



Humanismo de la fe y humanismo de las obras. (Un análisis desde la alienación de la técnica).

José A. Santiago Sánchez

LITODAV@terra.es

Resumen

La aparente contraposición entre las humanidades y la tecnología es deudora de la célebre distinción sofista entre naturaleza y cultura. Dicha distinción se juzga como dualista y, por tanto, metafísica. Al mismo tiempo, las nuevas tecnologías del conocimiento ofrecen una capacidad virtual de potencia opinativa al individuo, que ve fomentada la valía de sus opiniones de un modo a como que ocurrió en el caso de la letra escrita para el espíritu protestante. El «humanismo» que se desprende de todo ello es falaz e ideológico.

Abstract

There is a contradiction between the so called *Humanities* and technology, that is used in a dualistic and metaphysical way. On the other hand, opinion has been treated nowadays as a merchandising fact by technology in a similar way as happened with written culture in the origins of Lutheranism. Nevertheless, this «humanistic» conception gives off many ideological and false nuances.

Palabras clave

Alienación, hominización, dualismo, humanismo, tecnología, ideología, opinión.

Keywords

Alienation, hominization, dualism, humanism, technology, ideology, opinion.

1.- Alienación. Deshumanización.

Desde Agustín de Hipona hasta Marx, el devenir de lo que ha venido en llamarse «alienación» ha vertebrado gran parte de la historia de la filosofía occidental. Desde su origen teológico a partir de la Trinidad, pasando por la interpretación ilustrada del contrato social como renuncia a la libertad, la visión idealista (Fichte y Hegel) o la más pregnante para tratar la tesis contemporánea de la deshumanización de la técnica -es decir, la marxista- la alienación se constituye hoy día como el proceso por el cual el ser humano va creando mediante la praxis su propia realidad opresora. De hecho, gran parte de las ya clásicas teorías de José Ortega y Gasset y Martin Heidegger sobre la alienación técnica se basan en la concepción de la alienación marxista.

Ortega observa una capacidad casi ilimitada del hombre técnico respecto a la naturaleza, capacidad que a él mismo le azora y le sume en el peligro de que «viva de fe en la técnica y sólo en ella se le vacíe la vida» (1992: 78). Esta consecuencia

resulta en Ortega directamente paralela a la masificación del hombre de principios del siglo pasado, al tiempo que se sitúa en contradicción con el carácter ensimismado o interiorista que en Ortega caracteriza al pensar en tanto factor verdaderamente diferenciador del humano frente al animal (1983a: 161) y que tanto juego produjo en el pensamiento protestante. En la interpretación heideggeriana, esta alienación se presenta como consecuencia de un proceso necesario de la ciencia moderna desde Descartes y Bacon. Heidegger habla de la técnica como «maldad destructora» (1993: 72) y sitúa dicha maldad en el centro mismo del «olvido del ser» y la «huida de los dioses» de principios de siglo XX. Para Heidegger, es necesario redefinir, a esta luz, el término «humanismo» por cuanto «el pensar toca a su fin, pues se aleja de su elemento» (2000: 38). En la base de dicho «pensar» heideggeriano, como en el «ensimismamiento» orteguiano se sitúa la naturaleza de la alienación. Para Heidegger la técnica se aleja de la verdad del ser como meta del auténtico pensar en la medida en que dicha verdad provocante (esto es, que «llama», y no que «es llamada») se piensa como desocultamiento, «pero en ningún caso debe entenderse como un hecho humano» (1994: 68). De este modo la reconsideración del humanismo tras el ser de la técnica debe pasar por una cierta desobjetivación, por cuanto que tras la técnica, el ser humano «se pavonea como ser de la tierra cuando más en peligro su ser está» (*Ibid.*). Dicho peligro, para Heidegger, consiste en la excesiva dis-posición de la técnica para con el hombre. Lo que hace de la técnica algo inhóspito para Heidegger es la inmediatez y el implacable y directo funcionamiento, por lo que la técnica arranca al hombre de la tierra cada vez más y lo desarraiga, pues sólo quedan puras relaciones técnicas. Así el propio Heidegger argumentará que «la ciencia moderna y el estado totalitario (por cuyas ínfulas el mismo «pensador» alemán se dejó arrostrar) son, al mismo tiempo que consecuencias, secuencias de la esencia de la técnica» (1994: 54). Sin embargo, George Steiner (1998: 178-179) ha sostenido que el afán deshumanizador (en el sentido material ya señalado más arriba) que Heidegger aborda como parte de su crítica a la metafísica subjetivista moderna a partir de concepciones del hombre como «pastor del ser» o del lenguaje como «casa del ser», surgen de variaciones sobre temas gnósticos y teológicos largamente establecidos y cuya consecuencia mesiánica bien pudiera situarse en la base de ciertos presupuestos cercanos a la ideología nacionalsocialista o estalinista cuya genealogía se remonta hasta el mismo Lutero. Frente al egotismo de lo dispuesto por lo que lo humano se aliena en la técnica, «sólo un Dios puede aún salvarnos». De este modo testamentario dejaba escrito el filósofo de Messkirch la salida a la deshumanización técnica. Por ello, tras Heidegger, llegará el desconstruccionismo y la desestructuración del subjetivismo moderno en pos de un nuevo Hombre.

Las consecuencias de las teorías de Ortega y Heidegger se extienden a la práctica totalidad de la generación del 14 en España, así como en Europa -y desde líneas de acción muy distintas- a la llamada izquierda heideggeriana de Herbert Marcuse y su crítica al poder tecnocrático, Peter Sloterdijk o la escuela de Frankfurt y su teoría de la racionalidad instrumental. De modo que, llegados a este punto, es conveniente precisar en primer lugar qué significa el término «deshumanizar» y en segundo de qué modo se aplica, si puede aplicarse, a la técnica para posteriormente pasar al análisis crítico de su alienación. Juan M. Silva define el humanismo como «una forma de ser que reconoce la dignidad humana como medida misma de todas las acciones». Se trata- continúa Silva- «de una forma valiosa de ser, de naturaleza ética. Es la decisión impostergable de impedir todo acto que anule, debilite, disminuya o destruya la dignidad humana» (2000: 41). Asimismo, «deshumanización» puede entenderse en dos sentidos: uno material y otro formal. En un sentido material, deshumanización se define como el proceso por el que algo es privado de cualquier cualidad humana, mientras que en un sentido formal se refiere al modo de enajenar la acción propia del hombre, convirtiendo su producto o consecuencia en algo muy otro a

su propia finalidad. Este último sentido es el que opera en la idea de la técnica alienadora o deshumanizadora y a la que el humanismo clásico se enfrenta. Nuestra tesis es que dicha interpretación adolece de un formalismo metafísico que convierte el «pensar» o la «dignidad» en dones gratuitos ajenos a su propia configuración biológico-evolutiva e histórica, disociando ambos aspectos de un modo *ad hoc* y cuyas consecuencias serán recogidas por la filosofía moral y política de Europa y Occidente, basadas en presupuestos subjetivos *a priori* como la dignidad o la humanidad, tal y como en el sentido protestante la Gracia divina otorga la «fe» a los sujetos, y no en el sentido objetivo *a posteriori* católico, por la que dichos valores serían más bien situados en el plano de los «actos» valiosos.

2.- Espíritu y alma. El humanismo formalista frente al humanismo de los objetos.

Lewis Mumford (1982: 103) sostiene que, si bien es evidente que existe un problema de la técnica, también es cierto que abordarlo como algo evacuado de sus contenidos morales constituye una señal de ceguera, producto de la penetración dominante de ésta en el «pensar» mismo. Sin embargo, supone un error confundir lo amoral con lo neutral. Antes que cualquier consideración moral, resulta un hecho ontológico innegable que la técnica, junto con el lenguaje simbólico constituyen, desde el punto de vista de la evolución biológica, los dos aspectos más importantes, no sólo del proceso mismo de hominización, sino también de humanización, si es que ambos procesos pudieran darse por separado. De hecho, la disociación dualista de ambos procesos: hominización y humanización, paralela en cierto modo al dualismo espíritu – materia, será la que oscurezca el sentido de lo humano, toda vez que separa los componentes «objetivos», es decir, conductuales, materiales y biológicos de los demás, llamémosle «espirituales», los cuales se verán alienados por una técnica ajena al hacer industrial mismo del ser humano. El humanismo que abandera esta última perspectiva es relativamente moderno, aunque podría remontarse hasta los sofistas, pasando por san Agustín, Duns Escoto, el nominalismo y los inicios de la Reforma Protestante, hasta llegar a la moderna filosofía del sujeto y de ahí al idealismo alemán y al romanticismo. Existe, por contra, otro humanismo, más prístino, identificado con la cultura antropológica y de corte menos espiritualista, al que llamamos «católico» y que aquí erigimos frente al humanismo metafísico o protestante.

La etimología misma del término *lóγος*, palabra esencial en la configuración de la racionalidad occidental, deriva de un verbo que originariamente significaba «ensamblar o entrelazar», tanto una cesta de mimbre como un discurso lógico. De hecho, el propio Heidegger señala la indisociable unión entre *lóγος* y mano, mientras que las consecuencias de la propia teoría evolutiva son patentes para Darwin por cuanto las alas no pueden entenderse sin el vuelo o el diseño de las patas sin la locomoción. De esta manera la alienación formal de la técnica se transforma, bajo esta concepción, en la heterogeneidad y heteroclitividad misma de la esencia humana en los objetos mediante la propia conducta humana inteligente a través de la técnica, y no en el «pensar» interiorista. El proceso de configuración no es gratuito; se encuentra en la conducta adaptativa misma del sujeto, que transforma el medio a sus necesidades en virtud de las capacidades técnicas. De este modo son los objetos los que se presentan según un diseño inteligente. La «externidad» resulta por ello a través de la impronta de la estructura racional humana, producto del propio acontecer adaptativo en la lucha por la vida. Desde esta óptica comprendemos la descripción del ser humano por parte de Sófocles en su *Antígona* (354-360) como «aquel que se enseñó a sí mismo el lenguaje y el alado pensamiento» así como también lo califica

como aquel «aprendió a esquivar bajo los cielos los dardos de los desapacibles hielos y las lluvias inclementes».

Uno de los primeros rasgos del espíritu consiste, para la escolástica cristiana, en el conocimiento de sí. Ello se logra por la reflexión, esto es, por la capacidad de poder reflejarse (*reflexio*) a sí mismo. Esto se logra a través de la especulación (*speculum*), o sea, el espejo que es la función de la inteligencia (*intelligere ese intus legere* afirma Tomás de Aquino), cuando ejercita toda su capacidad, como un don que para el aquinate consiste en la luz que el Espíritu Santo concede para penetrar (*intus legere*) las verdades oscuras que la fe propone. Así entonces, el espíritu se define de suyo como contrapuesto a la naturaleza exterior, sensible, mundana. Todo ello se sitúa en un plano primario y meramente natural en cuyos rasgos los humanos no se distinguen en nada con respecto al resto de los animales. Frente a (o más bien, «sobre») ello, el reino del espíritu y de lo inteligible se afirma. La alienación metafísica de la técnica se establecerá, por ello, en una línea muy semejante a la que el luteranismo llevó hasta sus últimas consecuencias: la naturaleza humana, en su sentido «exterior» se encuentra emponzoñada: sólo cabe salvarse apelando al Reino interior de la fe. La obra pecaminosa no significa nada si la intención del creyente es auténtica. Por ello, la justificación queda establecida desde y para el propio sujeto, sin ninguna prueba exterior. A este respecto, es emblemática la representación por antonomasia del «pensar» que el célebre filósofo que Auguste Rodin representa en su escultura, y cuyo original puede verse en el museo Rodin de París. Esta escultura, que en principio iba a llamarse *Dante pensando* o *El poeta*, parece ilustrar la «dignidad» contrita y protestante del pensar frente a la que la técnica constituiría su «maldad». La figura del pensador parece encontrarse, como en el caso de la duda metódica de Descartes, ante una lucha interna, una reflexión profunda que parece evidenciarse por la tensión muscular de la figura. Según esta representación, el hombre, considerado como pensador, constituirá el emblema de la suprema cualidad humana, de su esencia. El repliegue sobre sí mismo que, sin embargo, se representa en dicha obra no podía encontrar postura más extravagante e incluso ridícula para mostrar la grandeza del pensamiento. Hasta la propia biología, por boca de Jacques Monod, presenta este surgimiento prodigado y heroico del «pensar» aislado de sus coordenadas «humanas» en estos términos: «en la inmensidad del universo material, la oscuridad todo lo envuelve, salvo el relámpago efímero del pensamiento que la atraviesa; pero este relámpago lo vale todo». (1989: 12) La metafísica implícita en la tesis sobre la alienación o deshumanización de la técnica se inserta a su vez en el *locus* metafórico tan pregnante posteriormente entre lo «interno» y lo «externo», a partir de las que, posteriormente, se formarán otros *locus* comunes igualmente metafísicos como los de Naturaleza-Cultura, Creencia - Practicidad, Íntimo (privado) - Público, Vida- Pensamiento, Razón teórica- Razón práctica o Ciencias - Humanidades. Por ello, frente a esta idea del «pensar» heredera de la Gracia protestante -salvadora independiente de la obras- el humanismo «católico» de los objetos permite entender lo humano en desarrollo mismo del *Umwelt* tanto en el marco adaptativo como evolutivo, es decir, como entorno posibilitador de la humanización, así como el contexto mismo en el que dicha humanización ontogenética y filogenética tiene lugar. A este respecto, la inteligencia consistirá en la «producción» en el más rancio sentido etimológico, esto es, como aquello que conduce hacia (*pro-ducere*) el auténtico aspecto humano. La inteligencia está impresa de este modo, en el propio medio entorno adaptativamente transformado. La técnica no deshumaniza, sino que supone el proceso mismo de hominización y humanización.

Después de que Weissman hubo demostrado la imposibilidad material y formal del lamarckismo sobre la adquisición adaptativa (ontogenética) de los caracteres en la

evolución de las especies, Charles Darwin postula una teoría evolutiva en la que la ontogénesis se antoja irrelevante para la suerte de la línea evolutiva. En el caso de Lamarck, el medio entorno modela al individuo la morfología que posteriormente será transmitida generacionalmente. Sus implicaciones sobre el diseño inteligente del *Umwelt* son por ello, nulas. Sin embargo, como es bien sabido, Darwin propone unas variaciones morfológicas azarosas que tendrán una ulterior suerte exitosa o fracasada en la supervivencia al entorno, obviando así la tesis lamarquista de que la función crea el órgano adquirido y susceptible por tanto de ser heredado. La teoría darwinista será la primera que se enfrente a los problemas que la conducta inteligente supone para la adaptación. Si las variaciones que resulten adaptativas constituyen lo que tras Weissman se denominará el genotipo, el problema se sitúa entonces en que la vida conductual o fenotípica del sujeto se ve totalmente diluida en la evolución. Por ello, Darwin trata de recurrir a ciertas conductas genotípicas, los instintos, mas es incapaz de explicar la especificidad e importancia de la conducta aprendida en la evolución, llegando incluso a sostener al final de su trayectoria principios neolamarckistas. Con este panorama, han sido varios los intentos de explicar el papel evidente que la conducta tiene para el modelado fisiológico de las especies. Una de las respuestas más relevantes sería la formulada por la teoría de la selección orgánica del psicólogo estadounidense James M. Baldwin a partir de 1896. Para Baldwin, los organismos no son entidades pasivas enfrentadas a un ambiente estático, sino que, por medio de cambios en el comportamiento u otras modificaciones ontogenéticas no heredables, modifican activamente el ambiente donde se da la selección natural. De este modo, el llamado «efecto Baldwin» permite imbricar la teoría de la selección natural con el papel de la conducta en la evolución, postulando un medio entorno modificado por la técnica humana en las que las variaciones son ahora «acomodadas» (según la terminología de Baldwin) en la suerte adaptativa. De hecho, y aunque no está garantizada su cientificidad, es posible que la propia tecnologización del medio podría hoy día estar dirigiendo la selección hacia un pulgar hipertrofiado debido al uso continuado de aparatos digitales, mandos a distancia, teléfonos móviles, etc. Las relevantes consecuencias de la teoría de Baldwin provocan que la distinción entre Naturaleza y Cultura se suponga fútil, ya que el *Umwelt* en el que las variaciones tienen lugar es ya antropomorfizado. La humanidad no se sitúa entonces en la interioridad espiritual del «pensar», sino en los propios productos que conducen (*ducere*) el futuro posterior de los humanos, su mundo. De esta manera, la figura del *pensador* de Rodin podría contraponerse a la de Newton que el poeta y pintor William Blake representara a principios del siglo XIX. En este caso, y aunque la postura pensativa se representa de un modo bastante parecido al del escultor francés, la figura del gran científico se representa «pensando» mientras utiliza las manos. El pensar así no aparece de modo ensimismado, sino profundamente atento a las figuras geométricas que traza con productos como el compás y el papel, sin los que la geometría no existiría. Por otra parte, en su conferencia *El origen de la obra de arte*, de mediados de los años 30, Heidegger abundaba en el mismo ejemplo antecitado al analizar un cuadro de Van Gogh que mostraba los viejos zapatos de una campesina. Dichos zapatos se muestran implícitamente en tanto lo que el poeta argentino Roberto Juarroz llamará «segundo término de una metáfora» (1995: 27) en la que los zapatos proyectan o acogen los campos de secano en los que aquel campesino habría segado el trigo, la ardua labor bípeda, aunque encorvada, de su recogida y todos los aspectos ambiales en los que esos zapatos se insertan. Por ello, para Heidegger la obra de arte consistiría en la apertura de una dimensión más amplia de los zapatos que la del útil. De este modo en el cuadro «se pone en obra la verdad» de lo ente presente en el mundo que se desprende de su mera consideración egocéntrica de lo a-la-mano (*Zuhandenheit*) y sería devuelto a una dimensión más esencial que lo deja reposar, ser en sí mismo, configurando así un mundo propio. Sin embargo, la dimensión utilitaria a ultranza de

los objetos técnicos no tiene por qué entenderse como una alienación deshumanizadora, sino más bien, si cabe forzar la terminología, como una consecuencia de su inmanente humanidad, «demasiado humana». Es algo fuera de duda que los humanos, sobre todo a partir del s. XX, hemos transformado, mediante la actividad técnica, un modelo de pensamiento, de vida social y política muy reduccionistas. Eso que Leo Marx bautizó como «sublime tecnológico» tal vez haya sustituido, como Heidegger supone, al Dios cristiano en fuga. Sin embargo es un error demonizar la «maldad» de una estructura material y formal consecuencia de la propia evolución del ser humano. Para José Luis Molinuevo «lo único deshumanizador en la tecnología son los seres humanos deshumanizados que deshumanizan a otros» (2004: 51). Así, es innegable que en las sociedades desarrolladas, el concepto de «tierra»- que ya Heidegger presentaba como matriz biológica de vida- se está convirtiendo, cuando no se ha convertido ya, en mero «suelo» de mercadeo público o privado, concebido sólo como superficie de construcciones de cemento y ladrillo que, parafraseando los versos de Machado, gana en precio cuanto pierde en valor. El chiste según el cual hoy día una mariposa se concibe como un «mosquito tuneado» ilustra a las claras, no la deshumanización, sino justamente la cosmovisión excesivamente antropocéntrica del ocultamiento de lo humano por lo humano. Pese a todo, la técnica como capacidad de adaptación al medio a través de su modificación conductual ha sido y continúa siendo, junto a la capacidad de interacción simbólica, la característica que permite hablar de un auténtico proceso de humanización u hominización. La separación lógica y sobre todo, ontológica y ontogenética de ambos procesos, como se ha señalado más arriba, impide la comprensión de la estructura misma del lenguaje, a partir de la propia capacidad de fonación humana, tan variable y única con relación al resto de seres heterótrofos. De esta manera, el lenguaje, y con él el pensamiento, es inconcebible sin la glotis, pero también, por ejemplo, sin el descubrimiento del fuego que posibilitó la cocción de los alimentos y por lo tanto, suavizó y perfiló la estructura ósea del maxilar, así como la musculatura mandibular, capaz de producir un más amplio abanico de fonemas. En consecuencia, sólo una estructura social medianamente compleja pudo estructurarse a partir de la necesidad adaptativa de la comunicación, por ejemplo, en tareas grupales como la caza. De este modo y no de otro, construye Aristóteles su idea del *lógoç* como aquella facultad que distingue al humano del animal y en la que, por tanto, consiste la esencia del hombre. Dicho concepto sólo tiene sentido, a tenor de la *Política* aristotélica (1253a 5-20), de tres maneras esencialmente unidas: por un lado, *lógoç* es la capacidad, frente a la *fonh'* animal, de decir, y asimismo establecer lo justo y lo injusto frente a lo meramente placentero o doloroso. En segundo lugar, el decir no existe sin la propia dimensión interpersonal del *lógoç*, surgido mediante la necesidad comunicativa humana que se encuentra en la base de cualquier sociedad o grupo organizado (ni antes ni después, sino en su proceso mismo). Y en tercer y último lugar, el *lógoç* implica el propio sistema de normas sin las que dicha organización no es posible. Al mismo tiempo, dicha estructuración es inviable sin los útiles a partir de los cuales dichas labores, así como las ya más elaboradas propias del sedentarismo, fueron *ad hoc* llevadas a cabo. Esto demuestra, frente a otras muy extendidas corrientes de pensamiento (las cuales simpatizan también con la tesis del «pensar» sin las «obras»), que el lenguaje no es la única dimensión de la racionalidad, sino también, por ejemplo, la glotis que permite al fonación, o las manos, pues sin ellas no habría pensamiento, y que, en definitiva, «se piensa» con todo el cuerpo. Por ello tan «digno» ontológicamente es el pensar como lo es el pulgar oponible mediante el que ese pensar pasa de ser mera reflexión vacua como en la escultura de Rodin y se actualiza en la escritura de un ensayo, o se concreta en una sonata de Beethoven. A este respecto, el pensar no existe sin la mano capaz de escribir o tocar, así como tampoco sin los artefactos como la pluma o el piano, objetos técnicos en cuya «acomodación» a la mano sólo tienen sentido. De

este modo, en el Hesiodo de *Los trabajos y los días* se presenta al ser humano no como aquel ser meramente «pensante», sino aquel en el que la racionalidad del pensar se da porque «come pan». Y así, la verdad «se pone en obra» en los zapatos del cuadro de van Gogh, como lo hace también en una silla, un teclado, una pantalla de televisión o en el pan para aquel que lo come: el hombre, el cual necesita del horno o del hogar -producciones humanas- y de la cultura (de *colere*, «cultivar») campesina cuyos zapatos van Gogh representara, en la que se da la siembra y la siega recolectora del trigo en verano. No debe olvidarse que términos tan tecnológicos como «digital» o «cibernética» provienen (como no podía ser de otro modo) de términos tan humanos como «dedo» (*digitus*) o «timón» del barco (*kubhrnhth'r*), siendo esta última acepción extensible a gran parte del campo semántico de Internet. Así entonces, en la empuñadura del martillo está la mano humana tanto como en el silbato la boca o en la cuchara ambos a la vez. En los artefactos por tanto, reside el hacer, del mismo modo que en la garra del tigre se encuentra formalmente la sabana por la que corre a grandes velocidades y en sus colmillos la gacela a la que zancadillea y de cuya carne se alimenta a dentelladas. La única, pero gran diferencia, estriba en que en el caso humano, dicha formalidad es conductualmente mediada por los objetos. En los objetos reside la forma substancial aristotélica, es decir, el alma. De hecho, la recurrencia al hylemorfismo aristotélico no sólo resulta, tras más de veintitrés siglos, apropiada para comprender la categorización del fenotipo y el genotipo, sino también para comprender la unidad substancial entre materia y forma y hacer inviable el formalismo dualista y metafísico. En su *Perí fúsewç* (II 4, 415 b 9), el mismo Aristóteles señala que si la materia (o el cuerpo) son los ojos, el alma sería la acción, esto es, el ver, pues la vista es la substancia o forma del ojo. Con esta nueva aseveración de Aristóteles, se soslaya la diferencia entre el término «espíritu» -a cuya genealogía se filiaba más arriba el «pensar»- y el término «alma» en tanto forma substancial del cuerpo, es decir, en cuanto acto inconcebible sin la materia.

De hecho, los filósofos griegos y cristianos, que fueron los grandes pensadores sobre el alma, definieron a esta como *forma corporis*, frente al «espíritu» de sentido más holista, y el cual es posible concebir de modo dualista. En el caso del alma individual (*yuch'*, y no el alma cósmica o *pneu<ma*) no existe transitividad como en el caso del espíritu. Éste se «tiene» en la materia o cuerpo, mientras que el alma «es» cuerpo y por ello, también puede darse su viceversa, pues su desdoblamiento no supone una jerarquía de dos ámbitos inconciliables desde Descartes: la *res cogitans* (el pensar) y la *res extensa* (el mundo). De este modo, la radical contradistinción entre lo «humano» y lo «tecnológico» en la que aquello se alienaría suponen hoy día una transposición de este dualismo de lo «interno» frente a la maldad «externa» y concupiscible de la técnica y tecnología que, a pesar de ser necesaria, ha de vigilarse atentamente para evitar la caída pecaminosa que represente su pérdida. Éstas y otras maneras tan «luteranas» -decimos- suponen maneras de absolutizar a partir del dualismo, conceptos e ideas que parecen incuestionables hoy día y en las que gran parte de la ideología europea y occidental se asienta.

De la misma manera, corrientes tan poco «humanistas» surgidas a partir de tecnologías cibernéticas como la teoría computacional o la inteligencia artificial, fundamentan asimismo gran parte de sus principios en un dualismo cognitivista que ahora se presenta en términos de *software* y *hardware*. El aspecto falaz de dichas teorías se situará, a nuestro juicio, siempre en el mismo punto: la «virtual» ausencia de factores culturoológicos (en sentido antropológico), por los que todo conocimiento se diluye de su acción bio-operatoria (toda «alma» y por tanto, todo cuerpo) en una mera com-putación (*con-putare*: «poner con») «mental» de datos.

3.- Tecnología. Poder. Cultura- La falacia naturalista.

A partir de la tesis de la deshumanización de la técnica y la tecnología fundada en este formalismo metafísico, se toma la idea del «poder» en un sentido exclusivamente ideológico y no ontológico, sentido que establece la alienación como función del aquel. Dicha ideologización impide, como se ha visto más arriba, cualquier consideración neutralmente moral del poder y la tecnología. Pese a todo, y sin perjuicio de que un fecundo análisis del poder ideológico sea relevante, conviene distinguir, como hace Eugenio Trías, entre «dominio» y «poder» (1993: 128). Ello se lleva a cabo tomando precisamente como criterio el poder ontológico y uno de sus primeros analogados: el poder moral o político. De esta manera, resulta más claro separar aspectos de un mismo término que, como veíamos más arriba, Munford consideraba inseparables. Establecido esto, el sentido del término «poder» expresa «la ausencia de obstáculos o inconvenientes para que se realice lo enunciado por un verbo principal en infinitivo cuyo sujeto es el mismo que el de “poder”» (*Diccionario María Moliner, segunda edición*), por lo que utilizar expresiones como «el poder del dinero» o «el poder de la técnica» significan a la par, la capacidad conductual (no mental) de hacer posible algo que por otros medios no sería «posible» (del verbo «poder»). Utilizando una explicación tautológica que en filosofía popularizó Heidegger, diríamos «el poder puede». Por consiguiente, un concepto de poder no metafísico ni ideológico habrá de concebirse de modo matemáticamente funcional, a saber, «poder de» o «poder en» seguido de un sustantivo o un infinitivo (F(x), F(y)...etc). Es obvio, por consiguiente, que el dinero o la tecnología permiten que en la función «poder» se cumplan más infinitivos. El dinero o la tecnología sólo son comprensibles en relación con la capacidad culturoológica humana, por lo que la expresión «tecnología significa poder (hacer)» puede identificarse con la expresión «el hombre significa poder (hacer)», tanto para referirse a una obra literaria, a un hacha de sílex, a una bicicleta, a un reactor, a una vacuna, a una ametralladora o a una silla eléctrica. De hecho, cuando el propio Marx señala que la esencia del ser humano se encuentra en el trabajo, el filósofo alemán no hace sino una vindicación del *homo faber* y del humanismo «católico» de los objetos. El ser humano es un ser productor. Su humanidad se encuentra en la capacidad de hacer cosas. La persona productiva- en el más amplio y menos alienado sentido que Marx le otorga al término- es una persona potente, poderosa. Un ser humano in-capaz es para sí mismo en primer lugar, un ser no humano. Por ello para Spinoza, el poder, o sea, la potencia, es alegría, y la incapacidad tristeza: «cuando el alma se imagina su impotencia, se entristece» (*Ética*, prop. LV, libro III). La humanidad reside en el alma en tanto acto substancialmente considerado a su órgano.

Así la crítica moralista e ideológica del poder unido a la tecnología cae en el mismo vacío formalismo tratado anteriormente. Tan humano resulta un paritorio como una sala de autopsias, tan semejante un poema como una bomba atómica. A este respecto, los debates sociales que en Estados Unidos se producen a partir de la idea de la pena de muerte como procedimiento inhumano toman la humanidad en un confuso sentido moral y por ello deben ser reformuladas para defender el crimen de Estado sin apelar a procedimientos que no pueden ser tildados de «inhumanos». Las críticas ideológicas al poder más rudimentarias, así como aquellas que basan todo su fundamento en la deshumanización de la técnica en nombre de un humanismo metafísico, incurren en lo que desde George E. Moore se llamó la «falacia naturalista», es decir, en la postulación de un desarrollo técnico y tecnológico unidireccional que se aleja de «lo bueno» para el hombre, por cuanto algo de antemano conocido y en lo que, por tanto, consistirían la finalidad y causa última y «natural» de la Humanidad. Sin embargo, dicha concepción de un Bien totalmente independiente de su propio devenir

cultural, social, político y en definitiva, histórico supone de nuevo una petición de principio, una confusión entre el «ser» y el «deber ser». Por ello, la moralización de la tecnología en relación con el poder supone el establecimiento de un juicio unidimensional y único que por momentos parece ser proferido desde una «altura histórica» y «ontológica» que permite aunar «ser» y «deber ser» en una omnisciencia comprensiva que habla desde el Hombre, la Bondad, la Belleza o la Verdad, llegando incluso a identificar a voluntad dichos términos u otros en ecuaciones gratuitas y sin contenido. Por ello, a veces el humanismo metafísico, pese a su presunta beatitud, resulta una postura eminentemente soberbia, por cuanto la identificación entre ser y deber ser sólo pudiera ser sostenida desde una «ciencia media» omnicomprensiva. Como si los designios futuros de la Humanidad para con la tecnología u otras ideas pudieran ser ya preconcebidos e incluso dirigidos y, por ello mismo, se pudiera arrogar el derecho de juzgar el presente, cosa aparentemente tan fácil y extendida, es decir, tan sujeta a la opinión hoy día.

Gran parte de la socialización secundaria o terciaria, y sobre todo, en el plano de la educación, se fundamenta en la alienación a partir de valores y principios sustantivados *ad hoc* y situados fuera de la intrahistoria que se sacralizan o demonizan. Así sucede con el caso de la Cultura y la Tecnología y por tanto, de su aparente polémico enfrentamiento. En un sentido normativo, la Cultura constituye el «conjunto de la actividad espiritual de la humanidad» (*Diccionario María Moliner, segunda edición*). Nótese por ello todas las connotaciones internalistas, inteligibles o reflexionantes adoptadas al término «espíritu» brevemente apuntadas líneas más arriba y que se aplican a dicha definición. De este modo, la tecnología se sitúa como el ámbito di-vergente que aparta al ser humano de su verdadera esencia espiritual en tanto que tal. Así, el innegable desarrollo tecnológico por un lado, y el espiritual por otro, contribuyen a una esquizofrenia formativa que desgarrá psicológicamente al hombre del mismo modo a como lo estaba Lutero con respecto al pecado y la condenación al que su propio vehemente espíritu le impelía, así como el ansia de salvación que tan furibundamente defendió.

Pero además de ello, lo peligroso de esta acepción espiritualizada de «Cultura» como denuncia Gustavo Bueno, es que resulta poseída de una normatividad y estricto fundamento discriminatorio (que no distintivo) que sirve, por ejemplo, como eficiente criterio social clasista. Justamente esta presunta valía social y personal de la persona «cultá» sirve de base para justificar la literatura, la música o la pintura con objeto de «culturizarse», -lo cual significa «humanizarse», es decir, «salvarse»- y justifica el empeño de los gobiernos y de la clase política en general de los países desarrollados para extender el lema: «Cultura para todos». De hecho, la propia Constitución española, en el artículo 44 señala expresamente que «el Gobierno de la nación hará lo posible para que todos los españoles tengan acceso a la cultura». Lo que no especifica es si con ello el artículo se refiere a la cultura paleolítica, la cultura maya o la cultura china. En consecuencia, la tesis de Bueno expone que la cultura normativa, o el «Reino de la Cultura» han devenido una secularización salvífica del «Reino de la Gracia», es decir, del Espíritu. Al asistir a la ópera o al museo, participamos de la Obra Cultural de la Humanidad y por ello nos hacemos más humanos, nos redimimos como pecadores ante la Gracia divina: solo hace falta tener toda la fe posible en ello, diría Lutero. El propio Ortega señala que «vino la cultura, el pensamiento, a ocupar el puesto vacante de un dios en fuga». «Toda mi obra -señala Ortega- ha sido, desde sus primeros balbuceos, una lucha contra esta actitud, que hace muchos años llamé beatería de la cultura». El peligro que advierte Bueno es que este presunto igualitarismo y universalidad que toda cultura normativa (bajo la forma, por ejemplo del arte) presuntamente posee, puede conllevar el que bajo su nombre se justifiquen y prestigien acciones políticas o artísticas que bajo otro contexto no lo estarían, así como se homogeneizan conductas, actitudes u opiniones en las que nada es

discriminado. Cualquier conducta es aceptable si se dice que es Cultura. Cualquier grupo es aceptado si se le identifica como «cultural», incluidas las bandas delincuentes latinoamericanas. La polémica saltada en el año 2007 en Extremadura al conocerse que la Editora Regional Extremeña había financiado unas obras del fotógrafo pacense J. M. Montoya calificadas por algunos de «pornografía católica» y por las que el propio presidente Ibarra pidió disculpas a los católicos creyentes, es un caso más de la aceptabilidad que puede ampararse bajo el rótulo de «Cultura». Sin embargo, lo que verdaderamente interesa señalar, sin entrar en ningún momento a fundamentar la valía artística de la obra del Sr. Montoya, es que la justificación aportada en la mayor parte de los casos, incluido el del propio fotógrafo toman la Cultura, el Arte o la Libertad de Opinión del mismo modo dogmático que se podría achacar a los partidarios de la censura. Un modo que de nuevo, solo se justifica autónomamente por la «fe» y no por las consecuencias objetivas. Así, el señor Montoya declara en una entrevista al diario *20 minutos* lo que sería la justificación de su obra con estas palabras: «sólo pretendo expresar lo que pienso y lo que siento a través de la fotografía. Si me preguntas por *Sanctorum* contestaría lo mismo» (17/03/07). El psicologismo al que este derecho de opinión, sea en el ámbito que sea, desemboca podría justificar cualesquiera otros comportamientos, ideas o actitudes que «sólo pretenderían reflejar o expresar lo que se piensa». El peligro social, político y filosófico que esta «dictadura de la opinión» puede conllevar ya fue denunciado por Platón, cuya filosofía se erigió frente a la amenaza sofista veinticinco siglos antes, y en el que la educación universalmente extendida por igual del ciudadano constituía su gran cauce. Lo que Platón, siguiendo a su maestro Sócrates, supo observar convenientemente es que esta presunta formación sofística podría terminar con el conocimiento, subjetivizando y homogeneizando el ámbito de la verdad a mera creencia u opinión acrítica y diluyendo formalmente cualquier contenido objetivo. No en vano los sofistas fueron los primeros formuladores de este humanismo metafísico de la Cultura enfrentada a la Naturaleza.

No obstante, frente al concepto normativo de cultura, oscurantista metafísico e ideológico, se encuentra el concepto antropológico o específico de cultura. La primera y esencial característica de esta acepción consiste en que en este caso, la idea de cultura no puede concebirse en singular ni en mayúscula. Su naturaleza no es monista (como lo es toda metafísica) sino pluralista. La cultura antropológica supone entonces más por su distinción (que no discriminación) que por su universalización. Así, en otra acepción de la mencionada más arriba, el diccionario María Moliner define cultura como «el conjunto de los conocimientos, grado de desarrollo científico e industrial, estado social, ideas, arte, etc., de un país o una época». Se trata de una acepción ontológica, no normativa, de cultura, en la que dos aspectos resultan, como se ha apuntado más arriba, decisivos para su caracterización: por un lado la capacidad (o el «poder») de adaptación del medio entorno mediante la técnica y por el otro, la simbolización del medio entorno, primero a efectos de comunicación adaptativa y posteriormente en virtud de la necesidad humana de configurar, una vez conseguido un desarrollo social mínimamente establecido, una estructura categorial y valorativa de dicho medio, esto es, un mapamundi racionalizado. Ambos aspectos, como se ha mostrado más arriba, se constituyen de modo inseparable. Pero además de ello, la esencial pluralidad de su naturaleza constituye un criterio de diferenciación más que de homogeneización. El conocido mito bíblico de la Torre de Babel ilustra perfectamente la esencial diferencia que los seres humanos como seres culturales poseemos entre nosotros. El «don» de lengua se configura en esta narración como el castigo de las lenguas. Pero además de ello, y como sucede en otros mitos fundamentales para la cultura occidental como el de Prometeo, dicho castigo es infringido por una excesiva conducta tecnológica que supone una *hybris*, esto es, un constante deseo profano (*pro-fanum*: cerca del templo, es decir, de lo sagrado) de los

humanos por acercarse a la divinidad. La técnica representada en el fuego prometeico o en la torre bíblica supone entonces al mismo tiempo el instrumento de la grandeza y la perdición humanas. De esta manera, los dos aspectos decisivos de las culturas (que no de la Cultura) antropológicas, a saber, la técnica y el lenguaje, se relacionan directamente. Es precisamente el lenguaje el que se constituye en el mito de Babel como la causa de la diversidad cultural que el propio ejercicio técnico de construcción ha producido. No hay Lenguaje, como no hay Cultura, sino lenguajes y culturas.

Pero dejando esta última consideración a un lado, lo cierto es que el modo de convertir la tecnología en algo politizable ideológicamente estriba en aunarla al mito de la Cultura normativa, de la que en principio se distinguía, es decir, convertirla en un hecho prodigado, en la panacea de la vanguardia social, siempre y cuando se la complemente al desarrollo «cultural», es decir, «humano». Sin embargo, y según se desprendió de la interpretación del mito bíblico, la tecnología -junto al lenguaje- suponen no sólo los dos grandes aspectos de todas las culturas antropológicas, sino al mismo tiempo los dos grandes instrumentos por los que las diferentes civilizaciones se debaten por momentos en una lucha social darwinista por la influencia y *status* en el orden mundial. La presencia, por ejemplo, del español en Internet, está implicando una fiera disputa con respecto a los demás idiomas. Su presencia en la Red se antoja decisiva para la futura preeminencia de nuestro idioma como uno de los más infuyentes en el mundo. Además de ello, la enconada defensa de la letra «eñe» en los dominios electrónicos supone de nuevo un intento por imponer la fuerza adaptativa de la «especie» en un medio entorno «globalizado», pero que en principio parece hablar sobre todo inglés. Por otro lado, esta globalización de contenidos que Internet supone, ha llevado a poner en tela de juicio cuestiones tan importantes artística y económicamente como la llamada «propiedad intelectual», al tiempo que ha provocado una ingente guerra de intereses cuyo proceso está muy lejos de devenir pacíficamente y de solucionarse de un modo armónico. Resulta cuanto menos curioso que los estados, entregados de suyo a la defensa de los intereses públicos, no hayan subrayado el hecho de que lo que se ha llamado «piratería informática», pueda llegar a concebirse como la mayor capacidad, es decir, el mayor «poder» humano de acceso desde el ámbito casero a la música o la cinematografía, elementos emblemáticos de cualquier Ministerio de Cultura de cualquier país del mundo, y al que se accede sin barreras ni aranceles de ningún tipo, pero que supone unas pérdidas para cualquier asociación de autores con derechos legales sobre el *copyright*. Tal tipo de exportación prácticamente gratuita de la «cultura» de un país en la que muchos estados gastan enormes sumas de dinero es, sin embargo, obviada, cuando no rechazada por los gobiernos, la mayoría de los cuales toman el índice de ordenadores personales o de conexiones a banda ancha para el desarrollo social e intelectual (es decir, «cultural») de un Estado social como se toman las ventas de coches o la actividad urbanística como índice base para el desarrollo económico. Sin embargo, no se habla de «globalización», -concepto por otra parte sumamente desgastado- ni de «cultura» en este aspecto. Y no solo ello, sino que dicha universalización de contenidos pone en peligro el mercado, cuando no podría llegar a otros mercados, haciendo probablemente peligrar parte de la economía estatal, por lo que su desarancelización de las grandes firmas productoras y distribuidoras, por ejemplo de contenidos audiovisuales, necesita de un proceso lento y de una economía con garantías lo suficientemente abastecidas.

4.- Demasiado humano.

Así entonces, el esfuerzo político y social por extender la tecnología, «humanizándola» al mismo tiempo según las características propias de la cultura normativa, aparece a esta luz como el instrumento por el que dichas sociedades emprenden su «poder hacer» en el marco de una cierta lucha global adaptativa. A este respecto, y como se ha señalado más arriba, la tecnología como poder constituye un factor cultural más diferenciador que unificador. Dicho factor cultural interviene en la ya clásica, aunque no por ello menos decisiva, relación marxista entre las «fuerzas productivas» y las «relaciones de producción» como el arte, la política o la religión. Como se sabe, para el pensamiento marxista, ninguna de estas facetas humanas puede ser abstraída de las relaciones de producción a cuya situación responden y hacia cuyas consecuencias revierten. Sería incurrir en una ceguera histórica olvidar que gran parte de las obras de la cultura normativa, que constituyen la acepción más popular y extendida de cultura (aún siendo la más restrictiva) dependen de esas relaciones de producción y no sólo de la espiritualista libertad creadora del genio. Es impensable, por ejemplo, concebir gran parte del patrimonio artístico de la Humanidad sin el patrocinio de la Iglesia, que por otra parte, tantas otras catástrofes acogió en su seno. El genio de la mayor parte de las obras de Miguel Ángel, por ejemplo, no hubiera sido posible sin la figura del papa Julio II. De hecho, el esplendor del Humanismo originario, que no fue otro que el renacentista, tuvo lugar a partir del s. XIV, por ejemplo, en una Florencia que, tras la República, adoptó un gobierno personal y despótico con la familia Médici y que se torna hasta cruel en el caso paradigmático de Lorenzo (s. XV), el cual se erige, sin embargo, en el mecenas de una gran pléyade de artistas de la talla de Sandro Botticelli, Leonardo da Vinci, Giuliano da Maiano o el mismo Miguel Ángel. Tampoco el descubrimiento de América necesitaba sólo de la inspiración mesiánica que, al parecer, el propio Colón creía poseer, sino también de una flota lo suficientemente potente de barcos que pudieran cruzar el Océano, garantizada sólo por las grandes potencias marítimas del momento como Portugal o España. El propio Marx constata en el *Manifiesto Comunista* como ya en su época la producción burguesa había conseguido alcanzar las fuerzas productivas más colosales jamás imaginadas hasta entonces, las cuales, según las propias palabras de Marx «han transformado los recursos naturales, la relación con el medio entorno» y cuya repercusión en el marco institucional habían tirado por tierra las sólidas relaciones tradicionales en las que lo estamental se disuelve, lo sagrado se desacraliza o se sustituye en el intramundo «y los hombres se ven obligados descarnadamente a mirar sobre las relaciones recíprocas» (1993: 52).

De hecho, las técnicas de prevención de la natalidad unidas a la más tardía emancipación del hogar familiar de los individuos parecen haber variado la imagen de la familia numerosa a poco más de dos hijos. Al mismo tiempo, las prácticas abortivas cada vez más frecuentes pueden sumir a las parejas en una irresponsabilidad anticonceptiva, recurriendo sin embargo a prácticas de interrupción voluntaria del embarazo que muchos consideran casi tercermundistas y que enriquecen cada día más a muchas clínicas. Por otro lado, el auge de las técnicas de cirugía estética se encuentra ligado a la excesiva, pero real importancia que la apariencia física constituye en la sociedad actual y al mismo tiempo supone la causa de que la delgadez, la apariencia juvenil o el aumento de los pechos femeninos puedan situarse al alcance de la mano de cualquiera y suponga, por ejemplo, para muchas adolescentes discriminadas por su físico, el billete a su plena integración social y por consiguiente, a su plena autoestima y felicidad. Debería resultar, a este respecto, más complicada la lucha humanista por la dignidad tras considerar que, por ejemplo, la

valía social y personal de una joven hoy día venga dada tras una operación que no deja de consistir en un similar «recauchutado» de ciertas partes corporales claramente definidas. Entrar en un quirófano (de *curóç*: mano) y observar el trabajo de manipulación técnica al que nos sometemos en nuestra búsqueda particular del elixir de la juventud podría constituir una auténtica cura de humildad para el moralismo buenista así como resultaría paradigmático para comprobar cómo las fuerzas de producción modifican y retroalimentan las mismas relaciones de producción. Ante tamaña concreción de casos, la metafísica humanista continúa vindicando conceptos como el de la «dignidad» que, en muchos casos se enfrenta a otros que pudieran resultar tan humanistas como el de «libertad de expresión» cuando, por ejemplo, se atacan los programas televisivos llamados del «corazón» o en el caso de los programas de la llamada «telerrealidad» por atentar contra la dignidad humana, al asemejar a los humanos con gorilas de zoológico en una celda panóptica, pero que sin embargo, se convierten todos los días en los programas más vistos por la audiencia. De esta manera, el humanismo de los derechos y libertades podría apelar a la censura hacia millones de espectadores que, día a día, siguen ávidos dichos programas. Por ello, la tesis de la dignidad, en este caso, enfrentada a la de la deshumanización tecnológica, pivota sobre la misma metafísica de la alienación con la que los inspiradores de grandes líderes políticos, o los «creadores de opinión» de los medios de comunicación alimentan teóricamente los cimientos de la moral occidental.

Por otro lado, gran parte de este beato humanismo se manifiesta utilizando el eufemismo como un recurso ideológico de gran eficacia. Mediante el eufemismo, los conceptos se maquillan o trastocan *ad hoc*: el castigo ya no castiga, sino que modifica la conducta, la intolerancia hacia el maltratador machista se convierte en «tolerancia cero» al igual que el refresco con «cero calorías», a partir de una especie de embrujo que el número cero tiene hoy en Occidente. A este respecto, Victor Klemperer ha señalado profusamente el modo por el que durante el Tercer Reich, el asesinato se convirtió en *Vernichtung* (aniquilar, término usado en alemán, por ejemplo, para las plagas de insectos) o el genocidio se llamó *Endlösung* («Solución final»). Del mismo modo, en el País Vasco ciertos abertzales pro-etarras hablan de «conflicto vasco» o «lucha armada», manipulando ideológicamente la realidad social. En el caso que nos ocupa, los eufemismos toman la forma de «Cultura», «dignidad», «poder» e incluso «nuevas tecnologías», términos que en este caso no son sustituidos por otros, sino que son sutilmente maquillados e hipostasiados, cuando no santificados o demonizados. La consecuencia de ello es la asunción acrítica y el dogmatismo radical que resulta en numerosas ocasiones de gran ventaja social y política. Es obvia la observación –señala Primo Levi– de que donde se violenta al hombre se violenta también al lenguaje». Si bien es cierto que la tasa coches adquiridos resulta un índice decisivo a la hora de ponderar el desarrollo económico de un Estado, también lo es necesariamente su consecuencia. De hecho, la mayor causa de muerte en España no se produce por enfermedades actualmente incurables fácilmente demonizadas temidas por la mayoría de la población, sino por una causa en principio absolutamente dependiente de la voluntad humana como los accidentes de tráfico. R. B. Skinner ha puesto de manifiesto cómo la beatitud humanista se horroriza ante expresiones como «refuerzo condicionado» o «control de la conducta» cuando los accidentes de tráfico pueden ser fácilmente evitados y siguen produciéndose. De hecho, en la víspera del «puente» de mayo del año 2006 en España, las estadísticas que preveían alrededor de cien muertos en la carretera, concluyeron tras dicho periodo con la constatación de que ciento seis personas hubieron dejado la vida en accidentes de conducción a los pocos días. Sin embargo, se insiste de nuevo, en su mayor gran parte por los medios de comunicación, en utilizar eufemismos como «víctimas de la carretera», que connotan una negación de la libertad humana por cuanto esta tiene de acción *a posteriori* responsable, pero que sin embargo pocas «sensibilidades» humanistas

denuncian. Sin embargo se insiste en la dignidad y libertad humanas y se vindican de un modo casi absoluto, con argumentos atados a conceptos vacuos y acríticos abstraídos de su referencialidad, es decir, de sus modos de producción. Así entonces, la tecnología resulta un índice fundamental para marcar el grado de Civilización y Progreso, así como un ámbito irresistible de mercadotecnia. Lo que Walter Benjamin llamó «estetización» tecnológica de la sociedad va unido, al mismo tiempo, a la contraposición normativa entre lo humano y lo tecnológico, o, si se quiere, entre lo «interno» y lo «externo», lo «espiritual» y lo «material», en cuya antagónica esencia reside justamente el oscurantismo y confusión de sus elementos. Precisamente la mayor parte de los argumentos contra la deshumanización de la técnica y la visión de lo tecnológico en tanto sustitutiva a un «Dios en fuga», son recurridos al unísono por cierto humanismo y por el poder ideológico para hacer merecedora una lucha por lo auténticamente humano. De este modo, la metafísica resulta sumamente alentadora en forma de autoayuda cuando el tráfico rodado de millones de turistas de última tecnología en los meses de verano, se dirige con la misma determinación que los ríos «que van a dar en la mar / qu'es el morir» en pos de la «calidad de vida» representada por el clima marítimo y la residencia en propiedad con vistas al mar. Entonces, los millones de automóviles que circulan por la misma y aparentemente única autopista hacia el litoral (este o sur) quedan cada año atascados. Y así, cuando se observa a la gente durante las interminables caravanas que Julio Cortázar describiera en una ya célebre relato, cuando se es testigo de cómo a lo largo de las cunetas los individuos nos desentumecemos tras horas de caravana, o cuando las provisiones y el combustible se agotan en todas las estaciones de servicio en las que nos agolpamos en masa, cuando alguna vez se hemos observado esto: «*comment redonner un sens au mot humanism?*». Esa fue la gran cuestión que para Jean Beaufret urgía preguntarse tras la Segunda Guerra Mundial y que, después de sesenta años, las consecuencias de la sociedad del Bienestar obligan a seguir preguntando. Entonces, los llamados «libros de autoayuda» proponen que el pensamiento de Platón se convierta en la herramienta para combatir el estrés o la depresión en lugar del tecnológico y artificial *prozac*. Dicha desvalorización e instrumentalización del conocimiento y los sistemas filosóficos constituyen la consecuencia metafísica respecto a lo que escuela de Frankfurt acuñó con el término «racionalidad instrumental», proponiendo un humanismo de buenas y buscadas palabras que aporten soluciones a las que una mayoritaria población acude con una casi desesperada fruición. Títulos como *El Camino de la felicidad*, *El valor de elegir*, *El hombre autorrealizado* o *La fuerza del optimismo* se erigen entre los primeros puestos de las listas de libros de «no ficción» y ayudan, e incluso parecen salvar. Pero sólo presentan formulismos satisfactorios basados en conceptos como «valor», «optimismo», «autorrealización», «Calidad de Vida» o «Felicidad», todos ellos en cuanto principios de una «profundidad metafísica» definitoria para la concepción del mundo y de la vida. Gustavo Bueno señala como esta santificación y universalización- al igual que sucedía en la Cultura normativa- se dirigen a una felicidad que constituye «el término supremo de su destino, ya se represente ese destino como el “fin de los tiempos”» (2005: 304) pero que, sin embargo, no responde sino a una más de las relaciones de producción mediadas mercantilmente. Entonces, el que mira al mar desde la venta de su apartamento se siente plenamente feliz, cuando en el fondo su satisfacción (o su Felicidad) son consecuencia en realidad del refuerzo condicionado por el que todas las horas de sufrimiento en el atasco por parte de todos esos millones de personas deben forzosamente de tener una recompensa espiritual de ver la inmensidad del horizonte azul al atardecer. A más profundo el sentimiento, más reforzado está. Marcuse ya llegó a advertir que existen dos tipos de dominio: uno represivo y otro liberador.

5.- La tecnologización como nueva estetización social frente a las Humanidades.

Sin embargo, y por lo que parece desprenderse de la frase de Marcuse, no se trata de caer en la demonización de un dominio ideológico omnímodo desde un poder incognoscible, ni de plantear la técnica o tecnología como deshumanizadora. Marcuse está en lo cierto al constatar la existencia de un sujeto cada vez menos capaz de decidir sobre su propia vida. Sin embargo, aún mostrando que el individuo sólo se hace persona (social) de modo esencialmente heterónomo, las doctrinas humanistas insisten en postular «en nombre de la Ética» una autonomía del ser humano pleno frente a la instrumentalización tecnológica. No obstante, no es la Tecnología la que ha producido esta situación. Al suponer eso, se está abstrayendo totalmente el papel activo de la obras humanas en el medio entorno biológico y social, base del propio origen y desarrollo tecnológico, cayendo por ende, en la misma hipostación metafísica de la que antes se hablaba, así como negando la propia capacidad libre del ser humano que el mismo «humanismo de la fe» defiende a ultranza. Desde el «humanismo de las obras», situado sin embargo, desde una óptica antes histórico-ontológica que ético-moralizante, de lo que se trata es de poner en relación lo humano con lo tecnológico, y no de situar al uno frente al otro, santificándolo o demonizándolo. Como se ha venido demostrando, lo auténticamente ideológico reside en esta abstracción de la tecnología, a partir de la que lo propiamente humano del humanismo enfrenta sus valores espirituales en pos de una auténtica autonomía frente al utilitarismo y banalización de la «racionalidad tecnológica». De este modo, la cuestión no estriba en «humanizar» la tecnología, cuando esta humanización «demasiado humana» es la que lo ha sustantivado. En ello abunda Habermas cuando, siguiendo a Marx, considera ideológico presentar la tecnologización de la sociedad de un modo globalizado y sus formas de producción de un modo institucionalizado, así como la legitimación de su *status* mediante medios de interpretación míticos o pseudocosmológicos (1986: 67 *et. alt.*). Esta *episteme* provoca al tiempo un temor a veces reverencial a la tecnificación, y un proporcional atractivo ante todo lo que constituya un avance tecnológico más rápido y espectacular, llegando a un vertiginoso proceso de cambios y acomodaciones que mantiene mágicamente en vilo a los sujetos en pos del ansia de novedad, al tiempo que mantiene una suerte de temor por sus consecuencias, como si ellas mismas no dependieran de la misma libertad humana de producir y usar. Esta demonización esquizoide de la técnica a partir del olvido de humano hacia lo humano es un rasgo adquirido que convierte la propia realidad humana en una lucha agónica entre dos naturalezas: la exterior y la interior, que el cristianismo propugnó desde sus inicios (aunque no de modo prístino) y que el luteranismo radicaliza. El enfrentamiento psicologista, formal y *a priori* entre una naturaleza caída y pecadora y una Gracia culturoológica paralela tomada como verdadero reducto de lo humano, como su morada auténtica, constituyen los rasgos decisivos de la esencia humana. Sin embargo, esta desde años imparable tecnificación y su asunción falaz desde el humanismo que se apodera de la mentalidad europea y occidental se hace extensible a cualquier ámbito de la vida social. Es por ello que desde el radical dualismo entre humanismo y tecnología se produce de este modo un acercamiento ideológico que concilia ambos Reinos, haciendo a la tecnología más humana, y a la humanidad tecnológica sin caer en el peligro alienador.

Guilles Lipovetsky señala que los tres rasgos fundamentales de la modernidad han sido el progreso tecnocientífico, el mercado y la primacía de los derechos del hombre, articulados a través de la democracia liberal. Sin embargo, durante dos o tres siglos, estos principios han sido combatidos dentro del seno de la propia sociedad moderna, en la que persistían instituciones y estructuras (de la Iglesia a la familia) que entraban en conflicto con alguna de esas instancias. Ese combate desemboca en la

tragedia de los totalitarismos del s. XX. Para Lipovetsky, la hipermodernidad o postmodernidad se caracteriza por las mismas características, pero en este caso lo decisivo es la ausencia de contramodelos, por lo que, podríamos decir que nos encontraríamos dentro de una modernidad reconciliada consigo misma, es decir, que se ha vuelto excesiva, o sea, hipermoderna. Sin embargo, cabría decir que las tres características parecen sostenerse mediante su aparente (y decimos aparente porque en el fondo es recíprocamente alimentada) contraposición dialéctica. En realidad, el más certero instrumento de esta nueva estetización social a través de la tecnología se alimenta por su misma consideración deshumanizada, es decir, en su misma metafísica alienadora frente a un humanismo defensor de la esencia espiritual. De este modo, la tecnologización social, que ya queda justificada como antítesis de lo «humano» para la legitimación de su progreso dialéctico, adapta perfectamente su racionalidad de medios-fines a la filosofía del mercado. La comunicación y la información se presentan como estructuras en las que las nuevas relaciones de producción tecnológica alcanzan su plena legitimación mediante la universalización de la opinión participativa que ahora se tecnifica en el término «interacción». Por otro lado, la creación de una extensa red de información y de opinión produce una acumulación de datos sin contextualizarlos o relacionarlos. Para Manuel Castells las nuevas tecnologías se guían por una lógica basada en lo que él llama «morfología en red» (1996: 149). De esta manera, la extensión de la información y la opinión se masifican, sin un criterio demarcador, sin una criba metodológica, y caen en un *totum revolutum* en el que todo parece estar relacionado con todo. Por ello mismo Platón denunciaba esta peligrosa democratización de la polis que representaban los sofistas y planteaba la distinción entre conocimiento y opinión a partir de su tesis de la *sumplokh'*, principio que puede considerarse en el origen de la filosofía como actividad cognoscitiva *sensu stricto*. Según se enuncia este principio en el *Sofista* (251e-253e), en primer lugar, si nada estuviera relacionado con nada, el conocimiento por lo que este tiene de «trabazón» (*sumplokh'*) de ideas no existiría. Sin embargo, Platón sostiene, por boca de Sócrates y en segundo lugar, que si todo estuviera relacionado con todo, tampoco el conocimiento sería posible, pues cualquier idea o imbricación de ideas sería significativamente válida y, por ende, cognoscitivamente relevante. La nueva estetización tecnológica supone una red comunicativa virtual en la que de modo cada vez más telemático, el individuo cree participar como actor social en las cuestiones de su entorno. Dicha opinión es mercantilizada, empaquetada en codificaciones lo más simples posible y, por ello, mismo recibida acríticamente. La inmediatez funcional que la tecnología dispone facilita, como nunca antes, la labor de decisión al hacerlo depender del simple dedo (*digitus*) mediante el cual un acto insignificante puede conllevar una responsabilidad que no llega a ser apercebida por el actor social: realizar una compra de miles de euros, votar (tanto ahora para un concurso televisivo como en el futuro para unas elecciones regionales o generales), gestionar la declaración de la renta, enviar una carta de despido e incluso proyectar un misil. Por otro lado, su atracción reside justamente en la sencillez de disponibilidad que ahorra recursos y «optimiza» prestaciones. Además de ello, la aparente virtualización de la nueva realidad tecnológicamente mediatizada genera pautas de conducta en las que los actos comunicativos tienden a reducirse a interacciones asimétricas basadas fundamentalmente en relaciones de dominio. Lacan habla de «pulsión escópica» a la hora de analizar las relaciones tecnológicas. Se trata de una apropiación visual del objeto como deseo que se agota en sí mismo en tanto éxtasis inmediato y que «otorga al sujeto su condición delegatoria en cuanto propone la construcción de identidad sobre la identificación y la proyección antes que sobre la realización» (1997: 106). La inmediatez por la que los dedos se proyectan compulsivamente hacia los telemandos ejecutantes fomenta, no sólo la hipertrofia adaptativa y evolutiva del pulgar oponible, sino la alteración de los ejes participativos emisor – receptor en los ejes interactivos

dominio – obediencia. Dicho proceso no supone deshumanización alguna, sino más bien, como Eduardo Subirats señala, un narcisismo por el que se instrumentaliza y mercantiliza la información al servicio del hombre. De este modo, el «poder» (hacer) humano del que antes tratábamos, resulta mediatizado a través de la tecnología, la cual permite repetir cada vez más inmediatamente cualquier comando desde la cada vez mayor distancia. Pero sobre todo, la conciencia humana de este nuevo poder hacer produce una interiorización, una virtualización de las obras objetivas, reducidas aun simple acto volitivo. Esta manera, de nuevo tan protestante, por la que la voluntad humana se abstrae de sus consecuencias objetivas, fascinada por la «pulsión escópica» desde la inmediatez y disponibilidad de lo que Heidegger llamó lo «a-la-mano» (*Zuhandenheit*), sin parar mientes hacia la finalidad y responsabilidad objetiva de unas acciones llevadas a un mínimo ejercicio conductual desembocan en una auténtica falta de responsabilidad de los individuos de las sociedades tecnologizadas, una asunción unilateral de la libertad desde la intención y no desde las consecuencias: desde la «fe» y no desde las «obras». En este sentido señala Marcuse que la excesiva racionalidad tecnológica ha demostrado «la imposibilidad de un sujeto autónomo con capacidad de decisión sobre la propia vida» (1994: 33). Certeramente lo muestra el film *Dilinger ha muerto*, del director italiano Marco Ferreri, que retrata la figura de un hombre solo y aburrido, protagonizado por el actor francés Michel Piccoli, al cual el espectador sigue a través de una sucesiva manipulación de objetos técnicos de un modo por momentos histérico y abúlico a la par, hasta que, hastiado, utiliza uno de ellos para, como si nada, asesinar a su pareja, comprobando finalmente el funcionamiento del instrumento. Mas permanecer luteranamente en la irresimibilidad del pecado, hipotasiar el demonio de la técnica, sin analizar la conducta humana objetivamente como la clave del problema significa perpetuarlo. El mismo procedimiento cabe, por ejemplo, para las drogas.

Esta demonización no es sino un aspecto más de la sustantivación de lo humano y su posterior olvido como parte verbalizada de la conducta humana, el cual tiene otro aspecto en la mercantilización propia de la sociedad capitalista. Ya Marx diagnosticó para su época, aún sin tecnologizar, el llamado «fetichismo de la mercancía», es decir, el proceso por el que lo producido en las relaciones sociales se convierte en «producto» natural, es decir, lo aparente se vuelve real, se hipostasias e incluso adopta un carácter quasi-sacralizado. Esto sucede no sólo con la tecnología: la idealización sustantivada de principios como «Cultura», «Dignidad» u «Hombre» e incluso la defensa de grandes derechos occidentales en los que pivota la alienación deshumanizadora podría ser interpretada por ello desde las coordenadas marxistas, como una consecuencia sobre las mismas relaciones de producción de la estetización tecnológica. Justamente Marx ya pone de manifiesto en *Sobre la cuestión judía* cómo los derechos del hombre y del ciudadano de 1791 y gran parte de las constituciones de los países europeos tras la Revolución Francesa no eran sino el reflejo de la sociedad burguesa mercantilista en la que el individuo se entiende «considerado como una mónada, aislado, replegado sobre sí mismo». Por ello Marx agrega que «el derecho humano de libertad no descansa sobre la unión del hombre con el hombre, sino que se basa, por el contrario, en la separación de los hombres» y no en tanto persona, es decir, imbricado en una red de interacciones y ligado de sus coordenadas esenciales. Próximo a esto se sitúa la idea de «alienación» marxista -tomada de Feuerbach- en relación con la falsa conciencia: una especie de «cámara oscura» que vuelve las cosas del revés: en el caso de la religión, por ejemplo, los dioses se sitúan como causas del hombre, cuando fue el hombre quien causó a los dioses. Lo mismo se aplicaría en el caso de la Tecnología, la Cultura o, por supuesto, la Nación. La base de esta alienación tendrá como causa principal para Nietzsche (1988: 49) la idea del olvido de las metáforas creadas que, de tan humanas, han sido mitificadas y olvidadas después para ayudar a los hombres a olvidarse un poco de sí mismos.

Para Marcuse, el discurso social en las democracias occidentales contemporáneas adopta una forma ahistórica que, al no tomar en cuenta la naturaleza dinámica social, imposibilita el debate sobre el cambio y contribuye al adocenamiento. A este respecto la metafísica que demoniza la alienación tecnológica en nombre de unas Humanidades sustentadas en estos valores acríticos, resultan el mismo opio del pueblo, aunque secularizado, que el marxismo denunciara. De este modo, y como sucedería en la situación del capitalismo marxista, la nueva modulación mercantilista en una red interactiva de información por la que toda idea o concepto parece unido con todo, produce a su vez, y paradójicamente en el terreno «cultural» o «humano», una hipostasiación de valores, derechos, términos o principios que se alimentan, como se ha dicho, al mismo tiempo del propio dualismo y contradicción entre lo tecnológico-científico, y lo humanístico al cual pertenecerían. De entre otros ámbitos, las consecuencias de esta división metafísica en los planes educativos de los grandes países occidentales se están haciendo notar ya hoy día. De este modo, frente a la maraña de conceptos traídos y llevados, y frente a la alienación idealista por demasiado humana, el conocimiento, en cuanto *symploké* de informaciones se ve mermado, cuando no seriamente dañado, por un lado debido al *nomos* sofista de la opinión universal y válida por sí misma y por otro, debido al dogmatismo de las Ideas pseudosacralizadas en cuyo procedimiento la crítica (de *krínein*, «separar, cribar») resulta total o parcialmente obliterada.

6.- Conclusión. Tecnología de la opinión.

La supuesta contradicción entre la alienación deshumanizadora de la tecnología y por otra, la cada vez mayor y más amplia estetización tecnológica se muestra en las sociedades del Bienestar que impulsan notables proyectos de tecnologización que ayuden a la calidad de vida de los ciudadanos. Pero como hemos venido diciendo a lo largo de este trabajo, el concepto de Tecnología, como otros de las sociedades occidentales contemporáneas, recibe una impronta hipostasiada, de corte ciertamente formal y «protestante», y no funcional ni conductual, matiz marcadamente más «católico». Por otro lado -y en lo que respecta a la educación- en las democracias occidentales se fomentan electoralmente unas «Humanidades» depauperadas (historia, latín, griego, literatura, filosofía, etc.) como una parte esencial de un ser humano «íntegro» o «digno». Como se ha señalado más arriba, la distinción en los planes de estudios entre «ciencias» y «letras», cada vez más abrupta y decisiva en la formación del estudiante, es heredera del dualismo metafísico del que hemos apuntado anteriormente y cada vez más negativa para la formación integral del ciudadano. Unir substancialmente las matemáticas y la filosofía, como sucedía en la academia platónica parecería para el plan de estudios actual algo antagónico, cuando, como se ha visto, el propio Platón hacía de las matemáticas un requisito básico para saber filosofar. Es por ello que la filosofía mundana, cae presa, como Platón en su época previera para con la democracia que propugnaban los sofistas, de una amalgama de opinabilidad y falta de rigor y de sistema, haciendo de la enseñanza filosófica un reducto de maestría ético-moral, de un modo muy similar a cómo sucedía en la época helenística. Así las cosas, la «educación integral» tenderá a la especialización práctico-teórica en vistas al ferozmente selectivo y exigente mercado científico-tecnológico, sin dejar paradójicamente de promover la idea de una cultura universal de derechos, valores o ideas, resultado de un proceso de generalización de los contenidos culturales específicos, pero cuyo objetivo educativo final tendría como referente el concepto de «hombre total». Son las «Humanidades» encargadas pues de

recoger esa tarea civil y formalmente «humana» en pos de la formación del individuo total, pero siempre pivotando desde el dualismo, de tal modo que su objeto sería, utilizando una expresión de Foucault, «vigilar y castigar» los excesos pecaminosos y alienadores de la tecnología. Sin embargo, muchas de esas prerrogativas están resultando hoy día educativa y socialmente perniciosas, pues recaen fácilmente en una falsa asunción de principio que debilita la fortaleza del individuo, virtud ética por excelencia para Spinoza. De este modo, ser parte de este humanismo (de la Cultura, por ejemplo) significa para algunos educandos algo similar a lo que significa para los miembros de algunas sectas religiosas formar parte de su grupo, y, a su través, estar tocados de la gracia santificante, sobrentendiéndose salvados antes por su fe que por sus obras. Influida por una exacerbada racionalidad tecnológica, la pulsión escópica del telemando se traslada a la opinión. De este modo, el ciudadano aprende a arrogarse derechos sin aprender a responsabilizarse de sus orígenes y sobre todo, de sus consecuencias. La libertad auspiciada como un valor inalienable y de antemano por el ideológico humanismo de la fe, y desarrollada materialmente por las tecnologías de la información, se disocia peligrosamente de sus consecuencias éticas (o individuales) y morales (o personales).

Pero de hecho y sin atender a lo que «debería ser», en nuestras sociedades la tecnologización se dirige a la cada vez más demandada especialización social de la persona activa y se atiene al aspecto «material» de la educación mientras que, por otro lado, el aspecto universalista, espiritual o propiamente cultural es el propio de las Humanidades. Sin embargo, en la *Realpolitik*, el uso de las llamadas «nuevas tecnologías» ha constituido un apoyo logístico de primer orden en la cimentación definitiva de los valores democráticos, culturales y mercadotécnicos del neocapitalismo mediante el fomento extendido y simplificado de la participación ciudadana y la digitalización e informatización de gran parte de la burocracia. Sin embargo, como se ya se ha señalado brevemente, la facilidad con la que las nuevas tecnologías hacen partícipe al ciudadano en la labor social pueden devaluar notablemente las ulteriores consecuencias del uso virtual de su acción u opinión que, pseudosacralizadas por el humanismo formal de la Libertad, la Igualdad, la Tolerancia, la Educación, el Arte o la Cultura, sin embargo conllevan consecuencias efectivas muy determinadas. Al mismo tiempo, la universalización de dicha participación (o interacción) inmediata del sujeto homogeneiza la pulsión escópica hacia el telemando, cuyas consecuencias, a partir de tan fáciles procesos, no resultan tan fácilmente mensurables. De algún modo, este *confort* de la opinión a través de la interacción tecnologizada, debilita el valor efectivo del juicio individual, convirtiéndolo en una mera opinión, en una cifra más isonomizada en derechos y obligaciones con el resto de miembros. La isonomía o igualdad ante la ley se cumple de facto mediante la isegoría, o igualdad en el uso de la palabra digitalizada, simplificada y caracterizada según los cauces temáticos, a cual más específico. De este modo, la *symploké*, la hilazón crítica de contenidos materiales se ve formalmente diluida, como Platón ya supo barruntar.

Así, los valores ilustrados de Libertad (de elección por el telemando) e Igualdad (dentro de la ingente «morfología en red») se garantizan por cuanto el respeto se convierte en una mera isegoría formal que tiende a respetar en principio, toda opinión, por el mismo hecho de serla. Ello ha provocado *de facto* una peligrosa canalización de cualquier medio de expresión por la que el ciudadano no ya se iguala, sino aún más importante, se ecualiza, es decir, se hace acreedor de una presunta novedad disfrazada por un tecnicismo que solo supone formalmente una novedad a la conducta, pero que resulta inexistente en su contenido. Al mismo tiempo que los recursos «exteriores», el humanismo interiorista de la fe provee de neologismos, tecnicismos o eufemismos que justifican las relaciones de producción o la infraestructura, y que suponen, como se ha dicho, una violencia formal (y por tanto, fácilmente ideologizable) en los términos materiales referidos, si éstos ya poseían una nomenclatura. La cada vez más difícil

capacidad de escucha del inquieto occidental, unida a la exarcebación de la interacción tecnológicamente mediada en la que el sujeto adopta siempre el papel dominante y recibe una respuesta inmediata y certera, hace muy difícil el mantenimiento, no ya de la esencial jerarquización que todo sujeto ha de asumir en su proceso de aprendizaje, sino incluso la propia relación personal de igualdad. Toda vez que la Nueva Educación rechaza los términos de control skinneriano de la conducta como refuerzo o castigo por antipedagógicos, esto es, por deshumanizadores. De este modo, la ideología de la opinión universal isegórica e isonómica se trasladan a unos alumnos que, sin saber ser materialmente libres «por las obras», ya lo son formalmente «por la fe». Entre otras consecuencias que se derivan de ello, se encuentra una concepción de la opinión activa, tratada mercantilmente por la tecnología, que, sin embargo, no se corresponde en cuanto a su contenido con la recepción personal de otro tipo de juicios. La satisfacción egoísta de la pulsión escópica es trasladada a una comunidad física en cuyo medio entorno no es capaz de respetar el turno de palabra, ni de esperar a escuchar lo que otros hayan de decir. Las demás opiniones solo son tratadas de un modo monadológico, sino dialógico. La isegoría y la interacción tecnológicas desembocan en el fundamentalismo de la opinión subjetiva. La excelsa tesis de Kant tomada de Ayn Rand, culmen de la ilustración y del progreso en valores humanos, de que cada hombre es un fin en sí mismo, y no el medio para los fines de otros, ha producido -a través de la tecnologización de la opinión egotista- un voluntarismo formalista (luterano) que descuida su contenido gnoseológico objetivo (católico). Una formación que olvida que todo individuo ha tenido, necesariamente, que constituirse como persona a través de los demás y por la que todos los individuos somos medios para otros. La autonomía de las intenciones que este humanismo occidental practica parece entonces estar deshumanizando por cuanto, en primer lugar elimina el conocimiento racional en pos del psicologismo opinativo, y por otro fomenta un aprendizaje enfermo, es decir, de individuos poco firmes (*in-firmus*) y tan virtualmente libres como fácticamente irresponsables que sin embargo, se convierten cada vez más violentos e ignorantes, incapaces de la escucha y la palabra que no sea dominadora.

Bibliografía

- ARISTÓTELES (1986): *Política*, Traducción, prólogo y notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Alianza.
- BUENO, Gustavo (1996): *El mito de la Cultura*, Barcelona, Prensa Ibérica.
- -----, (2005): *El Mito de la Felicidad*, Barcelona, Ediciones B.
- -----, "La democracia como ideología" en *Ábaco*, 12/13 (1997) pp. 67-76
- CALLE, Ramiro (2003): *Grandes maestros espirituales*, Barcelona, Martínez Roca.
- CASTELLS, Manuel (1996): *La era de la información*. Economía, Sociedad y Cultura. La sociedad Red (Vol. 1) Madrid, Alianza Editorial.
- FUENTES, J. Bautista (2000): "El conocimiento como hecho biológico. Mundo externo, problema del" en *Compendio de epistemología*, Madrid, Trotta.
- GARCÍA LÓPEZ, Tomás: "Crítica a las teorías de Heidegger y Ortega sobre la técnica",
- Comunicación presentada en los *V Encuentros de Filosofía en Gijón: Ciencia, tecnología y sociedad industrial* (Julio 2000)
- HABERMAS, Jürgen (1986): *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos.
- HEIDEGGER, Martin (1993): *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa.
- -----, (1994): "La Pregunta por la técnica" en *Conferencias y artículos*, Ediciones

- del Serbal, Barcelona.
- -----, (2000): *Carta sobre el humanismo*, versión de Elena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza.
- JUARROZ, Roberto (1995): *Poesía vertical 1958-1982*, Buenos Aires, Emecé.
- KLEMPERER, Victor (2001): *La lengua del Tercer Reich*, Barcelona, Minúscula.
- LEVI, Primo (2005): *Si esto es un hombre*, Barcelona, el Aleph.
- MARCUSE, Herbert (1994): *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel.
- MARX Karl & ENGELS, Friedrich (1993): *El manifiesto comunista*, Madrid, Alambra.
- -----, (2004): *Sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, Prometeo.
- MOLINUEVO, J. Luis (2004): *Humanismo y nuevas tecnologías*, Madrid, Alianza.
- MONOD, Jaques (1989): *El azar y la necesidad*, Barcelona, Tusquets.
- MUMFORD, Lewis (1982): *Técnica y Civilización*, Madrid, Alianza.
- NIETZSCHE, Friedrich (1988): *Verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Marte.
- ORTEGA Y GASSET, José (1983): "Ensimismamiento y alteración" en *Obras Completas Vol. VII*, Madrid, Alianza Editorial-Revista de Occidente
- -----, (1992): *Meditación sobre la técnica*, Madrid, Alianza Editorial-Revista de Occidente.
- -----, (1988): *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Espasa Calpe.
- SILVA CAMARENA, J. Manuel: "Humanismo, técnica y tecnología" en *Revista de Contaduría y Administración*, 199 (2000) 18-53
- SKINNER, Burribus F. (1986): *Más allá de la libertad y la dignidad*, Barcelona, Martínez Roca.
- STEINER, George (1998): *Heidegger*, México, D. F, FCE
- SUBIRATS, Eduardo (1997): *Linterna mágica. Vanguardia, media y cultura tardomoderna*, Madrid, Siruela.
- TRÍAS, Eugenio (1993): *Meditación sobre el poder*, Barcelona, Anagrama.
- ZARAGOZA, C. Armando: "El fetichismo de la mercancía en Marx y su relación con la moral" en *Revista de Contaduría y Administración*, 200 (2001) 29-54.