestro propio tiempo se comienza a insinuar el desarrollo de una nueva modalidad o perspectiva en el quehacer técnico. Hoy en día el hombre se ha percatado de que es capaz no sólo de *reproducir perfeccionadamente* el mecanismo de los procesos naturales y los proyectos teleológicos de los seres vivos, sino que, a la par, tiene la posibilidad de *inventar*, de *crear*, de *diseñar* nuevos proyectos –incluso no pre-existentes en la naturaleza o en los seres vivos–, y por ende de establecer y fundar un ámbito *supra-natural* con leyes, normas y regulaciones impuestas y programadas por su propia potencia racional. La técnica, en tal sentido, se ha vuelto eminentemente creadora. El hombre no es simplemente un *demiurgo*, sino que se acerca a la categoría de un verdadero *artífice* o *creador*.

III. La Pregunta por el Hombre

Dentro de este panorama surge, entonces, la pregunta por el hombre. Pues lo que acontece –si ahora se comprende a fondo– es que éste, al igual que cualquiera otro ente del universo, puede quedar transformado en una criatura más de la *ratio technica*, asumiendo la función y el papel de algo producido y manipulado de acuerdo con los planes y designios de ella misma. Y aquí radica lo grave del asunto. Pues, si como hemos visto, en los

proyectos y planes de la *ratio technica* está implícita la voluntad de dominio que ella ejerce sobre el universo y sus entes, lo que en realidad acontece es que el hombre, inserto en semejantes nexos, se convierte y transforma en un objeto de dominio para el propio hombre. O expresado en otras palabras: que en lugar de ser tratado por sus semejantes como si fuera un *fin en sí* –donde resplandezca, como tal, la dignidad humana inspirando el máximo respeto– es objetivado como un simple *medio*, siendo utilizado y manipulado por otros cual si fuera un mero *instrumento* para lograr potestad y control sobre su vida.

Si ello sucede –y eso es, en efecto, lo que acontece dentro del ámbito cotidiano de las relaciones humanas supeditadas al sistema tecnocrático que domina cada vez con mayor conciencia al mundo– surge lo que se denomina una *alienación*. Semejante *alienación* es el producto de la concepción tecnológica del universo y encarna la áspera cuanto terrible realidad que confrontamos los habitantes de este tiempo por la irrupción de la *ratio technica* como *logos* vertebral de nuestra tecnificada convivencia.

Ahora bien: ¿qué hacer frente a ello? Si tan graves son las consecuencias de la concepción tecnológica del universo... ¿la aceptaremos o no? Tal pregunta –apenas formulada– demuestra carecer de sentido. Quiérase o no, a la historia no se la puede ignorar y menos detener. A la técnica y a la concepción tecnológica del universo, como productos de nuestro desarrollo histórico, no podemos simplemente darles la espalda, ignorarlas o despreciarlas. En cuanto hombres de esta época, lo deseemos o no, tenemos que vivir en medio de un mundo crecientemente tecnificado y envueltos en sus absorbentes relaciones.

Sin embargo, semejante perspectiva no debe inducirnos, ni mucho menos, a sucumbir frente a un malentendido pesimismo. La técnica, ciertamente, es producto de la razón –de la racionalidad humana– y, como tal, se halla impulsada y dirigida por aquello que, como una subterránea vertiente metafísica, anima y alimenta semejante racionalidad. Ahora bien: ¿qué acontecería si en lugar de la *voluntad de dominio*... esa misma voluntad se convirtiera y transformara en una fuente donde el término final de sus afanes fuese el *amor*? ¿O son incompatibles *eros* y *ratio*? Dejemos abierta la pregunta.

TÉCNICA Y HUMANISMO*

Introducción

Desde el momento mismo en que se iniciaron las actividades académicas en nuestra universidad, ofreciéndose en ella especialidades profesionales de claro y expreso contenido técnico, se anunció al propio tiempo que semejante circunstancia no era óbice para que nuestra institución afirmase como propósito ineludible de la formación que impartiría un paralelo y complementario sentido humanístico.

Este enunciado, si bien ha sido tema y lema de la universidad, convirtiéndose incluso en materia de diálogo y polémica, a nuestro juicio no ha logrado todavía una fundamentación suficiente, por lo que se ve acechado de incomprendiones y dudas, cuando no de peligrosas oscuridades y consecuentes deformaciones.

Nuestra Lección de este año la quisiéramos dedicar a esclarecer las relaciones entre el humanismo y la técnica, poniendo especial empeño no sólo en fundamentar el verdadero sentido de semejante humanismo, sino la absoluta necesidad que tiene una institución como la nuestra –si, en verdad, quiere ser la “Universidad del Futuro”– de crear y preparar la conciencia que debe sostener un ideal como el propuesto. Ello no significa, sin embargo, que nuestra opinión comprometa la de los restantes miembros de la institución –o pueda ser, en modo alguno, normativa para ella– ya que aspira únicamente a expresar un punto de vista con igual valor al de cualquier otro. A tal respecto, el delinear los contornos y las metas de ese humanismo que buscamos, no puede ser labor reservada para una sola persona, sino común tarea que deben proponerse todos los integrantes de la institución como indeclinable deber de su misión formadora.

Ya con ello se anuncia que el humanismo preludiado no existe todavía en forma de “doctrina” –valga decir, como un cuerpo acabado y perfecto de proposiciones y principios aceptados– sino que su creación debe brotar de una constante y renovada reflexión sobre la experiencia que empieza ahora a vivir la humanidad por obra del avasallante influjo que ejerce la técnica en todos los dominios de la vida.

*

Nota del Archivo E.M.V.: La presente versión corresponde a la última edición, publicada el año 1993 en el libro *El sueño del futuro*, que fue corregida por el propio autor y difiere en algunos aspectos, estilísticos o de contenido, en relación con las precedentes.

El lector interesado puede advertir los cambios introducidos comparando con las ediciones de los años 1984 y 1989 y con la edición original publicada en el año 1972. Asimismo puede revisar la edición incluida en el libro *Esbozo de una crítica de la Razón Técnica* del año 1974.

Al concientizarse esa experiencia –como una respuesta frente a las desconocidas modalidades de existencia que consigo impone aquélla– surge necesariamente un nuevo intento que trata de salvaguardar y defender lo humano que atesora el hombre frente a la creciente alienación y servidumbre a que se ve sometido por obra de sus propias creaciones.

Semejante humanismo –como se nota ahora– no es ni podría ser una suerte de movimiento, doctrina, o ideología abstracta divorciada de la técnica, sino al contrario un fruto o consecuencia práctica –esto es, enraizado en la *praxis*– que brota de la propia presencia de aquélla como *logos* vertebral de una nueva concepción del mundo donde el hombre se debate y se juega su destino. De tal manera, en lugar de ser algo simplemente externo y accesorio a la técnica, este humanismo surge y se afianza en el propio fundamento que la sustenta: en el imperio de una *ratio* cuyo designio no es otro que construir un nuevo universo –distinto al simplemente ingenuo o natural– dotado de infinitas posibilidades y riesgos para el hombre.

¿Pero es que cabe conciliar el humanismo con la técnica? ¿No se ha dicho y repetido, ya casi hasta la saciedad, que ambas instancias se niegan y excluyen mutuamente por lo cual sólo cabe pensarlas como elementos antagónicos y contradictorios que se enfrentan irreconciliablemente? Para sostener una tesis semejante, en efecto, no faltan razones. Impulsada por la voluntad de dominio que la nutre y dirige, la técnica no sólo convierte al hombre en un *medio* o *instrumento*, sino que, a la par, *cosificándolo* o *reificándolo* (al objetivarlo como un simple *útil* que sirve para ejercer una función) olvida y desconoce su *dignidad personal* al despojarlo de su condición de *fin en sí*. Esta *cosificación instrumental* del ente humano –con la consiguiente pérdida de su *dignidad* como *persona*– expresa y define la esencial contradicción entre la técnica y el humanismo.

¿Pero no existe, acaso, alguna vía para superar la situación planteada? ¿No hay manera de poder salvaguardar y defender la dignidad de la persona humana –así como los valores fundamentales que la definen y sostienen– dentro de un mundo regido por las relaciones técnicas? Efectivamente, una vía semejante puede ser *pensada*, pero en modo alguno es aquélla que hasta ahora, con absoluto desconocimiento de los protofundamentos y categorías de la *ratio technica*, se ha querido insinuar por parte de algunos pseudofilósofos de nuestro tiempo. Nada se gana, realmente, negando la técnica y afirmando como eternos, permanentes e inmodificables los valores de la persona humana; ni menos todavía concibiendo a la técnica como algo neutral que, mediante una ética *ad hoc* y por demás casuística, pueda ser manipulada en favor o en contra de la humanidad. Semejantes concepciones, aleatorias y superficiales, revelan prontamente que están basadas en un desconocimiento de los verdaderos fundamentos de la técnica, mostrando su debilidad apenas se someten a una crítica sistemática y profunda de sus consecuencias y principios. La verdadera conciliación de la técnica y el humanismo no puede ser paliativa ni retórica, sino que debe brotar de un análisis trascendental de los protofundamentos y categorías de la

ratio technica, tratando de esclarecer si la vertiente ontológica que alimenta y dirige aquella –la *voluntad de poder*– es o no compatible con la posibilidad de asegurar para el hombre su condición de *fin en sí* y, por ello mismo, su impreterible dignidad como *persona*.

Un análisis de tal naturaleza supone un profundo y delicado trabajo de exploración en regiones de problemas todavía inéditos –valga decir, el diseño de una verdadera “*Crítica de la Razón Técnica*”–, así como el intento de pensar de qué manera esta especie o modalidad de la *razón* (impulsada originariamente por la *voluntad de dominio*) se identifica y concilia con la manifestación de una racionalidad superior gracias a la acción de un principio ontológico –al parecer contradictorio con respecto al anterior– que actúa como guía y posibilitador de semejante síntesis. Tal principio, escuetamente enunciado, es el *eros* o *voluntad de amor*.

No es posible en esta Lección –tanto por razones de tiempo, como por lo complejo del tema– intentar siquiera un bosquejo de las bases ontológicas que hacen posible y explican la anunciada síntesis de aquellos opuestos principios. Semejante trabajo, apenas esbozado en sus lineamientos generales, lo hemos expuesto en una conferencia que dictamos en 1970 –“*Eros y Técnica*”– donde deben buscarse los fundamentos que sostienen nuestras afirmaciones actuales. Asimismo, las categorías y protofundamentos de la *ratio technica*, sistematizados en el proyecto de un preliminar acotamiento de la “*Crítica de la Razón Técnica*”, se encuentran en un ensayo que pronto daremos a la luz después de largos años de maduración. A ambos trabajos debemos remitirnos hoy como plataformas sustentadoras de lo que intentaremos desarrollar. Conscientes de las dificultades que ello plantea para la rigurosa y clara comprensión de lo que expondremos, de antemano pedimos disculpas por las oscuridades que puedan derivarse de esta circunstancia. Pero nada ganaríamos con repetir lo ya sabido. Urgidos por la apasionante tarea de fundar material y espiritualmente una nueva universidad, quisiéramos aprovechar todo momento disponible para avanzar y profundizar en semejante obra. Tiempo habrá para aclarar, rectificar, corregir. Ahora lo que importa es vislumbrar las bases, ampliar los fundamentos, trazar la doctrina del humanismo que debe alimentar y dirigir nuestra institución. Desde esta perspectiva, es absolutamente perentorio descubrir el sentido político, social y económico que desde él se proyecta en relación a nuestro tiempo. Con ello quede expresado el itinerario a seguir en la presente Lección.

I. Técnica y Comunitarismo

Pero antes de avanzar cualquiera afirmación en el sentido propuesto, es obviamente necesario que expliquemos, aunque sea con extremada brevedad, algunas cuestiones sin las

cuales resultaría ininteligible nuestro intento. Se refieren ellas no sólo a las bases de fundamentación del nuevo humanismo, sino también a las razones que nos han impulsado a tratar los temas que hace poco insinuamos.

Lo que define y determina la alienación que la técnica impone sobre el hombre es la preterición de su dignidad como persona. Esto ocurre porque, en lugar de ser visto y considerado como un ente cuya especialísima condición óntico-ontológica le confiere un puesto singular en el cosmos, es tan sólo objetivado como un ser natural, susceptible en cuanto tal de recibir un tratamiento y manipulación idénticos a cualquier otro ente de esta especie. Partiendo de este *factum*, el hombre es transformado en un simple *medio* o *instrumento* y, de tal modo, *utilizado* para afianzar la *voluntad de dominio* que dirige la técnica.

¿Pero qué ocurriría si, en lugar de ser tenido y tratado como un mero ente instrumental, el hombre apareciera para el hombre en su verdadera e intransferible condición humana, valga decir, bajo la luz de una *conciencia genérica* que lo objetivara como miembro coperteneciente a la propia especie humana y, por lo tanto, como un *semejante*?

Ahora bien, esa patentización del hombre en su *ser genérico* sólo puede ser provocada y alcanzada mediante la intervención de un agente que destaque y revele en él su ser personal, esto es: el *amor*. El *amor*, en tal sentido, es aquello que funciona como raíz onto-genética de la *conciencia genérica* y, por ende, como revelador fenomenológico del *ser personal*.

Pero la manifestación del *ser genérico* –al par de ser fruto de la iluminación amorosa– es también la expresión de la más alta y depurada racionalidad que puede alcanzar el hombre en el proceso de su auto-objetivación espiritual. Por ello, el *eros* o *amor* no es simplemente –como con frecuencia se repite– una fuente o impulso irracional, sino *stricto sensu* un posibilitador de esa elevada y transparente racionalidad cuya presencia patentiza. Ahora bien, siendo así, *eros* y técnica no tienen necesariamente que excluirse y negarse mutuamente, sino que, en cuanto manifestación de la razón, bien puede la técnica, en lugar de ser dirigida por una ciega y a veces irracional voluntad de dominio, ser guiada por aquello que ilumina y posibilita la máxima expresión de la racionalidad humana: el amor o *eros*. ¡Una técnica sustentada y dirigida por el *eros*! ¡Así quedarían sintetizados y reconciliados los términos que al comienzo parecían antagónicos! Al potenciar lo más humano y racional del hombre –su conciencia y condición de *ser genérico*– la propia técnica sería también fuente y raíz del más auténtico humanismo. Gracias a ella, promoviéndose el afianzamiento de una progresiva conciencia genérica entre los miembros de la especie, al propio tiempo se acrecentaría el mutuo respeto por su dignidad como personas.

Pero desde el momento en que aparece como miembro coperteneciente a un mismo género o especie –y, por tanto, como semejante y próximo con respecto a otros– el hombre se reconoce como integrante de una potencial *comunidad*: comunidad de intereses, de vínculos y nexos interhumanos e interpersonales. A partir de la simple y nuda *semejanza*, a medida que se acrecienta la conciencia genérica, se perfila y realiza la *proximidad* entre los miembros de aquélla. Por eso la técnica, en tanto potenciadora y acrecentadora de la conciencia genérica, es al mismo tiempo posibilitadora de la *existencia comunitaria* como expresión de la máxima racionalidad en la convivencia humana. El humanismo que nace y brota de ella tiene por esto que enfrentarse con el problema del *comunitarismo* como expresión de las relaciones sociales, económicas y políticas que imperan en la *polis* al ser ésta diseñada y posibilitada por las categorías técnicas. Arribamos así al primer tema concreto que anunciábamos al comienzo de estas reflexiones como itinerario de nuestra Lección.

La existencia de una *comunidad* –tal como se ha dicho– más que de la simple *semejanza*, surge y se desarrolla a partir de la *proximidad*. La *proximidad* se realiza cuando el hombre, guiado por el amor, descubre en el otro su ser personal y lo trata como *prójimo*, valga decir, como alguien cercano y familiar con quien establece relaciones de orden espiritual, que son justamente aquéllas posibilitadas por el acercamiento o proximidad entre sus respectivos centros personales. La nuda *semejanza*, por el contrario, siendo un primer atisbo o asomo de relación interhumana es, sin embargo, susceptible de sufrir un proceso de desnaturalización, decayendo y retornando al nivel de la cosificación, lo cual da por resultado una relación impersonal e instrumental entre los hombres.

Tal es lo que ocurre –si analizamos someramente este fenómeno– en las relaciones peculiares de una sociedad nudamente tecnocrática. Instalado dentro de un *sistema técnico* –y dominado por sus correspondientes mecanismos y estructuras– el hombre se ve a sí mismo y objetiva al *otro* como parte del *sistema*. En lugar de establecerse vínculos y nexos de auténtica proximidad entre ellos y sus centros personales, sus relaciones son entonces absolutamente impersonales y de claro sentido instrumental. Al regir como patrón de ellas la mera *semejanza*, ésta se transforma en una *semejanza instrumental*, lo cual hace que los hombres se objetiven mutuamente como verdaderos *medios* (instrumentos) al servicio del *aparato* o *sistema* en el que se hallan respectivamente insertos y al cual sirven. Su *semejanza* trasunta entonces una profunda *alienación*.

Pero esta relación impersonal, cosificada e instrumentaria, no sólo rige y domina los nexos del hombre con sus semejantes dentro de la esfera del trabajo, de la economía y de las vinculaciones políticas, sino también los planos más íntimos de la praxis convivencial cotidiana donde se desenvuelve su vida privada. Imponiéndose en todas estas esferas aquel

cariz *instrumentario* que hemos destacado, ello mismo imposibilita en las relaciones interhumanas un acercamiento y vinculación por vía de proximidad, quedando *eo ipso* desvirtuado el surgimiento de un verdadero y profundo espíritu comunitario entre los miembros de la *polis*.

A fin de que ello se comprenda mejor –haciendo ver la función que, en tal sentido, le corresponde a la técnica– es menester que ahora describamos cuáles serían por contraste los rasgos que asumirían el *trabajo*, la *propiedad* y la *libertad* como expresiones de una vida social, económica y política regida por los ideales de un *comunitarismo* enraizado en el *humanismo técnico*.

II. El Trabajo

Sin pretensiones metafísicas de ninguna especie –ni, menos aún, tentados por afanes de originalidad– bien pudiéramos decir que el trabajo humano es aquel proceso mediante el cual, acuciado por su condición de ser finito, el hombre se enfrenta al mundo para resolver una necesidad que brota de semejante condición. Pero como *ser genérico* –y animado por la *conciencia genérica* que lo caracteriza– el hombre es capaz de entregarse al trabajo no para satisfacer exclusivamente una individual y solitaria apetencia, sino para enfrentar y resolver una carencia o necesidad que afecta a sus prójimos y semejantes. En el trabajo se atestigua, de tal manera, la conciencia genérica que distingue al ser humano. Frente al animal –como sutilmente lo intuyera Marx– que es uno con su actividad vital y no distingue a esa actividad de sí mismo, relacionándose con la naturaleza sólo en lo que resulta estrictamente necesario para sí mismo, el hombre es aquel ser capaz de ver en su actividad el contorno de su *especie*, por lo cual trabaja, construye y produce para ella (cfr. nuestro libro *Del hombre y su Alienación*, 1^{ra} edición (1966), pág. 25 y sgs.; versión digital, pág. 14 y sgs.).

Ahora bien, es precisamente esta conciencia genérica que caracteriza y anima al trabajo humano –y la cual debería potenciar idealmente la técnica si ella estuviese guiada por el eros– la que se pierde, obnubila y destruye cuando aquella actividad es sólo fruto de una voluntad de dominio donde los *otros* quedan cosificados y convertidos en partes integrantes de la propia naturaleza que pretende explotar el hombre para satisfacer sus necesidades. En cuanto simples entes naturales –y, por tanto, al igual que cualquiera de los demás *medios* o *instrumentos* de que se vale para realizar su trabajo–, los *otros* aparecen y son objetivados como miembros de un inmenso e infinito engranaje, del cual se sirve el hombre para obtener su sustento y afianzar su dominio. Pretiriendo su conciencia genérica, el hombre no sólo desconoce en tal forma a sus semejantes, sino a la par su propia

condición humana, recayendo en el seno de la animalidad y de la fiera lucha por la individual sobrevivencia. Guiado entonces por la astucia, la necesidad ajena es objetivada sólo como una fuente capaz de satisfacer la suya: el trabajo es concebido y representado de tal modo como una actividad destinada exclusivamente a proporcionar los medios y recursos para afirmar la existencia individual y asegurar la supervivencia a costa de las necesidades de los otros.

Dentro de este horizonte, todos los hombres deben explotarse mutuamente, sirviéndose unos de otros como si fuesen simples *instrumentos* o *útiles* que se manejan para asegurar el dominio y señorío sobre los demás. El trabajo –despojado de una auténtica conciencia genérica– resulta así teatro y espectáculo de la más profunda y devastadora alienación. Mediante su actividad, guiado sólo por su egoísmo e interesado únicamente en satisfacer su individual necesidad, el hombre vive y se alimenta, literalmente dicho, de la vida de los otros.

Pero frente a esta desolada concepción del trabajo –cuya imagen más veraz la podemos encontrar en los propios sistemas tecnocráticos de nuestros días– es preciso delinear (dejando a un lado cualquier tentación utopizante) lo que podría y debería ser la actividad productiva del hombre cuando ella se encuentra dirigida por una verdadera conciencia genérica y, en tal sentido, orientada a satisfacer una *necesidad social*. Dentro de semejante contexto, la actividad productiva, en lugar de quedar reducida a la satisfacción de una individual y egoísta necesidad, tiene como objeto satisfacer una auténtica *necesidad humana*, valga decir, *social*: una necesidad del *otro*, en cuanto miembro de la especie e integrante de una *comunidad* o *polis*. El trabajo, de tal manera, tiene una dimensión social, cooperativa y participativa. Su finalidad, si bien ayuda a afianzar la seguridad y bienestar individual, tiene también el propósito de una obra común y solidaria, donde el sentido de la colaboración y cooperación testimonian la coexistencia de los hombres como semejantes y prójimos. En lugar de ser la expresión de un simple apetito egoísta destinado a satisfacer la propia necesidad explotando astutamente la ajena, mediante el trabajo el hombre autorrealiza su verdadera condición de *ser genérico*, afirmando de tal modo su más alta racionalidad. A medida que se eleva y potencia ésta –destacándose progresivamente su condición de persona– más y más se aleja el peligro de que quien trabaja sea visto y objetivado sólo como un simple *instrumento* o *medio utilitario*.

Por ello, frente a la visión descarnada de los sistemas tecnocráticos, donde los seres humanos son objetivados como simples artefactos o enseres productivos cuyo trabajo debe estar al servicio de un abstracto sistema, cabe insistir en destacar la contrapuesta visión que esbozamos. Dentro de ella, afianzada como queda la impreterible dignidad de la persona por la conciencia genérica e impulsando y potenciando ésta (gracias a la iluminación del *eros*) el

sentido humano del trabajo, cabe esperar que la progresiva dimensión técnica del mismo, en lugar de una irracional servidumbre y explotación entre los hombres, propicie y eleve los vínculos de solidaridad y cooperación en las tareas laborales. Ello testimoniaría no sólo la existencia de un auténtico espíritu comunitario, sino también que el hombre ha aprehendido y comprendido racionalmente la raíz y justificación de su propia actividad –en cuanto ente sometido necesariamente al trabajo– como derivada de su condición de ser finito. Esta raíz ontológica –cuyas consecuencias no cabe dilucidar en la presente Lección– es la que sustenta la visión del humanismo que hemos delineado y la que permite contraponer su correspondiente concepción del trabajo a aquella otra que, guiada por la ciega voluntad de dominio que dirige la técnica, desconoce y olvida la condición finita del hombre.

III. La Propiedad

Como fruto y resultado del trabajo surge la posesión y potestad sobre los bienes: la propiedad. En cuanto premio y recompensa de un esfuerzo, la propiedad es algo perfectamente justo y, por así decirlo, un derecho natural del hombre. Una de las dimensiones ónticas del ser humano es el *haber* –o el *tener*, propiamente dicho– como efecto y consecuencia de la voluntad de dominio que dirige una de las vertientes de su existencia. El desconocimiento y negación a ultranza de este afán posesorio en el hombre –así como de su derecho a ejercerlo– sólo conducen a infundadas utopías teóricas.

Los aspectos negativos de la propiedad se presentan cuando ella, en lugar de ser el fruto natural y directo de un esfuerzo o labor realizados por el propio hombre, surge como producto de un agente creado por él mismo (el capital o riqueza acumulada) que, actuando exteriormente, reemplaza la fuerza creadora del trabajo asumiendo su función productiva. La propiedad no es entonces el fruto directo e inmediato del esfuerzo humano, sino el producto de un producto. En tanto éste asume una vida independiente y sustituye al hombre, la propiedad se inserta progresivamente en un sistema que funciona autónomamente y genera sus propias fuerzas productivas. Dentro de tal sistema, el trabajo humano pierde su originario sentido ontológico y queda transformado en *capital*. Bajo el aspecto de *capital*, el trabajo y su producto, la propiedad, no sólo asumen una función alienante con respecto al propietario, sino también en relación a quienes, por imperativos del sistema, trabajan y actúan imbricados en el mismo. La propiedad originada por el capital y en función de capital es, de tal modo, la expresión de la alienación económica del hombre. Su producto final –cuyo surgimiento y consecuencias no podemos explicar más extensamente dentro del marco de la presente Lección– es la pérdida de la *conciencia genérica* en el ser humano.

Efectivamente, absorbidos dentro del sistema de la propiedad capitalista, si el trabajador objetiva al beneficiario de su producción como a un explotador, no es menos cierto que, para éste, aquel trabajador tiende a encarnar solamente una apetecida mercancía –una simple “mercancía humana”, como decía Marx– de la cual pretende extraer el máximo provecho y rendimiento para su lucro individual. La alienación, de tal manera, *deshumaniza* al hombre y lo convierte para el *otro* en una simple *cosa*. Con ello se consuma su más perverso efecto: el ente humano pierde su más alta y propia dignidad, transformándose en un simple medio o instrumento al servicio de la explotación del hombre por el hombre. (Para más detalles, cfr. nuestro libro *Del Hombre y su Alienación*, 1^{ra} edición (1966), pág. 21 y sgs.; versión digital, pág. 10 y sgs.).

Pero esa alienación que experimenta el hombre por su condición de propietario –la cual Marx describió restringidamente limitándola a sus aspectos meramente económicos– se ve ampliada y potenciada cuando el fenómeno se visualiza e interpreta dentro del marco de las relaciones tecnocráticas que rigen el mundo contemporáneo. En efecto, dentro de éste no se trata simplemente de la relación que puede surgir entre quien posee (el capitalista) y el desposeído (proletario), sino que, aun desapareciendo idealmente la desigualdad económica, en tanto mayor propietario de enseres y productos técnicos sea el hombre –y mientras más logre acumularlos para su disfrute– mayor será su alienación en ellos, la pérdida de su conciencia genérica y, por ende, la sumisión o servidumbre que exhibirá frente a la creciente potestad que ejercerá sobre su vida el sistema tecnocrático al cual se encuentre absorbido. (Para una descripción más detallada de este fenómeno, cfr. nuestro ensayo *La Universidad y la Idea del Hombre*, Cap. V).

Guiado, en tal sentido, por su afán posesorio (que no es otra cosa que la manifestación de su oculta voluntad de dominio), al transformarse en propietario de más y más enseres técnicos, esos objetos no sólo imponen un determinado comportamiento sobre quien los posee –exigiéndole que conforme su vida a las normas y leyes que le trazan– sino que, a la par, so pena de perder su disfrute y señorío frente a ellos, lo obligan a auto-objetivarse como un simple instrumento o enser coperteneciente al mecanismo del propio aparato o sistema al que pertenecen ellos y el cual es garante y acrecentador de su propiedad.

Auto-objetivándose entonces bajo ese aspecto –y objetivando a los *otros* como simples medios o instrumentos al servicio del propio sistema al que pertenece– surge en tal momento para el hombre la más honda y radical alienación que experimenta como propietario dentro de un sistema tecnocrático. Efectivamente –tal como ya se puso de relieve en referencia al trabajo– si los *otros* son para él simples *medios* o *instrumentos* con los cuales asegurar y acrecentar su propiedad, la *proximidad* entre hombre y hombre es

experimentada entonces sólo en base de su mera “semejanza” de instrumentos, al propio tiempo que, a partir de ésta, se diseñan y regulan las relaciones (también meramente instrumentales) que rigen sus comportamientos para alcanzar los fines señalados. De esta manera la co-existencia se transforma en un simple engranaje de intereses, donde unos y otros se objetivan mutuamente como partes e ingredientes funcionales de un mismo *todo* cuya finalidad es “producir” para asegurar y acrecentar el bienestar y el nivel de vida. Como *telos* del sistema, la *producción* se torna así en la última razón y “para qué” del mismo, no importando cuáles sean los medios ni los parámetros que deban ser utilizados para lograr el designio de mantenerla y elevarla.

Sobre la vida y sus nexos convivenciales planean entonces las categorías organizativas de la *ratio technica* –la totalidad, la finalidad, la perfección, el automatismo, etc.–, en función de semejante ideal. Penetrando hasta los últimos resquicios de la *praxis* y de las relaciones interhumanas –cada vez con mayor lucidez y conciencia de su propio poder transformador– ellas convierten los vínculos existenciales en meras relaciones de transferencia instrumental, donde cada hombre desempeña su papel de *útil* y, como tal, es conocido y tratado a partir de la función productiva que cumple en el sistema.

Ello significa –como fácilmente se comprende– que en lugar de operar entre los hombres una conciencia genérica con sentido específicamente humano (donde cada individuo, a través de tal característica, identifique al *otro* como semejante y próximo), la que actúa es una conciencia alienada y dominada por la cosificación, en la cual los vínculos tecno-cráticos del sistema productivo reemplazan a los de la convivencia personal. Dentro de semejante sociedad tecno-crática, la propiedad simboliza y testimonia el usufructo –mayor o menor, según sea el rango y la función que ostente el individuo en el sistema productivo– de los bienes obtenidos mediante el anónimo esfuerzo y rendimiento del *todo* o *aparato*.

¿Pero no cabe –como en el caso del trabajo– romper y transformar una situación como la descrita? La posibilidad, efectivamente, existe. Su realización, sin embargo, supone el quebrantamiento y sustitución de los vínculos impuestos por una ciega *ratio technica* –dirigida exclusivamente por la voluntad de dominio y en función cosificadora– por otros donde esa misma *ratio* se halle orientada a construir un universo humano en el cual, resplandeciendo la *conciencia genérica* gracias a la fuerza iluminadora del *eros*, el hombre sea para el hombre un verdadero prójimo y semejante. En tal sentido, la función que nosotros le asignamos al *eros* es la de una verdadera potencia desmundanizadora, que rompiendo las relaciones meramente instrumentales de un universo tecno-crático, establece entre los hombres nexos existenciales donde la persona humana es centro y sostén de los mismos. Al lograrse esto, en lugar de ser la propiedad el fruto impersonal y anónimo

producido por el capital o el sistema, es el resultado de un esfuerzo colectivo realizado por una comunidad de personas que, inspiradas por metas transindividuales, reúnen sus fuerzas de trabajo para producir un bien común que les copertenece y al cual asignan una función social. La propiedad resume así el trabajo colectivo, objetivado en bienes que copertenecen a la comunidad. Su manejo y administración, por esto mismo, en lugar de ser un negocio privado o asignable a cualquiera instancia ajena a la comunidad, debe ser directamente emprendida y realizada por esta misma, teniendo como meta el bien común y el beneficio colectivo.

Dentro de estas normas –y guiándose por un espíritu de genuina equidad– el reparto y distribución de los frutos del trabajo, si bien primariamente debe dirigirse a satisfacer las necesidades comunes y perentorias de la comunidad, debe también ser hecho de acuerdo con la naturaleza de la tarea realizada y la responsabilidad asumida en su ejecución. En tal sentido, si bien es cierto que la función fundamental y primaria de la propiedad debe ser social, el *ser genérico* del hombre no significa la abolición de su individualidad ni la exaltación de una anonimia. Así como la existencia de la comunidad debe surgir del encuentro y comunión de los centros personales de los individuos, en ella debe prevalecer la conciencia de que tales individuos no son cifras, ni números sin identidad, sino hombres dotados de ambiciones y deseos semejantes a los de cualquier otro ser humano. Por ello, dentro del régimen de la administración, participación y distribución de la propiedad –así como del correspondiente trabajo– si bien lo social y comunitario debe prevalecer como idea directriz, es imposible olvidar (so pena de contrariar algunos rasgos de la naturaleza humana y caer en visiones utópicas) el incentivo y la recompensa individual. De la ponderada, realista y prudente síntesis que se realice entre los ideales comunitarios y las motivaciones individuales, depende en definitiva que los postulados de esta concepción de la propiedad puedan realizarse históricamente o que simplemente queden condenados a flotar en el limbo de las utopías.

¿Pero no es justamente sucumbir a una utopía considerar a las personas –que no a los individuos– sujetos de la propiedad? ¿No es, acaso, una visión angélica, la de concebir una *propiedad comunitaria* fundamentada sobre una conciencia de valores y en la correlativa instancia transindividual que de ello surge por la comunión de las personas en lo “objetivo” del valor? ¿O es la propiedad, por el contrario, un *bien* (que no un *valor*) cuyos sujetos y portadores pueden ser únicamente los individuos? A nuestro juicio, la propiedad no es sólo un *bien*, sino que implícitamente conlleva un sustentáculo axiológico. De allí que al decirse de ella que debe servir al *bien común* o al *beneficio colectivo*, con esto se alude a que, en tanto *bien* o fuente de *beneficio*, ella debe incrementar los *valores positivos* del hombre. ¿Pero cuáles son estos valores? Sencillamente dicho: valores positivos son aquellos que

propician un incremento de lo humano en el hombre. Eso humano del hombre lo constituye, justamente, su *conciencia genérica*, como base posibilitadora para alcanzar su condición de *ser genérico*. Por ello, en tanto propicie, estimule o incremente la alienación –y, por ende, la cosificación– la propiedad es negativa; mientras que positiva y valiosa será aquel tipo o modalidad de ella que, además de constituir una natural recompensa para el trabajo, contribuya a realizar en el hombre su condición de *ser genérico* sirviendo de estímulo para el surgimiento de una auténtica comunidad de personas. Si así fuera, en ella se testimoniaría la copresencia del *eros* como fuente humanizadora del afán posesorio del hombre.

IV. La Libertad

Para la realización del trabajo comunitario –y, por ende, para regular la distribución y disfrute de los bienes producidos– debe existir un orden normativo. Este sistema normativo debe garantizar un ámbito de libertad que permita el normal desarrollo de la convivencia y el acrecentamiento del espíritu comunitario mediante la progresiva humanización del hombre.

Ahora bien, en contra de semejante concepción de la libertad se enfrentan dos connotaciones o conceptos de ella que, por igual, niegan su posibilidad de realización y, a la par, potencian las formas de alienación que hemos rechazado en el régimen de la propiedad y del trabajo. En efecto, la primera de estas connotaciones es aquella que concibe la libertad cual una *espontaneidad absoluta* –como si el individuo pudiera hacer lo que desee por un ilimitado poder que reposa en él mismo–, mientras la segunda lo condena a hacer únicamente lo que el impersonal régimen del Estado le indique como una *necesidad absoluta*. Si la primera desemboca en un mal entendido *anarquismo* (posibilitando el más desenfrenado individualismo), la segunda es fuente y sostén de las doctrinas *totalitarias*, e indirectamente de la concepción tecno-crática del Estado. Sólo que, en esta última modalidad, las normas sociopolíticas del Estado son progresivamente reemplazadas por los imperativos categoriales del sistema tecnocrático.

Traducidas ambas concepciones a la esfera del trabajo y de la propiedad, mientras la primera propicia el liberalismo individualista (con la consiguiente formación de la propiedad privada y el capitalismo), la segunda conforma las bases de un capitalismo estatal o tecnocrático con ribetes de “socialismo”. En una y otra, indistintamente, la consecuencia es que el trabajo del hombre resulta *trabajo forzado*, perdiendo *eo ipso* su posibilidad de promover el surgimiento de una genuina propiedad comunitaria. (Para más detalles sobre este punto cfr. *Del Hombre y su Alienación*, 1ª edición (1966), pág. 22 y sgs.; versión digital, pág. 11 y sgs., así como “La universidad y la idea del hombre”, publicado en el libro *De la universidad y su teoría*, pág. 38 y sgs.; versión digital, pág. 20 y sgs.).

Dentro de la concepción comunitaria que hemos esbozado, por el contrario, el ordenamiento normativo debe establecer un *ámbito de elección y libres posibilidades* para el hombre, siempre que tales posibilidades sean originalmente el fruto de un *consentimiento* expresado por la comunidad y propicien un incremento del propio espíritu comunitario que las inspira y sostiene. La libertad que se confiere al hombre, en tal sentido, no es para que actúe como un individuo solitario y autárquico, sino como miembro de la comunidad y en favor de ella. Por otra parte, al hablarse de un ámbito diseñado de posibilidades previstas, tampoco con ello se le está negando al hombre una auténtica libertad, sino que, por el contrario, se le señalan los límites impuestos por la propia comunidad y que él, si aspira a ser miembro de ella, puede o no aceptar voluntariamente. Concebidos dentro de un marco semejante, tanto el trabajo como la tenencia de la propiedad deben estar dirigidos al bien común, lo que a su vez significa una potenciación del espíritu comunitario y una realización progresiva del *ser genérico* del hombre.

Lo negativo y erróneo de las otras concepciones, como puede comprenderse ahora, radica en que su sistema normativo, o bien atenta contra el propio *ser genérico* del hombre (al exacerbar el individualismo) o bien considera a aquél como una simple cosa-útil, forzándolo a realizar un trabajo impersonal y anónimo cual si fuera la simple pieza de un sistema o engranaje. Por el contrario, en tanto dirigidas a potenciar el *ser genérico* del hombre, las normas que garantizan la libertad de trabajo y propiedad dentro de la comunidad no sólo permiten un incremento de la *libertad personal*, sino que, a la par, señalan como finalidad y uso de ella un sentido de auténtica justicia social. De tal forma, la *libertad personal* actúa como una verdadera condición de posibilidad para que surja, dentro de la existencia comunitaria, un vínculo de respeto y solidaridad entre todos sus miembros.

V. Perspectivas Finales

Bien pudiera afirmarse, sin caer en utopías ni exageraciones, que el régimen comunitario del trabajo y de la propiedad que hemos delineado puede ser considerado como la más noble y elevada expresión de la racionalidad del hombre: aquélla en la que se combinan la virtud proyectiva, iluminante y constructora de la *ratio* con la fuerza humanizadora del *eros*. Su posible realización se encuentra, por así decirlo, en una de las cimas del devenir humano: la señalada por el momento en que el hombre, tomando plena conciencia de los abismos y peligros que circundan la existencia de la especie amenazada por la técnica, oriente su trabajo y su afán posesorio no hacia una ciega voluntad de dominio, sino a la construcción de un orden universal donde las virtudes más altas de su condición humana garanticen una convivencia racional con sus semejantes.

El desarrollo y la realización histórica del trabajo y de la propiedad comunitarios son, de tal modo, paralelos al despliegue y evolución de la racionalidad humana. Sin embargo, quien observe desprejuiciada y objetivamente la marcha de la historia universal, bien pronto advertirá que ella no responde a un normal, progresivo y necesario desarrollo de la racionalidad del hombre. Por el contrario, su curso y su dinámica están signados por hondos, convulsivos y sangrientos hiatos de irracionalidad, que marcan contradicciones y retornos en el pretendido autodespliegue de su esencia. ¿No es, acaso, un destino y curso semejante el que cabe esperar para el comunitarismo como forma y modalidad de la coexistencia humana? ¿No estará expuesta su arquitectura racional a sufrir similares regresiones y caídas por los embates de sus naturales opositores? En todo caso, si juzgamos con realismo los peligros, su triunfo no está garantizado. No obstante, sus fundamentos racionales son tan fuertes y tan sólida es la esperanza que miles y miles de explotados y desposeídos ponen en su realización histórica, que al menos como fuerza temporal y signo del futuro ya su presencia actúa como una alternativa poderosa entre las corrientes del pensamiento de nuestros propios días.

En cuanto a nosotros corresponde, hemos querido bosquejar sus bases y fundamentos porque ellos brotan exactamente de las mismas tensiones y problemas hacia los cuales, soterrada y paulatinamente, nos ha ido impulsando nuestro propio pensar sobre la técnica y la búsqueda de su correlativo y necesario humanismo. Al vislumbrar –cada día con mayor lucidez y hondura– cuáles son los peligros de una concepción del mundo regida por la voluntad de dominio, la vertiente del comunitarismo se nos ha revelado como la única valedera y realista posibilidad para pensar y construir un nuevo humanismo que enfrente –en la esfera del trabajo, la propiedad y la libertad– los peligros totalitarios que emergen de aquélla. Como autoridades que somos de una universidad donde la técnica tiene una significación tan preeminente, hemos creído asimismo que nuestro deber no es tan sólo alertar acerca de los peligros de una concepción del mundo regida por su signo, sino a la par bosquejar y fundamentar un ideario que recoja y exprese nuestra más honda y verdadera esperanza: ver a quienes hoy formamos como técnicos, entregados mañana al servicio de sus semejantes en la comunidad donde vivan y siembren sus sueños.

Sin embargo, no quisiéramos concluir la exposición de estas ideas, cuajadas de implicaciones políticas, sin hacer una última advertencia, que nos parece indispensable tanto para que se comprenda la intención que nos ha llevado a desarrollarlas, como la razón que nos asiste para sostener sus consecuencias.

El ideario bosquejado por nosotros se inscribe dentro del marco y las vertientes del más venerable humanismo occidental. Si acaso algo de original posee, es la circunstancia de que en él se conjugan sus tradicionales bases con una novedosa reflexión sobre la técnica. A

las conclusiones perfiladas hemos llegado –como hace un momento lo expresamos– a través de un largo y personal proceso de maduración espiritual. Nuestra cercanía y adhesión a sus contenidos se produce en un momento crucial de nuestras vidas, donde a la par de una tensa conciencia intelectual debemos confrontar la dura y agobiante tarea de fundar y dirigir una nueva universidad.

Bien sabemos, por otra parte, que algunas de las ideas sostenidas tienen puntos de coincidencia con determinadas corrientes ideológicas que se debaten en el panorama político de nuestro país. Debemos declarar solemnemente que ningún compromiso nos une, activa o solidariamente, con los hombres y grupos que defienden semejante pensamiento. Nuestra independencia intelectual –especialmente en esta hora donde nos corresponde ser ductores de una institución– no puede asumir ni permitir condición o compromiso de ninguna especie.

Esperamos que la anterior declaración esclarezca a fondo y confiera suficientes garantías para que se comprendan los motivos e intenciones que nos han llevado a desarrollar frente a ustedes las ideas de esta Lección. Con ellas, además de cumplir un deber intelectual con nosotros mismos, hemos también llenado otro desiderátum: el de propiciar en nuestra universidad el diálogo del pensamiento político contemporáneo. Sea oportuna esta ocasión para afirmar, en tal sentido, que una institución como la nuestra –cuya función primordial es la de formar los futuros dirigentes del país– requiere como urgente y necesaria tarea la de fomentar en su seno el examen crítico del ideario político de su propia época. Para ello es menester que todas las corrientes del pensamiento universal se expongan dentro de ella con plena objetividad y rigor científico, tratando de llevarlas hasta sus últimas consecuencias y principios a fin de analizar y esclarecer la verdad que atesoren. Creemos haber cumplido, a plena conciencia, un mandamiento semejante.

EROS Y TÉCNICA*

Hace apenas cuatro años –el 21 de octubre de 1966– las autoridades de la Universidad Católica “Andrés Bello” nos concedieron el altísimo honor de confiarnos la “Lección Inaugural” de la Escuela de Filosofía, que ese día iniciaba sus labores. Esa distinción, que al par de inmerecida, constituye para nosotros un motivo de permanente agradecimiento, se acrece todavía más con la generosa y no menos elevada honra que hoy se nos ofrece: invitarnos a decir algunas palabras en este acto, cuando los alumnos que entonces iniciaron sus estudios, reciben sus títulos de Licenciados en Filosofía, primeros que confiere la Universidad en esta rama del conocimiento. ¿Cómo expresar nuestra gratitud por este nuevo gesto de cordialidad, de generosidad, de magnificencia? Realmente no sabríamos cómo hacerlo, porque hay cosas en la vida –aquéllas que están en los límites– para las cuales toda expresión fracasa por insuficiente, y es mejor acallar los sentimientos para no desmerecer ni desbordar las fronteras de la discreción. Gracias, señores; gracias a ustedes, estudiantes, que así reconocen y recompensan el esfuerzo y la actitud de quien ha entregado su vida al duro ejercicio de una disciplina intelectual, a quien vive por lo que ustedes también aman, y silenciosamente, desde el corazón, ha compartido la alegría, la esperanza y el trabajo cotidiano de esta Escuela, en la que nunca ha enseñado, pero en la que ha visto crecer un nuevo camino y una fecunda promesa, que muchas veces han servido para reconfortarle el ánimo y no dejarlo sucumbir ante el pesimismo y las congojas que le han causado otras muchas cosas que ha debido ver, cegadoras de caminos, destructivas, inspiradas por la incomprensión y el egoísmo que la siembra del odio trae consigo. Pero no hablemos de eso hoy, cuando la esperanza, la alegría y el entusiasmo creador, han dado sus primeros y óptimos frutos en forma tan espléndida. Permítannos, por el contrario, recordar aquella “Lección Inaugural” y, a partir de ella, extraer y enhebrar algunas reflexiones, con la intención de que estas palabras que diremos, en lugar de un simple ejercicio de retórica, constituyan un nuevo hito de nuestro ininterrumpido diálogo y sirvan para anudar algunos pensamientos que ojalá, en su día, tengan la virtud de propiciar un largo, sereno y fecundo coloquio entre nosotros, cuando el tiempo sea llegado para que el filosofar, bajo el cielo de Caracas, sea una ocupación cotidiana y haya hombres que, tranquilos ya en su conciencia por haberle dado a su país lo que éste con mayor urgencia les reclama, tengan todavía

* *Nota del Archivo E.M.V.:* La presente versión corresponde a la última edición, publicada el año 1983 en el libro *Ratio Technica*, que fue corregida por el propio autor y difiere de algunos aspectos, estilísticos o de contenido, en relación con la precedente.

El lector interesado puede advertir los cambios introducidos comparando con la edición original publicada en *Hacia un nuevo humanismo* (1970) y con la versión publicada en *Esbozo de una crítica de la Razón Técnica* (1974).

fuego y fuerzas dentro del espíritu para dedicarse a lo que hoy parecería incomprensible, inusitado y casi injustificable: hablar del Ser y de los entes, buscando la razón de por qué es necesario hacerlo y de por qué también, sin dedicarse a ello, dejaría el hombre de cumplir un esencial mandato de su verdadera y distintiva condición de creatura finita.

En efecto, en la oportunidad de aquella “Lección” –cuyo texto hemos retenido durante estos cuatro años, sin dejarlo ver la luz para someterlo a prueba y lograr que el tiempo lo depure y le confiera la necesaria madurez– esbozábamos algunas tesis que, si bien conservan todavía su plena validez, hemos logrado no obstante esclarecer y perfeccionar, incorporándolas a un horizonte de reflexión más amplio. A ello fuimos guiados por la intención de evitar una ostensible dicotomía que de tales afirmaciones se derivaba en relación a la vida práctica y a la actitud contemplativa, aunque sobre todo acicateados por una experiencia que nos ha tocado vivir en los últimos tiempos, cuya huella encontrarán ustedes seguramente reflejada en nuestras actuales reflexiones. Sin tratar hoy de explicar en todos sus detalles estos cambios de nuestro ideario filosófico, ni las profundas razones que los han determinado (ya que nuestras absorbentes y perentorias ocupaciones no lo permitirían), trataremos sin embargo de esforzarnos hasta el extremo para intentar esbozarlos, con el firme propósito de brindar un breve panorama desde el cual se hagan comprensibles, se justifiquen, y, en lo posible, auspicien un horizonte novedoso para iniciar quizás una aventura intelectual inédita, aunque urgente, a nuestro juicio, para los tiempos que vivimos.

La más arcaica y venerable noción de la filosofía –decíamos en aquella “Lección”, destinada como ustedes recuerdan a perfilar su idea– es la que proviene de su genealogía etimológica. De acuerdo a ella, la filosofía es un amor por la sabiduría. Ahora bien, esta sabiduría, sea cual fuere su peculiar y disímil contenido, debe hallarse revestida de veracidad, y, por tanto, ser la expresión o encarnación de un saber verdadero. El amor por la sabiduría es amor por la verdad; y la filosofía es búsqueda y afán que el hombre ejerce hacia tal fin.

Pero toda búsqueda (y el amor, decíamos, es por esencia la más dramática de todas las que signan los meandros ontológicos) supone que aquello que se busca no se halla todavía poseído, que en cierta forma es aún inexistente, que su presencia se revela como una pura ausencia. En tal sentido, toda búsqueda, en cuanto preguntar, es un *inquirir* y en semejante *inquirir* –cuya raíz latina, *quaerere*, tiene el significado de *querer*– se patentiza una modalidad del *eros*, como impulso o movimiento que busca la *verdad* por cuanto aún no la posee, carece de ella, le hace falta y la requiere por obra de su propia privación y finitud. “La amada –recordábamos el verso de Machado– es en la cita ausencia”. Se busca la verdad, decimos, porque se la quiere: y *querer* es *inquirir*, *preguntar* por ella, como aquello que el hombre *requiere* por un imperativo de su propia privación y finitud. Si el hombre no

estuviese privado de verdad (esto es, si fuera, por algún milagro, *in-finito*) no necesitaría buscar esa verdad: *filosofar*.

He aquí, pues, la tesis primordial: la filosofía, en cuanto expresión de un quehacer existencial, nace, brota y se enraíza en la finitud humana –valga decir, en la *Nada* que circunda la *existencia*– y es de allí, como un diálogo que sostiene el hombre con semejante *Nada*, que emerge el ímpetu amoroso cual fuerza reveladora y patentizadora del Ser, esto es, de la *verdad*, en cuanto manifestación apofántica del mismo.

Pero en la mencionada “Lección” señalábamos otro hecho de extrema y fecunda gravedad en relación a esto. En efecto, precisando la extraña configuración de aquel acto erótico que define el ejercicio filosófico en cuanto búsqueda de la *verdad*, insinuábamos que lo enigmático del amor (ya sea tomado en toda su generalidad, o bien en el estricto y determinado significado del eros filosófico) consiste en que el genuino sentido que tiene la búsqueda amorosa no es el de apropiarse del término buscado para avasallarlo, rendirlo o dominarlo, tal como ocurre en ciertos actos inspirados por otras vertientes ontológicas, sino que su esencial característica estriba en la misteriosa y dialéctica función de absorberse en lo amado, plenificándolo y potenciándolo en su propio ser, mientras se lo deja ser lo que es. En tal sentido –como apuntábamos ya entonces– el amor busca poseer lo amado no por un apetito de dominio (tal como el que exhibe su contrapolo ontológico, la voluntad de poder, que es raíz de la técnica) sino para lograr que aquello que se ama (la *verdad*, en este caso) alcance su más plena manifestación y resplandezca en su más propio poder-ser. Amar es, de tal manera, propiciar y potenciar desde la finitud la plenitud ontológica de la esencial trascendencia y otredad que circunda al ente humano.

Pero he aquí, señores, que tales afirmaciones, además de colocarnos ante arduos y complejos escollos metafísicos (cuyos rasgos primordiales quedaron perfilados en nuestra “Lección Inaugural”), nos enfrentaban también con un hecho crucial y de importancia decisiva para nuestro tiempo, a saber: que concebida de tal manera la filosofía (y con ella el papel de su protagonista, así como de todo posible humanismo que, enraizándose en su idea, brotase de ese fondo metafísico donde predomina el amor como principio) contrastaba, se oponía y contrariaba la naciente y prevaleciente concepción del mundo que parecería ser la que, en definitiva, señalará el destino de la humanidad en los próximos siglos: la concepción tecno-lógica del universo. Pues, en efecto, si se comprende a fondo lo que hemos subrepticamente delineado, debe también notarse lo siguiente: que los proyectos existenciales del filosofar y del tecnificar, al brotar y enraizarse en protofundamentos diferentes y al parecer radicalmente contrapuestos (tales como son el amor y la voluntad de dominio) resultan, por así decirlo, contrapolos dialécticos que escinden la praxis humana en regiones irreconciliables por sus signos, provocando de tal manera un hiato verdaderamente abisal en la existencia misma. O dicho en otra forma: que la idea de la filosofía que

sostuvimos en aquella ocasión, pensada a fondo y hasta sus últimas consecuencias, si bien nos llevaba a perfilar con plena certeza y precisión la raíz de la alienación técnica (cuyo origen ontológico descubriría con toda nitidez) a la vez nos colocaba frente a una dramática aporía. En efecto, conduciéndonos directamente hacia una actitud contemplativa –“la búsqueda filosófica, decíamos, se nos revela como una amante contemplación de la verdad”– ella, a la par, cerraba toda posible conexión con la praxis técnica, negando eo ipso la posibilidad de que en semejante praxis pudiera albergarse cualquier germen de humanismo. Siendo la voluntad de poder el protofundamento ontológico de la *ratio technica*, el efecto más conspicuo que de ella emerge es el de “objetivar” al hombre “imponiéndole” un “ser”. En tal sentido, al igual que cualquier otro ente del universo, el hombre queda entonces objetivado como un material o estofa sobre el cual la *ratio technica*, imprimiendo su determinación volitiva de dominio, lo convierte en un simple *medio* o *instrumento* destinado al trabajo. Objetivado como un *medio* o *instrumento*, en el hombre queda entonces desvirtuada su condición de *fin en sí*, esto es, su dignidad personal, fracasando de tal manera toda posibilidad de fundar un humanismo a partir de tal vertiente.

¿Pero fracasa, en verdad, todo posible intento de fundar un humanismo a partir de la técnica? ¿No resulta, al menos anacrónica, una posición que pretenda ignorar el hecho más crucial y decisivo de nuestra época, tal como es la creciente e indetenible tecnificación del universo? ¿Puede, acaso, la praxis cotidiana, desligarse y desvincularse de la estructura mundanal en la que se encuentra inserta, para construir una suerte de “torre ebúrnea” en la que rendirle culto a la contemplación? ¿Cabe fundar tal reducto aislado sin caer en un esoterismo tan infecundo como utópico en relación con las necesidades sociales y políticas, científicas y culturales de nuestra época? Esas y otras objeciones nos las hicimos nosotros mismos desde el propio momento en que tomamos conciencia de la posición a la que nos conducía aquella “Lección” que pronunciamos. Durante los años que siguieron, nos sometimos a un intenso trabajo de autocritica, abordando el problema desde los ángulos y perspectivas más disímiles, tratando de llevar las tesis hasta sus últimas y más radicales consecuencias, no simplemente para negarlas, sino para examinar y esclarecer sus fundamentos en el terreno que les correspondía. Testimonio de ello podrá encontrarse en nuestros últimos trabajos –“*La Universidad y la Idea del Hombre*”, así como especialmente en otro que aún mantenemos sin publicar en libro, “*Ideas preliminares para el esbozo de una Crítica de la Razón Técnica*”– donde el problema se halla pensado hasta sus postreras consecuencias.

Mas... ¿cuáles han sido los resultados de esta labor; a qué punto hemos llegado en nuestras reflexiones; a dónde nos conducen estas nuevas perspectivas? Quisiéramos, como dijimos al comienzo, aprovechar esta oportunidad que se nos ofrece (y la cual para nosotros se halla revestida de una muy especial simbología) con el fin de ofrecer a ustedes algunas

señales de nuestras más íntimas inquietudes y dubitaciones. Nos perdonarán que no podamos explicarlas en todos sus detalles, que apenas si consignemos lo exterior y quizás más superficial de ellas, pero no otra cosa nos permite la situación en que nos encontramos. Sólo por rendirle un homenaje a esta Universidad –y en especial a un gran amigo que tenemos entre los estudiantes que hoy se gradúan, por quien sentimos una honda y creciente admiración, el doctor Justo Pastor Farías–, hemos redactado estas apresuradas líneas, escritas a vuela pluma entre dos madrugadas, y, por tanto, plagadas de imperfecciones, celeridades y defectos. Perdonen, pues nuevamente, las posibles omisiones y oscuridades que contengan, así como el estilo, quizá demasiado familiar, en que van envueltas. Si algún valor pudieran tener es el de plantear, con todo vigor, una pregunta que, sin duda, será la más grave y decisiva que ha de pensarse en el inminente futuro que se nos viene encima, a saber: si es posible compaginar el humanismo con la técnica; valga decir, si es posible mantener una idea de la filosofía –tal como la que tuvimos oportunidad de esbozar ante ustedes hace cuatro años– en medio de la creciente, vertiginosa e implacable tecnificación que sufre el universo y experimenta nuestro mundo en torno. Recuerden, sin embargo, lo que dijimos al comienzo. No es que semejante idea de la filosofía haya perdido vigencia o validez. El problema, por el contrario, radica en pensarla más a fondo, como también en pensar más a fondo el propio fondo de la técnica, con el fin de esclarecer sus fundamentos para tratar de ver si entre ellos existe la posibilidad de compaginar sus vertientes, evitando de tal manera sus presuntas aporías. ¿Qué significa esto? Lo que esto significa intentaremos exponerlo de seguidas, tal como lo hemos consignado en un libro de apuntes que llevamos, donde cotidianamente registramos nuestras más íntimas reflexiones e inquietudes. A su texto nos atenderemos y lo reproduciremos sin omisiones –aunque la forma de presentación y la manera en que se hallan expuestos los problemas sean las de un *Diario* personal– ya que el escaso tiempo de que disponemos (lo repetiremos por última vez) no nos permite intentar otra cosa en este día.

* * *

“¿Es posible un humanismo a partir de la técnica? Hasta ahora nuestro pensamiento –por las razones que han quedado explicadas– había considerado a la técnica como una antítesis del humanismo, valga decir, como su negación radical, debido a la voluntad de dominio que la inspira y sustenta. Por contraposición, sólo en el amor, como vertiente de una actitud contemplativa que permite dejar ser al ente lo que es, veíamos la única posibilidad de fundar un auténtico humanismo, ya que sólo mediante semejante actitud puede el hombre manifestarse en su condición de tal, esto es, como un semejante y como un prójimo, en su textura de ‘*fin en sí*’ y preservando su dignidad personal”.

“Pero en los últimos tiempos, este planteamiento ha comenzado a parecernos anacrónico, es decir, extemporáneo y hasta unilateral. Me explicaré: extemporáneo y anacrónico nos parece, ya que debe partirse de un hecho crucial e imborrable para nuestra época, a saber, que la creciente concepción tecno-lógica del mundo es un dato ineludible y que, debido a ello, cualquier humanismo que quiera fundarse, si desea ser tal y no una mera utopía o ucronía, ha de partir, afincarse y tomar en consideración las concretas condiciones y peculiaridades que distinguen a nuestro tiempo y conforman la estructura socio-cultural del *habitat* humano. O dicho aun más radicalmente: que todo posible humanismo –en tanto aspire a ser una epifanía del hombre como tal– debe contar con la concepción del mundo, de la vida y del propio hombre que posibilita la técnica en cuanto *logos epocal*. Esto significa que sólo a partir de la concepción tecno-lógica de la existencia –y, aun más precisamente dicho, desde la praxis técnica– tiene sentido pensar el humanismo de nuestro tiempo, puesto que tal humanismo, al parecer, debe brotar y afincarse en aquello que conforma y determina la existencia y modos de comportamiento existenciales del hombre contemporáneo”.

“Pero, además, también nuestro planteamiento pudiera ser unilateral, por cuanto es posible pensar que tampoco la técnica, por sí y en sí misma, niega sin más al hombre. Por el contrario, día a día se nos ha vuelto más claro que lo que niega la técnica no es al hombre como tal, sino a la concepción ingenuamente ‘natural’ de éste, ignorándose en ello que, mediante su actitud eminentemente creadora, la técnica pudiera diseñar y proyectar una imagen, modelo o paradigma del ente humano que, siendo creación del propio proyecto técnico, dignificara sin embargo al hombre en sus dotes y condiciones más específicamente ‘humanas’, esto es, en sus aspectos racionales: en la esfera de su racionalidad”.

“Sin embargo, en eso que acabamos de expresar, se ocultan y a la vez destellan innúmeros problemas. En efecto: ¿cuáles son y en qué consisten semejantes aspectos ‘racionales’ que caracterizan al hombre; en qué estriba eso que se denomina ‘esfera de su racionalidad’? ¿Supone, acaso, la modelación y potenciación racional de su existencia, la destrucción de todo límite ‘natural’ en él? ¿Es que el hombre no tiene, radicalmente dicho, ninguna naturaleza, y sería posible, por tanto, ensayar con la ‘condición humana’ el mismo procedimiento de invención y creación, imaginativa-racional, que se ha hecho vgr., con el espacio ‘natural’ euclideo, transformado de tal manera en un espacio de ‘n’ dimensiones? ¿Es que sería posible pensar, siguiendo este esquema, en un ‘sistema de valores’ completamente artificial, afincado y enraizado únicamente en la pura inventiva racional-imaginativa del hombre? ¿Es que entonces no hay valores, ni por tanto moral natural? ¿Puede, en síntesis, el hombre, en cuanto técnico y creador, prescindir de todo ‘límite natural’ y proyectar y delinear los propios límites normativos de su vida y existencia con absoluta y radical autonomía?”.

"El 'límite natural' que circunda todo posible humanismo radica, sin duda alguna, en el respeto que ha de tenerse ante la existencia, la vida, y con ello ante la dignidad, propias del hombre. ¿Pero en qué consiste semejante existencia, vida y dignidad? ¿Puede también el ente humano crearlas y diseñarlas como un demiurgo de sí mismo? ¿O sigue siendo el hombre –y deberá seguir siéndolo mientras exista– una copia o imagen creada a 'semejanza' de Dios, debiendo ante todo respetar los valores y características que aprehende, por vía trascendental, en su modelo creador? O preguntado ahora con brutal contundencia: ¿supone la técnica una definitiva abolición de Dios como instancia trascendente y, paralelamente, el definitivo endiosamiento del hombre como instancia inmanente y creadora, valga decir, como demiurgo de sí mismo? He aquí el problema en su abisal sentido, esto es, en aquel que ha provocado la más crucial tensión entre la teología y la técnica en nuestro tiempo, como fruto de dos concepciones del mundo al parecer irreconciliables en sus fundamentos. Sin embargo... ¿no hay salida para ello? ¿Nos encontramos, acaso, frente a una auténtica aporía? Por lo pronto, pensemos el problema en los términos que lo habíamos planteado al inicio de nuestra reflexión. Repitamos, pues, la pregunta: ¿es posible fundar un humanismo a partir de la técnica?"

"Hasta ahora, filiendo la técnica en la voluntad de dominio, y contraponiéndola a una actitud contemplativa inspirada en el amor, habíamos visto en ella una alienación. Esto, pensado en sus fundamentos, se debe a lo siguiente: a que sólo el amor deja al ente (en este caso al hombre) ser lo que es, valga decir, manifestarse en su esencia".

"Pero este modo de pensar –si lo analizamos críticamente– parte de un supuesto, a saber: que todo ente –y, en este caso, el hombre– tiene una *esencia*. Y una 'esencia', por así decirlo, 'natural'".

"¿Pero... y si el hombre (o los entes en general) no tuvieran esencia? He aquí el fondo del problema. Si el hombre no tuviera esencia, entonces el hombre pudiera ser el constructor del hombre: su propio, autárquico y autónomo artífice o demiurgo. La técnica, en tanto proyecta los límites de su autocreación, sería una vía de autoperfeccionamiento humano y se revelaría como la auténtica condición de posibilidad de un verdadero humanismo. En efecto, tal humanismo proyectaría y promovería en el hombre lo más humano de su condición humana. Ahora bien: ¿qué sería lo más humano de la condición humana? He aquí la respuesta que nos atrevemos a dar frente a semejante pregunta: lo más humano de la condición humana es la posesión por el hombre de una *conciencia genérica*. Ahora bien, si así fuera y la técnica se atuviera a potenciar semejante *conciencia genérica* en el hombre como esfera de su más alta racionalidad, ella sería entonces un medio o instrumento que serviría indudablemente para promover un humanismo. Mas, para que la técnica pueda cumplir semejante cometido y promueva la *conciencia genérica*,

debería estar guiada e inervada por aquello de lo que únicamente cabría esperar la manifestación o epifanía de tal *conciencia genérica*, valga decir, del *amor*. ¡Una técnica guiada y sustentada en el *eros*! ¡Así quedarían sintetizados y reconciliados, en una sola unidad, los términos que, al comienzo, parecían contradictorios y antagónicos!”.

“Pero este momento de superación y síntesis que hemos delineado, no es tan simple ni sencillo como pareciera a primera vista. Su realidad y realización supone una serie de cuestiones que no pueden ser omitidas, si queremos comprenderlo a fondo. En efecto, he aquí algunas de ellas:

1. En primer lugar, la síntesis que hemos efectuado supone que en ella quede desvirtuada, y a la vez superada, la concepción de que la conciencia genérica del hombre sea una realidad a-histórica, valga decir, que semejante conciencia genérica sea o posea la textura de una ‘esencia’ fija e inmutable, dada de una vez por todas, y tal vez por un arbitrio divino, al hombre. Por el contrario, dentro de la concepción propia de aquella síntesis, el hombre no tendría ‘esencia’ y, por tanto, sería la técnica la que iría desvelando y perfeccionando progresivamente –guiada por el *eros*– su conciencia genérica, valga decir, su esfera de racionalidad.
2. En segundo lugar, semejante intento confronta otra dificultad. Efectivamente, tal como hemos visto, la técnica, inspirada por la voluntad de dominio, al parecer lo que hace es objetivar al hombre como un material de trabajo, cuya específica función consistiría en servir de medio o instrumento para semejante trabajo. Siendo así, la dignidad del hombre y su condición de *fin en sí*, quedarían desvirtuadas. Mas, preguntamos: ¿no queda superada la mencionada objeción si partimos, como lo hemos hecho, de suponer que la técnica debe estar guiada, dirigida y fecundada por el *eros*, proponiéndose la progresiva patentización y afianzamiento de la conciencia genérica? Si el hombre tiene conciencia de los otros hombres como copertenecientes al mismo género suyo, si los objetiva como ‘semejantes’... ¿no se salva con ello la posible dimensión humanista de la técnica? Ahora bien, el verdadero problema y la cuestión más difícil de solventar yace aquí. ¿Pues qué es un ‘semejante’ y un ‘prójimo’ para el hombre? Por lo pronto hay un hecho ineludible y cierto que no debemos ocultar, y el cual arroja sombras para que esta posibilidad diseñada se convierta en una realidad tangible y efectiva dentro de nuestro mundo crecientemente tecnificado. En efecto, instalado dentro de un *sistema técnico* y dominado por sus peculiares mecanismos y estructuras, el hombre se ve a sí mismo, y objetiva al *Otro*, como parte del *sistema*. Su ‘semejanza’ es, entonces, la semejanza de los instrumentos –vale

decir, el hombre es para el hombre semejante a un instrumento, porque quien objetiva al *Otro* se ha previamente auto-objetivado como un instrumento– y, como tales, las relaciones interpersonales entre ellos se matizan de una peculiar instrumentalidad. Los hombres son para el hombre nada más que *instrumentos* y *medios* puestos al servicio del *aparato* o *sistema* al cual sirven y en el que se hallan mutuamente incrustados. De allí que la técnica, en semejante estadio, sea sinónima de una *alienación*”.

“Pero, preguntamos de nuevo: ¿y si ello se alterara radicalmente, qué sucedería? ¿Qué sucedería, ciertamente, si en lugar de aquella ‘semejanza instrumental’ la ‘semejanza’ se lograra en base de la *proximidad*, entendiendo por tal aquélla en la que, como en la visión del humanismo cristiano, el hombre es *prójimo* (valga decir *próximo*) porque es *semejante* y es *semejante* porque es *prójimo*? Y son *semejantes* y *prójimos* entre sí los hombres no por el hecho de estar cercanos espacialmente –de aquí la confusión de Nietzsche y su ‘amor al lejano’– sino por la cercanía o proximidad espiritual que les confiere el hecho de ser miembros y de sentirse copertenecientes a una misma especie o género, valga decir, por su conciencia genérica”.

“¿Pero qué agente, sino el amor, puede obrar semejante transformación, como única fuente y posibilidad de un auténtico humanismo? Por ello, como lo hemos afirmado, sólo si la técnica está al servicio del amor y se encuentra inspirada, sostenida y fecundada por éste, puede pensarse realmente en una verdadera superación del problema que hemos planteado al provocarse la unidad y síntesis de sus antagónicas vertientes. Mas... ¿puede, en realidad, producirse semejante realidad unificada? ¿Puede la técnica inspirarse en el amor y servir como instrumento promotor de un nuevo humanismo? Para que ello sea posible son necesarias, al menos, dos condiciones, con cuyo delineamiento terminaremos esta exposición”.

“En efecto, para que la técnica se halle inspirada y dirigida por el amor del hombre hacia el hombre y mediante ella se promueva la progresiva conciencia genérica que acreciente el respeto de la dignidad humana, es necesario:

1. Que el hombre sea visto por el hombre –en base de su peculiar condición óntico-ontológica– como un ente distinto y separable de cualquiera otro ente de la naturaleza. Valga decir: es necesario que el hombre sea capaz de extraer al hombre del dominio meramente natural y lo objete en su condición de ser específicamente humano, esto es, como ser espiritual y cual persona. Pues sólo el ser personal del hombre es capaz de suscitar el verdadero amor del hombre y, con ello, la exaltación y epifanía de su conciencia genérica.

2. En segundo lugar, no cualquier eros o impulso amoroso puede servir como base para que la técnica alcance la necesaria dimensión de un humanismo. El amor que sólo se inspira en una abstracta 'conciencia genérica' puede asumir, por el contrario, la forma demoníaca de un eros abstracto hacia una humanidad también abstracta, donde el hombre concreto, y por ende la persona, no tengan relevancia alguna. Tras semejante eros abstracto lo que muchas veces se oculta es la más perversa y refinada voluntad de dominio, cuya amenaza latente se expresa en los larvados intentos de dominación planetaria que se hacen en nombre de la amistad de los pueblos, de la paz y la ayuda 'humanitaria'. Por el contrario, sólo el amor personal –inspirado en la compartida y comprendida finitud de la existencia, que todo hombre concreto es capaz de sentir y experimentar ante sus semejantes al vislumbrar el común destino y la idéntica condición a que están sometidos– puede ser la fuente y la llama que alimente un genuino humanismo. Sólo si ello se lograra dejaría de ser la técnica un posible instrumento de dominio y explotación entre los hombres, para convertirse en un vínculo que pueda afianzar y potenciar los valores auténticamente humanos en la comunidad del futuro”.

(5/12/69)

* * *

Perdonen ustedes, señores, lo largo y extenuante de este recorrido. Pero este solemne acto de graduación merecía, a nuestro juicio, más que un simple ejercicio de retórica. Queden allí, sembradas en la conciencia de quienes hoy reciben sus títulos, estas ideas apresuradamente delineadas. Ojalá que el porvenir nos reserve el feliz momento de dialogar sobre ellas, discutir las y perfeccionar las, por que esto es y debe ser la filosofía: una búsqueda, ininterrumpida, apasionada y constante, de la verdad, si es que realmente queremos ser amantes de ella, valga decir, auténticos filósofos.

Apéndice

“El punto decisivo en los argumentos que hemos aportado para mostrar la posibilidad de fundar un humanismo a partir de la técnica está contenido en la afirmación de que el hombre no tiene '*esencia*'. ¿Pero es verdadera semejante afirmación? ¿Es siquiera sostenible? La cuestión debe solventarse, a nuestro juicio, esclareciendo previamente lo que debe entenderse por *esencia*”.

“Sin caer en una pesada y fastidiosa erudición, creemos posible separar y distinguir, al menos, tres modalidades consistenciales de semejante término”.

1. “El primer modelo de la ‘esencia’ es el que se acuñó en la antigüedad y cuya vigencia, a pesar de todos los avatares que ha sufrido tal concepto, todavía prevalece en nuestros días. Fue lo que Aristóteles llamó *to ti en einai*; *quidditas* o *essentia*, en su traducción latina. Lo peculiar de tal modelo radica en lo siguiente: a) en que la ‘esencia’ es obtenida a partir, primordialmente, de una consideración sobre entes no-humanos (cosas, objetos ideales, etc.) y, posteriormente, por extensión, aplicada al propio hombre, como si éste fuera también una ‘cosa’, ‘sustancia’, etc.; y b) que, justo por su peculiar origen, se destacan como rasgos consistenciales de ella la fijeza, la inmutabilidad, la permanencia, etc., valga decir, su carácter in-temporal, a-histórico, ‘eterno’ ”.
2. Frente a este modelo de ‘esencia’ se opone –como aparente contrapolo– aquél en cuyos rasgos ella parecería hallarse sujeta a un cierto devenir. Es la concepción de la ‘esencia’ sostenida por Hegel. Para Hegel, la ‘esencia’ no es ya algo dado de antemano, sino algo que se va haciendo y que, por tanto, se encuentra sometido a un cierto devenir. Pero si se analiza a fondo semejante ‘devenir’ en Hegel, es cuestión de ver lo siguiente: que este presunto devenir no es otra cosa que el ‘devenir’ de la propia Razón en su proceso de autoconcepción y que, en semejante movimiento logogenético, el ‘devenir’ de la ‘esencia’ queda inscrito en el autodesarrollo inmanente del Espíritu, valga decir, de lo Absoluto (Espíritu Absoluto). En tal sentido, el ‘devenir’ de la ‘esencia’ no es un proceso abierto y libre, sino que está prefigurado y predeterminado por el autodesarrollo del Espíritu Absoluto, donde la libertad se identifica con la necesidad y la Razón alcanza su total, plena, final y definitiva manifestación”.

“De tal manera, si bien la ‘esencia’ no es algo fijo ni inmutable, ya que se encuentra sometida a un ‘devenir’ histórico, eso ‘histórico’, sin embargo, se halla inscrito y prefigurado en un plan providencial, donde la eternidad o sempiternidad prevalecen con características de supratemporalidad”.

“Si dentro del modelo hegeliano afirmamos que el hombre posee una ‘esencia’, ello quiere decir que semejante ente tiene como destino ser portador e instrumento del devenir histórico del Espíritu Absoluto. ‘El hombre –dice Hegel– aun cuando pueda ser considerado como finito por sí mismo, es también imagen de Dios y fuente de la infinitud en sí mismo, ya que es finalidad por sí mismo y

tiene el valor infinito y el valor hacia la eternidad en sí mismo'. (*'Philosophie der Geschichte'*)".

3. Frente a los anteriores modelos de la 'esencia' (essentia, quidditas), Heidegger ha destacado la noción de una *esencia* (Wesen) propia y distintiva del ente humano. ('La esencia' de este ente radica en su 'ser relativamente a'. El 'qué es' –essentia– de este ente, hasta donde puede hablarse de ello, tiene que concebirse partiendo de su Ser –existencia–'). (Cfr., para más detalles, mi obra '*Ontología del Conocimiento*', Cap. I, § 2, especialmente la nota 46)".

"Lo peculiar de semejante concepción radica en lo siguiente: a) que la esencia del hombre (Wesen) se obtiene partiendo de la previa diferenciación del ente humano frente a cualquiera otro ente. De tal modo, la esencia (Wesen) del ente humano tiene una consistencia distinta y diferente con respecto a la de los restantes entes del universo (cosas, instrumentos, entes ideales, etc.); y b) que por tener que concebirse partiendo del 'Ser' del hombre –valga decir, de su existencia– semejante *esencia* posee un intrínseco dinamismo y flexibilidad. Si la existencia significa elección de posibilidades –y al hombre le es dable elegir–, su *esencia* será, en cada caso, el resultado y la configuración de la posibilidad elegida por su misma existencia".

"¿Pero es absolutamente cierto esto que acabamos de expresar? He aquí que nos topamos con uno de los puntos más difíciles y controvertibles del pensamiento heideggeriano. Pues ¿cuáles son las posibilidades de verdadera elección que tiene la existencia humana? A nuestro juicio, en la *Analítica Fundamental* se destacan, por así decirlo, sólo dos posibilidades *ontológicas*: la de la existencia *propia* y la de la existencia *impropia*. En tal sentido, si bien en el plano *óntico* cabe pensar en una múltiple elección de posibilidades fácticas, que el hombre ejercita mediante su libre arbitrio, el ser libre de este hombre (Freisein), desde un punto de vista estrictamente *ontológico*, se reduce a elegir, asumir y realizar su poder-ser propio o impropio. Desde semejante perspectiva, la *esencia* del hombre, aun siendo producto de su libre autogestarse, tiene claros y precisos límites".

"En resumen: el hombre no tiene una 'esencia' (essentia), en sentido clásico, sino que su *esencia* (Wesen) radica y depende de su *existencia*. Esta *existencia*, sin embargo, se halla inscrita dentro de estrictos límites ontológicos. La *esencia* (Wesen) del hombre asume, en cada caso, la modalidad de la *existencia* elegida por éste. [No podemos desarrollar las derivaciones y modalidades que presentan estas ideas en la filosofía posterior de Heidegger, puesto que ello nos desviaría demasiado de nuestros propósitos. En sus últimas obras, como es notorio, el hombre pierde, incluso, su condición activa para convertirse en un simple oyente pasivo de los dictados del Ser. Con ello, en cierto modo, Heidegger se acerca cada

vez más a la concepción hegeliana. El 'olvido de la verdad del Ser' –y, por ende, la técnica, en cuanto manifestación de ello– son sinónimos, en sus obras posteriores, de lo que en *S.u.Z.* se denominaba la *existencia impropia*]. Para más detalles cfr. mi libro '*Del hombre y su alienación*', 1ª edición (1969), Cap. V".

"Pero a la vista de las anteriores acotaciones acerca del concepto de esencia... ¿qué resulta de todo ello en relación a nuestra afirmación, al parecer tan atrevida, de que el hombre no tiene 'esencia'? No tiene 'esencia' decimos, si por *esencia* se entiende y concibe un límite, irrebasable y absoluto, impuesto al hombre por una potencia o poder ajeno o independiente de él mismo, y al cual debe atenerse pasiva y obedientemente, so pena de 'desnaturalizarse' o 'corromper' su originaria 'condición humana'. Por el contrario, si la *racionalidad* quiere concebirse como la *esencia* propia y peculiar del hombre, ello pudiera admitirse siempre que a semejante racionalidad no se le impusieran límites extrínsecos, sino que, por el contrario, se la proyectara como una región abierta y progresivamente amplificable en su función característica. Semejante amplificación y potenciación de la racionalidad no sería impuesta ni decretada por ningún poder extraño al hombre mismo, sino que sería el fruto de la constante, ininterrumpida y permanente modificación histórica a que se halla sometida la estructura y funcionalidad de la propia Razón como resultado del autodesarrollo espiritual del hombre, operado dentro de los límites de su irrebasable finitud, e incluso como respuesta frente a ella. Comprendida así, la racionalidad del hombre, en cuanto *esencia*, sería también finita, pero los límites de semejante finitud serían únicamente los establecidos por el propio hombre como expresión objetivada de los grados de racionalidad alcanzados por las inmanentes potencias creadoras de su espíritu".

"Lo más humano de la condición humana –valga decir, lo más humano de su *esencia* en cuanto ser racional-espiritual– es en el hombre su conciencia genérica. En tal sentido, la conciencia genérica no es una 'esencia' fija e inmutable, dada al hombre de una vez por todas y, tal vez, por un arbitrio divino. Por el contrario, como manifestación de su *esencia*, la conciencia genérica es una característica de la condición humana sujeta a un constante y progresivo perfeccionamiento por obra del avance mismo de la racionalidad en el hombre. A tal respecto, siendo la técnica asimismo expresión de aquella progresiva racionalidad, nada impide que ella sea un instrumento idóneo y perfectamente eficaz –si se pone al servicio de la racionalidad– para incrementar y perfeccionar semejante conciencia genérica. En tal sentido, la técnica, en cuanto producto de la razón, sería al propio tiempo un agente que potenciaría y afianzaría el inmanente desarrollo de lo más humano de la esencia humana".

"Ahora bien, si la conciencia genérica es un atributo esencial de la racionalidad, por otra parte su raíz o vertiente ontológica fundamental se halla ínsita en el *eros*, como fuente o potencia generatriz de donde brota. Desde una perspectiva semejante, el *eros* y la *ratio* no

son contrapolos ontológicos contradictorios y antagónicos, sino vertientes confluentes y complementarias de la racionalidad esencial del ente humano. La más alta racionalidad del hombre –expresada en su conciencia genérica– es, a la par, manifestación de sus eros; y su potencia erótica, desveladora de la conciencia genérica, es por su parte el incentivo o agente mediante el cual se opera y se gesta la progresiva ampliación de su racionalidad como expresión de su autodesarrollo espiritual”.

“En cuanto manifestación de su racionalidad, la técnica no se opone necesariamente al eros. Si está guiada por éste –valga decir, si está al servicio de la conciencia genérica que semejante eros ilumina y potencia– la técnica puede ser un instrumento de insospechada fecundidad para lograr, mediante sus aportes y realizaciones materiales, diseñar y garantizar una convivencia perfectamente humana entre los hombres. En cuanto expresión objetiva de la racionalidad del hombre, a la vez que como manifestación y testimonio de su conciencia genérica, en la tecnificación del universo (y, por ende, en la de las relaciones interhumanas) puede albergarse el germen de un nuevo humanismo. Pensar este humanismo, así como proyectar aquellos fundamentos y normas que garanticen su vigencia en la comunidad planetaria que posibilita la técnica, será la gran tarea del futuro. Pues así como existe la posibilidad que hemos diseñado, sería ingenuo ignorar que, impulsados y dirigidos por una ciega voluntad de dominio, los productos de la técnica pudieran servir para aniquilar al hombre, someterlo a servidumbre, o decretar el ocaso y fin de la Razón”.

(25/7/70)