

LA PROBLEMATICIDAD ÉTICA DE (NUESTRAS) NUEVAS TECNOLOGÍAS O DE OTRA NOVÍSIMA DISCUSIÓN SOBRE SI SON GALGOS O PODENCOS

José Antonio Hernanz Moral^a y Edgar Manuel Monreal Molina^b

Fechas de recepción y aceptación: 29 de junio de 2015, 20 de julio de 2015

Por entre unas matas,
seguido de perros,
no diré corría,
volaba un conejo.

De su madriguera
salió un compañero
y le dijo: “Tente
amigo, ¿qué es esto?”.

“¿Qué ha de ser?”, responde;
“sin aliento llego...;
dos pícaros galgos

^a Profesor en la Universidad Veracruzana-Xalapa. Facultad de Filosofía.

Correspondencia: Universidad Veracruzana. Dirección General de Desarrollo Académico e Innovación Educativa. Benito Juárez 55 Col. Centro. 91000 Xalapa, Veracruz. México.

E-mail: jhernanz@uv.mx

^b Doctor en Filosofía. Universidad Veracruzana. Xalapa. Instituto de Filosofía.

Correspondencia: Universidad Veracruzana. Coordinación del Doctorado en Filosofía. Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana. Tuxpan 42. Fracc. Veracruz. 91070 Xalapa, Veracruz. México.

E-mail: orragdeko@gmail.com



me vienen siguiendo”.
 “Sí”, replica el otro,
 “por allí los veo,
 pero no son galgos”.
 “¿Pues qué son?” “Podencos”.

“¿Qué? ¿podencos dices?
 Sí, como mi abuelo.
 Galgos y muy galgos;
 bien vistos los tengo”.

“Son podencos, vaya,
 que no entiendes de eso”.
 “Son galgos, te digo”.
 “Digo que podencos”.

En esta disputa
 llegando los perros,
 pillan descuidados
 a mis dos conejos.

Los que por cuestiones
 de poco momento
 dejan lo que importa,
 llévense este ejemplo.

(TOMÁS DE IRIARTE)

Resumen: Actualmente, la discusión sobre los problemas éticos de las nuevas tecnologías suele enfocarse en los dilemas que, de manera concreta y generalmente aislada, supone el uso de unas y otras tecnologías; frente a ello, lo que se propone en este artículo es considerar la problematicidad de nuestro entramado tecnológico, dentro de lo que podemos denominar “nuestra tecnosfera”, para, de ese modo, discutir nuestro presente como un horizonte problemático, en que se redefine el sentido ético de la realidad antropológica.



De este modo, y contando como referente teórico la reflexión sobre la técnica de Zubiri y de Ellacuría, proponemos la idea de “hacerse verdaderamente cargo del mundo” como medio para repensar éticamente las nuevas tecnologías (nuestras).

Palabras clave: tecnosfera, inteligencia sentiente, eudaimonia, hacerse verdaderamente cargo del mundo.

Abstract: Nowadays, discussion on ethical problems about new technologies usually focuses on dilemmas which, isolated and concretely, involves the use of these or those technologies; as an alternative, we argue in this paper that the problematicity of our technological tissue is inserted into what we could name “our technosphere”, and in this way we could have a different point of view to discuss our present as a problematic horizon in which the ethical sense of the anthropological reality is redefined.

So, and taking into account as theoretical referent the reflection on technics made by Zubiri and Ellacuría we propose the idea of “taking really care of the world” as a way of rethinking ethically (our) new technologies.

Keywords: technosphere, sentient intelligence, eudaimonia, taking really care of the world.

§1. SOBRE CÓMO ENFOCAR LA ÉTICA A LAS SOCIEDADES DEL CONOCIMIENTO, TOPOS CONFIGURADO POR (NUESTRAS) NUEVAS TECNOLOGÍAS

Nuestro punto de partida es doble: por una parte, el problematismo ético tiene que ver fundamentalmente con cómo hacernos cargo de la realidad; por otra, que en este “hacernos cargo” hemos establecido una separación entre naturaleza y técnica, de modo que, al presentarnos ambas como ámbitos con una cierta neutralidad ética, lo problemático resulta ser el modo en que los humanos nos “hacemos cargo” de ellas: la energía nuclear existe en la naturaleza, de manera previa a nosotros –por lo que en su estar ahí no parece éticamente escrutable– y el control técnico de la energía nuclear está ahí, de modo que su *escrutación* ética proviene de las decisiones que tomemos sobre su uso.



Sin embargo, y ahí radica el elemento central de nuestra discusión, el ser humano vive en un tipo de realidad que siempre es construido, al que podemos denominar “mundo”, de suerte que sabiéndonos real, lo somos mundanalmente, en el sentido que Zubiri da a este término. Esto significa que tanto naturaleza como técnica son construcciones mundanales del hombre, y que la vida humana tiene que ver con el hacerse cargo del mundo (que es nuestro topos real, de realidad), y la ética tiene que ver con cómo hacerse verdaderamente cargo del mundo.

“Hacerse verdaderamente cargo del mundo” remite al carácter siempre problemático que este tiene, por lo que nuestra preocupación debe lanzarse no a los problemas que hay en parcelas concretas de la realidad, en este caso a los “problemas éticos de las nuevas tecnologías”, sino al modo en que, como individuos, como sociedad, como realidad, hacemos real un presente; para nosotros se trata de hacerlo en lo que se viene llamando “sociedad/es del conocimiento”, en las que tiene un carácter nuclear y articulador el surgimiento y consolidación de al menos tres grandes familias tecnológicas que nos obligan a repensarnos como humanos: las que afectan a nuestra realidad biológica (biotecnología); las que afectan a nuestro entramado mental o lo emulan (nootecnología); las que afectan a nuestro modo de relacionarnos socialmente (tecnologías de la información y la comunicación, TIC).

Así, y en pocas palabras, se están generando discusiones interminables, y muchas veces escasamente productivas, sobre los problemas de tal o cual nueva tecnología, con un telón de fondo que siempre apunta hacia cuándo son “buenas” o “malas”, o con la mirada puesta en cómo legislar sobre ellas. El resultado es que, si nuestra discusión queda restringida a esta dinámica, terminamos reduciendo lo ético al ámbito de lo legal, y esto hace que no sea infrecuente que lo justo quede ahogado en lo legal. Podemos dar un pequeño giro, que a su vez promete ser bastante productivo, preguntándonos en qué consistiría hoy en día –en este topos tan mediado por tecnologías apabullantes que nos obligan a cambiar nuestras ideas sobre la realidad y, muy especialmente, sobre lo humano– hacerse verdaderamente cargo del mundo.

En el momento actual vivimos una profunda transformación de los parámetros desde los cuales se analizan los conceptos relacionados con la dimensión sociopolítica y económica del desarrollo tecnocientífico. Nos da la impresión de que esa transformación puede –y debe– analizarse desde el concepto “sociedad/es del conocimiento”, pues en él encontramos el núcleo problemático básico desde



el cual hacer un análisis y unas propuestas pertinentes sobre esas dimensiones, en tanto que permite construir una constelación conceptual nueva, tanto en sus términos como en la lógica de sus relaciones. Obviar ese escenario suele traer consigo un tratamiento inadecuado de la vinculación entre tecnociencia, ética y cultura, inadecuación ligada a un importantísimo detalle: la debilidad de la inserción del sistema científico-tecnológico en el universo simbólico de los individuos y en el imaginario de las sociedades que se entrelazan en nuestro presente. Por supuesto, para que esto último se logre, es preciso que los individuos no se vean a sí mismos tan solo como usuarios “instruidos” en las tecnologías, sino también como actores de procesos de innovación y de apropiación cultural del sistema tecnocientífico; es preciso pensar el problematismo ético de las tecnologías de la/s sociedad/es del conocimiento como un todo, no como un cúmulo de sistemas artificiales en los que, uno a uno, podemos encontrar retos y dilemas éticos.

Con todo ello, la tentación de que es posible establecer una batería de propuestas éticas para cada una de (nuestras) nuevas tecnologías se basa en una idea subyacente poco clara: el horizonte de la/s sociedad/es del conocimiento no es universal ni homogéneo en su topografía, aunque sí lo es en su topología, esto es, no toda la humanidad actual se encuentra en este entorno, pero todos los individuos y grupos que forman parte de ella/s lo hacen de una manera sumamente similar, compartiendo un mismo topos. Una de las más evidentes consecuencias de esta situación antropológica es que este nuevo topos, que es eminentemente virtual, genera un nuevo concepto de civilización y civilidad, que se torna muro infranqueable entre los habitantes de la/s sociedad/es del conocimiento y quienes quedan fuera, que se convierten en los nuevos bárbaros del siglo XXI. Esta ruptura es más fuerte que las propiciadas por los entornos físicos históricos (fronteras nacionales) y profundiza la violencia simbólica contra los grupos marginales (tradicionales o novedosos), por su creciente capacidad de mostrar la inadecuación de la ética moderna por su supuesta obsolescencia.

Así, el humano de nuestro tiempo, gracias a la competencia global que acredita al transitar por la educación formal, es capaz de apropiarse física y simbólicamente del conocimiento que (generosamente, opinarían muchos) se distribuye desde los centros de generación y aplicación de este, preeminentemente a través de las autopistas de la información y el resto de la parafernalia de las TIC. Y todo ello sin tener que emigrar a un nuevo espacio físico, como los pioneros de otros tiempos tuvieron que hacer, pues ya realizó el éxodo al topos infinito y abierto del



tercer entorno. El resultado es la ensoñación de la virtualidad técnica de la vida humana, inserta ya en el espejismo estadístico de la cornucopia digital; en este esquema conceptual subyace la idea de que, puesto que los medios tecnocientíficos con los que contamos actualmente nos permiten llegar a la meta de una sociedad justa gracias al diseño de la razón (de la razón moderna), la resolución de problemas como la erradicación de la pobreza es cuestión de tiempo, sincronización supranacional y buena voluntad. Mientras, la invisible barrera de la accesibilidad *fiscaliza* el topos de la/s sociedad/es del conocimiento en un territorio, en el que resulta relativamente sencillo establecer la dicotomía inclusión-exclusión, en la que quien está fuera está excluido, generando para quien está dentro un tipo marginal, que en este proceso pierde concreción y rostro, para formar parte del panorama de una exterioridad amorfa que desiderativamente se debería incluir en un proyecto sociopolítico común, pero que se encuentra más allá de la cotidianidad de quien está dentro de esta frontera. Aunque se comparta el espacio físico con el marginado, este queda fuera del territorio de la nueva economía: he ahí el núcleo problemático de la *eticidad* de la tecnosfera contemporánea que nos interesa resaltar.

Paralelamente, parece claro que ya no es factible perpetuar la idea típicamente moderna de construcción de la realidad (solidaria con un modelo del mundo universal y objetivo, que permite explicar los fenómenos por medio de leyes y manipular los objetos por medio de la tecnología), que está ligada a una concepción optimista del ejercicio de la racionalidad y que va a encontrar su más clara expresión en la idea de progreso. En ese contexto, los discursos y las prácticas sociales se centran en proyectos como eliminar la brecha digital, democratizar las TIC, distribuir socialmente el conocimiento y, por lo tanto, en cómo hacer llegar el conocimiento como producto para beneficio de toda la ciudadanía, mientras que se obvia que el conocimiento se da en un magma intersubjetivo –social, intercultural e histórico– al que, al darse por supuesto, se le despoja de relevancia y se le hace translúcido. Así, una vez garantizado el mantenimiento en unos mínimos socialmente aceptables de la distribución de la riqueza dentro de un estado del bienestar (real o invocado), la apropiación del conocimiento en los procesos de innovación se da en las organizaciones económicamente orientadas a tal fin



(fundamentalmente IES y empresas), que, por iniciativa propia o espoleadas por los estados, lo distribuirán socialmente¹.

Para nosotros, este tipo de concepciones es fallido desde sus raíces, pues lo que promueve es que en la/s sociedad/es del conocimiento, además de la persistencia de la pobreza generalizada del tercer mundo o los grupos marginales de las sociedades más opulentas, se produzca un perverso efecto de *invisibilización* de la miseria al restringirla al ámbito de la pobreza material, esto es, al campo de la política, la economía y la ecología, al tiempo que oculta el ámbito en que actualmente se genera la riqueza, la producción, en una dinámica eficaz innovación-creatividad, de conocimiento: desde una perspectiva radicalmente filosófica, el debate ético sobre (nuestras) nuevas tecnologías (reiteramos en el hincapié en biotecnologías, *nootecnologías*, TIC) es la novísima expresión de si son galgos o podencos, que aunque útil, se torna en cuestiones de poco momento, en la que dejamos lo que importa. Y lo que importa es en el mundo global de la/s sociedad/es del conocimiento la injusticia y la inequidad, bases desde las que se siguen construyendo los proyectos de mundo, lo que imposibilita que, a pesar de que la ética esté en boca de todos, nuestro presente no sea uno en que la humanidad pueda de manera razonable hacerse verdaderamente cargo del mundo, especialmente porque no parece que la Modernidad, que genera nuestra idea de tecnología, sea capaz de darnos las herramientas para abordar la tecnociencia como un todo. Debemos, pues, retomar la discusión sobre los problemas éticos de las tecnologías desde la crítica a la idea moderna de técnica.

Ortega escribió que la ciencia física nace en la técnica, haciendo alusión al joven Galileo:

No está en la Universidad, sino en los arsenales de Venecia, entre grúas y cabrestantes. Allí se forma su mente (...) el aristotélico no descomponía el fenómeno natural, sino que a su conjunto le buscaba una causa también conjunta (...) Cuando ve moverse un cuerpo (...) se pregunta de qué movimientos elementales y, por tanto, generales, se compone aquel movimiento concreto (Ortega y Gasset, 1964: 372).

¹ Cfr. Hernanz (2013: 73-76).



Es un nuevo modo de operar con el intelecto, una diferente visión, un análisis del cosmos, del hombre y la naturaleza. Ortega se refiere al surgimiento de un método intelectual que lleva en su seno una unión inicial, y de raíz, entre un nuevo tecnicismo y la ciencia. La naturaleza es asumida como un artefacto producido que es en sí misma un orden mecánico. La invención de máquinas en esta época es prolífica en relación con el medioevo, basta con mirar los catálogos de inventos de esos siglos.

Esta idea no está tan lejana de la planteada por la filosofía naturalista de esos mismos siglos, pues las creaciones del ser humano como prolongación del orden mecánico son interpretadas como “una participación en la autoexpresión de la vida”². Siguiendo a Carl Mitcham, la forma de ser-con la tecnología del ser humano cambia radicalmente después del Renacimiento, pues se origina tanto un “optimismo ilustrado” como un “desasosiego romántico” frente a un “escepticismo antiguo”, el cual se caracterizaba por sospechar de la tecnología³, pues esta implicaba una tendencia a alejarse de Dios y los dioses, además de que no era un conocimiento verdadero.

La concepción de la tecnología subyacente en esta mentalidad es que se caracteriza, por tanto, un modo de conocimiento como una intervención real en el mundo, toda vez que artefactos y naturaleza operan bajo los mismos principios. Aunque da la sensación de que no se han dado cambios significativos en esa concepción de la tecnología hasta nuestros días, la “sospecha del mundo antiguo”⁴, en forma de mito, nos otorga elementos que permiten realizar una evaluación crítica fundamentada o intuitiva de lo que es la tecnología y su mediación en nuestra concepción del mundo.

Así, en los estudios filosóficos contemporáneos sobre la tecnología se pueden estimar dos perspectivas —el analítico, ingenieril o de visión idealista en contraste con el humanista⁵, el de la sospecha o visión materialista⁶— que parecen coincidir

² Cfr. Mitcham (1989: 21).

³ Cfr. Mitcham (1989: 13-27). Cabe señalarse que en el texto al que se hace referencia, el autor no hace diferencia alguna entre técnica y tecnología, sin embargo en *¿Qué es filosofía de la tecnología?* propone que en nuestro contexto la filosofía de la tecnología debe incluir la filosofía de la técnica, pues aquella es más general.

⁴ Cfr. Mitcham (1989: 17 y 24).

⁵ Cfr. Mitcham (1990: 17-93).

⁶ Cfr. Méndez (1989: 27). El autor retoma la distinción del texto *Technics and Praxis* de Don Ihde.



en aspectos centrales. Dos de ellos son el énfasis que se pone en el carácter teleológico del desarrollo tecnológico y el carácter *mesológico*⁷ de las acciones tecnológicas, es decir, los fines y los medios de la actividad tecnológica. Empero se siguen marcando grandes diferencias, por ejemplo: la filosofía analítica se centra en “la realidad concreta de los sistemas técnicos” rechazando una “totalidad sistémica” de la filosofía con raíces fenomenológicas, los juicios de valor no se pueden hacer sobre la tecnología en su conjunto, sino que solo se pueden hacer de los sistemas técnicos concretos⁸.

Eficacia, eficiencia, utilidad y valor –valioso– son los rasgos que se emplean como criterios para caracterizar lo que podría ser una buena tecnología⁹. La aplicación de estos valores, tanto en los medios como en los fines, incentivó y sigue incentivando la producción de la mayoría de tecnologías que modificaron y transforman la manera de habérsela con el ambiente.

El desplazamiento y arraigo de estos criterios en la valoración de una tecnología refleja la consolidación del optimismo ilustrado en la subsecuente promoción de la tecnología que hasta nuestros días no dejamos de impulsar: el progreso y el bienestar permanente por fin se desvelan –obviamente el cambio de hábitos a razón del desastre ecológico está en sintonía con el desarrollo a más y mejor–. Sin embargo, la conformación de un entramado de valores pragmáticos ha ido en detrimento de otros que, de manera extratecnológica, critican la actividad tecnológica ya sea como realidad concreta o como totalidad sistémica. ¿Podría evaluarse la innovación tecnológica desde la bondad, la maldad, la justedad o *injusteza*?

A diferencia de la filosofía de la tecnología analítica, en la tradición de los filósofos “de la sospecha del mundo tecnológico”¹⁰ se ha enfatizado considerar la descripción de la relación mundo, hombre, sociedad, cultura, Ser con la técnica, más allá de la racionalidad tecnológica y su perspectiva *teoricista*, aunque esto no deja de ser sumamente relevante.

Por mencionar algunos representantes de la tradición fenomenológica, Heidegger (1954) describió la técnica como la consolidación de un modo particular de referirse al medio, o sea, la superposición de un modo intelectual sobre los otros

⁷ Cfr. Quintanilla (1989: 95).

⁸ Cfr. Linares (2008: 19-40).

⁹ Cfr. Quintanilla (1989: 98).

¹⁰ Cfr. Linares (2008: 21, 41-362).



en razón de provocar al medio —a las cosas— a darse como recursos; Nicol la describió como un saber hacer desarraigado del *bios theoretikos* por cuanto carece de libertad al estar alienado al utilitarismo evadiendo su vocación de creación libre; algunos miembros de la Escuela de Frankfurt mencionaron, a su vez, su función ideológica en la sociedad industrial avanzada (Habermas, 1968).

Por su parte, Bergson (1907) la describe como una adaptación del sujeto al medio, a diferencia de lo que Ortega nos dice¹¹,

la técnica es lo contrario a la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto. Ya esto bastaría para hacernos sospechar que se trata de un movimiento en dirección inversa a todos los biológicos (Ortega y Gasset, 1964: 326),

ya que el hombre reforma la naturaleza, la modifica en razón a un proyecto que se inscribe en su proyecto vital, del cual su realización plena es la felicidad¹². En este sentido, cabe resaltar que el hombre, al tener que estar en el mundo, reacciona por estar obligado a existir en él, y en este hay una intrincada red de facilidades y dificultades, las cuales intenta modificar.

§2. NUESTRA PERSPECTIVA TEÓRICA: EL PROBLEMATISMO ÉTICO DE LAS TECNOLOGÍAS A LA LUZ DE LA INTELIGENCIA SENTIENTE (ZUBIRI Y ELLACURÍA)

Las visiones anteriores son, en su mayoría, descripciones precisas de la tecnología como totalidad sistémica y de refilón un diagnóstico tomando en consideración tales descripciones. Llama la atención que Xavier Zubiri no trató el tema siguiendo el hilo de alguna de las maneras anteriores y, aunque reflexiona desde otras consideraciones, lo hace efímeramente, pero no por ello superficialmente.

Es así que entre 1953 y 1954 dictó el curso llamado “El problema de la persona”, en el cual solo en la lección XXIII se refiere a la técnica a partir de la descripción de la modificación de la situación del ser humano por el enfrentamiento con las cosas, los otros y sí mismo. Esta lección fue la que se empleó para redactar

¹¹ Cfr. González (2010: 3).

¹² Cfr. Ortega y Gasset (1964: 345).



el capítulo VI, “El hombre, realidad social”, del texto *Sobre el Hombre* que se publicó póstumamente en 1986 bajo la dirección de Ignacio Ellacuría.

Respeto a la técnica no queda más que puntualizar algunos aspectos que, en definitiva, incidirán en la descripción y diagnóstico que hicieron algunos filósofos familiarizados con las tesis zubirianas. Aquí nos centraremos específicamente en Ellacuría.

Para Zubiri, el hombre se posee desde otras realidades: las cosas, los otros y sí mismo; es así que estas no son la situación en la que el hombre ha de hacer su vida, sino que la crean en buena parte. Y por ello, es necesario

preocuparnos con qué cosas hacemos la vida y cuál es la situación peculiar en que cada una de esas cosas por su radical especificidad contribuyen a colocar al hombre en una situación humana (Zubiri, 1986: 325).

Señala que la estructura formal de la vida –por el mero hecho de estar viviendo– es algo por lo que el hombre tiene que hacer inexorablemente. Así, la vida es una unidad radical y, desde ahí, hay que preguntarse cuál es la forma de vida, cómo el hombre la hace entre y con las cosas físicas. Esto plantea dos preguntas: qué son estas cosas físicas y cómo hace el hombre su vida con ellas.

En este sentido, en el diálogo con Heidegger sobre el carácter primario de las cosas con que el hombre tiene que habérselas, concluye que ese carácter consiste en que son realidad: las cosas no son primero *Vorhanden*, las cosas que están ahí, a la mano; tampoco *Zuhanden*, las cosas para que el hombre viva de una cierta manera con ellas que sirven para tal o cual efecto. Zubiri responde que

en el instrumento más instrumental del universo, en el útil más utilizable, hay como base de su sentido *Zeug* un núcleo de realidad irreductible, el algo con que efectivamente me encuentro. Me encuentro con una realidad para clavar, me encuentro a un núcleo inmanente interno a todo *Vorhanden* y sin lo cual no cabría hablar de *Zeug* (Zubiri, 1986: 327).

Así, concluye, que la división entre *Vorhanden* y *Zuhanden* no es primaria, pues la realidad es anterior a cualquier sentido, ya que es anterior al ser, lo que



sucede es que “ninguna intelección de la realidad puede tenerse sino desde el punto de vista de algo que el hombre quiere hacer”¹³.

Ahora bien, Zubiri nos dirá que lo primero que el ser humano hace con las cosas es disfrutarlas en el sentido de fruición positiva y fruición negativa; también sabe algo de ellas y las modifica. Estas tres dimensiones, afirma, son de una estructura fundamental que es poseer las cosas. Es así que

el hombre posee a las cosas y se posee a sí mismo en ellas en el acto de disfrutarlas (...) el hombre cuando las sabe, el hombre posee intelectivamente lo que las cosas son (...) el hombre modifica las cosas, pero no las modifica sin más (...) las modifica para hacer de determinada manera su vida, para poseerse a sí mismo en ellas (Zubiri, 1986: 331).

El tema de la técnica se desprende de analizar la unidad que hay entre aquellas dimensiones, principalmente entre saber y hacer, en tanto que el ser humano interviene inexorablemente física y/o intencionalmente sobre las cosas, sobre la realidad; es decir

la modificación es siempre y solo una modificación para algo que el hombre se propone conseguir y que, por consiguiente, envuelve un momento de saber; por lo menos, saber lo que se propone (Zubiri, 1986: 330).

Así, Zubiri se pregunta ¿cuál es la intrínseca unidad del saber y modificar? A esa unidad la llamó *téchne*.

El acercamiento al problema de la técnica lo hace a partir del análisis estructural de lo que es la vida humana con las cosas que hay.

Por el mero hecho de estar viviendo, el ser humano se mueve y realiza movimientos, sin finalidad ni intención, que modulan la realidad. De este simple movimiento por el cual se interviene el medio, se pasa a uno superior en el que se ejecuta otro tipo de movimiento con las manos, llamado de intervención manual (Zubiri, 1986: 332).

¹³ Cfr. Zubiri (1986: 327).



Zubiri, pero ya Aristóteles también lo enunció, señala que la mano es el órgano que tiene primacía para modular la realidad, ya que, junto con el órgano de la fonación y el cerebro, la mano es lo menos especializado y menos especificado.

Con la modificación del mundo físico con las manos, llamada intervención manual, que es mediata, el ser humano

comienza a poder manejar la realidad física. La intervención mediata en que consiste la manipulación da al hombre por parte de las cosas el orbe de lo que llamamos instrumentos (Zubiri, 1986: 332).

Así pues, de esa locomoción manual como intervención o “modificación mediata de una realidad física” se produce todo instrumento, por lo que

la manipulación es, pues, la forma suprema y radical como el hombre interviene en las cosas del mundo físico. La unidad entre el saber y el hacer nos remite a la estructura primaria y radical de la manipulación, de esa manipulación que es la técnica (Zubiri, 1986: 333).

Ahora bien, específicamente respecto al tema de la técnica, Zubiri no dialogó con quienes, probablemente, eran los pensadores más representativos de la tradición fenomenológica humanista, ni qué decir de los representantes de la filosofía analítica; sino que lo hizo con los que a su parecer dieron una respuesta fundamental a lo largo de la historia: con Aristóteles por cuanto señaló a la *téchne* como saber hacer; con Descartes y Galileo y su noción de la técnica como saber aplicado; y la interpretación de Bergson en términos de hacer adaptado. Ante ellos contraargumentó la falacia de la escisión entre saber y hacer, ya que los cuatro subrayaron uno u otro, pero no la unidad de ellos.

Para Aristóteles¹⁴ la *téchne* es un modo de saber¹⁵, saber del porqué las cosas son de un modo determinado en términos causales¹⁶, saber acerca de las causas y no de cómo hay que hacerlas (momento *factivivo*). La centralidad está en el saber disociado del hacer.

¹⁴ Cfr. Aristóteles (1931: 153-157).

¹⁵ Cfr. Zubiri (1985²: 14-15).

¹⁶ Cfr. Conill (1991: 218).



- Para Descartes y Galileo la técnica es ciencia aplicada, es aplicación de la ciencia. Por cuanto el “saber es saber ciertamente por qué las cosas son así (...) Al hombre no le es dado conocer las causas de las cosas, sino cómo las cosas se modifican las unas y las otras [... así,] las cosas son complejo de leyes”¹⁷; por lo que no habría episteme sino pura *téchne* en el sentido de Aristóteles.
- Si la voluntad humana puede y quiere modificar las cosas, pone en juego las leyes. Aquí la unidad de saber y hacer estaría en términos de la aplicación mas no de la posesión (frucción, saber y modificar). En este apartado, Zubiri distinguió que, por un lado, la aplicación responde a un nivel más hondo, a la necesidad de la aplicación, por tal motivo “la técnica como aplicación de la ciencia es un concepto verdadero pero secundario”¹⁸, y por otro, que el despliegue de la ciencia se debe a la concepción reducida del hacer a mera aplicación, lo cual supone, en términos de nuestro autor, un análisis superficial, ya que “no podrá deducirse nunca, por vía de mera aplicación, el hacer del saber”¹⁹.

Por su parte en Bergson la digresión está enmarcada por el acento que pone en el hacer: “la técnica no es aplicación de la ciencia sino el hacer real y positivamente algo”²⁰. Así, Zubiri comentó que Bergson describe al ser humano no como *homo sapiens* sino como *homo faber*, a partir de entender que la técnica es un hacer biológico y que la inteligencia, al crear conceptos y emitir afirmaciones, solo elabora esquemas de acción, es decir, “es una concepción meramente instrumental de la inteligencia, montada sobre una concepción meramente biológica del instrumento”²¹, por cuanto Bergson distingue lo que llamamos instrumento como una prolongación de los órganos del cuerpo.

Ante ello, Zubiri subrayó que el hombre no es primariamente *homo faber* por cuanto se supone que el hacer es un fenómeno radicalmente biológico, sino que en este hacer está implicada la modificación del universo físico para que uno

¹⁷ Cfr. Zubiri (1986: 336).

¹⁸ Cfr. Zubiri (1986: 336).

¹⁹ Cfr. Zubiri (1986: 337).

²⁰ Cfr. Zubiri (1986: 337).

²¹ Cfr. Zubiri (1986: 337).



pueda vivir mejor, así el instrumento “es una suplencia de un órgano para hacer lo que no podría por sí mismo”²². Además, para que la inteligencia pueda crear conceptos y emitir afirmaciones hace falta tener como base “la intención por lo menos de decirnos lo que las cosas son en realidad”²³. Zubiri puntualizó que la función específica, básica y radical, de la inteligencia consiste en enfrentarnos con la realidad y en ese sentido sí puede decirse que la función de la inteligencia es biológica, es “hacerse cargo de la situación para poder vivir, pero no tiene que ver con el orbe de los conceptos”²⁴.

Saber hacer, saber aplicado y hacer adaptado son, para Zubiri, las interpretaciones de la técnica que han remarcado la disociación del saber y el hacer, pues para él hay una radical unidad entre sentir y movimiento, aun cuando haya una clara diferencia entre percibir objetos y ejecutar movimientos.

A medida que se va diferenciando el organismo, se van intercalando más anillos, interviniendo más neuronas entre las estructuras receptoras y las estructuras efectoras, lo cual trae como consecuencia la posibilidad de muchísimas respuestas motrices a una misma sensación, pero sin embargo mantiene la unidad radical y fundamental de la *aisthesis* y *kinesis* (Zubiri, 1986: 339).

En cuanto a la intelección, Zubiri comentó que esta “entra en juego para hacerse cargo de la situación, haciéndose cargo de la realidad”²⁵ pero sentientemente, es decir, de una manera percipiente y motriz, lo cual constata que el sentir primariamente más que una sensación es un sentir motor, perceptivo-motor, así pues,

de ahí que técnica nace de una inteligencia sentiente, la cual tiene que hacerse cargo no solamente de las cosas que están ahí y me afectan, sino también de lo que efectivamente he hecho con las cosas cuando me muevo (Zubiri, 1986: 339).

Zubiri finaliza diciendo: “La técnica es constitutiva y fundamentalmente invención de realidades y es poder sobre realidades” (Zubiri, 1986: 340). Inven-

²² Cfr. Zubiri (1986: 338).

²³ Cfr. Zubiri (1986: 338).

²⁴ Cfr. Zubiri (1986: 338-339).

²⁵ Cfr. Zubiri (1986: 339).



ción en tanto “la técnica no ha procedido formalmente del hacer mismo, sino de lo hecho. Entonces retroactivamente el hombre se ha planteado el problema de su mismo hacer como fuente de realidad: en esto consiste formalmente la invención”. Y poder sobre las cosas, ya que al hacerse cargo de lo hecho en un movimiento,

el hombre con su intervención ulterior va a entrar en la realidad no simplemente modificándola de una manera biológica, sino de una manera específicamente humana: dominándola. La técnica no solo es una modificación, es poder sobre las cosas, no solo por lo que tienen de específicas, sino por lo que tienen de realidad (Zubiri, 1986: 340).

Por lo tanto, la manipulación como la intervención del hombre en las cosas del mundo físico nos remite a la unidad del saber y el hacer, lo cual nos lleva al tema de la invención y de la dominación como poder sobre las cosas. Esta idea es central para, desde nuestro punto de vista, fundamentar la propuesta de ética como hacerse verdaderamente cargo del mundo y replantear el modo en que afecta a nuestra experiencia del entramado tecnológico de la/s sociedad/es del conocimiento. Hace falta, empero, dar un paso más para enfocar el problematismo ético de nuestra tecnociencia: la contextualización en nuestro presente, y en el espacio desde el que el mundo nos da que pensar, que para nosotros es Iberoamérica. Ellacuría nos ayuda a dar este paso, no solo por su cercanía a Zubiri (como continuador y transformador de su pensamiento), sino porque para él resulta sumamente importante dar cuenta de lo que sucedía en su situación, en su contexto, ya que analizar la realidad histórica en su realidad formal, la estructura de la historia y las fuerzas históricas, no es más que una necesaria actitud de la dedicación de un filósofo que quiso que su reflexión fuera efectiva.

En ese sentido, las investigaciones que realizó iban desde diagnósticos políticos, sociales y culturales de El Salvador y Centroamérica, hasta planteamientos de solución previos y durante la guerra interna. A su vez, sus escritos teológicos estaban cada vez más enfocados a la justificación y consolidación de una teología latinoamericana, en la cual el universo semántico del término “liberación” fue el paradigma. Desde nuestra perspectiva, el interés que se destaca en los textos de Ellacuría tiene que ver con la urgente necesidad de analizar la realidad para discernir posibilidades de cambio estructural, por lo tanto, se preguntaba ¿en



qué situación nos encontramos?, ¿en qué situación se encuentran las mayorías populares oprimidas?, ¿cuáles pueden ser algunas de las soluciones para resolver la injusticia estructural²⁶? Para Ellacuría la filosofía debe echar raíces en la realidad histórica, por cuanto el pensar del filósofo debe ser efectivo desde “la más concreta situación real sobre la realidad total y concreta”²⁷.

En ese sentido, su noción filosófica de tecnología apropiada enmarcó elementos importantes para replantear el tema de la dependencia tecnológica y la presunta neutralidad de la tecnología. Retomamos de él un itinerario que permite llevar a una esfera ética los resultados de la reflexión zubiriana, en la que la unidad del saber y el hacer es lo que caracteriza la intervención manual del medio físico como manejo, la manipulación, que se constituye en la invención de realidades y poder sobre las cosas. Ellacuría da centralidad, también, a esta unidad subrayando que la ciencia ha surgido de la necesidad biológica de hacerse cargo de la realidad, sobre todo porque la inteligencia sentiente al tener que hacerse cargo de la realidad “no se limita a percibir, sino que envuelve sentientemente la respuesta motriz: el hacer envuelve el saber y el saber envuelve el hacer” (Ellacuría, 2001: 256). Para hacer, cabe recordar, necesita de instrumentos, los cuales son “producto de una invención en orden a la realidad y a la realización, es fuente instrumental, de realidad, en cuanto realidad”²⁸.

Ellacuría se centra en un aspecto de la función *diferenciativa* (talificante) de la inteligencia sentiente: aprehender la realidad y enfrentarse a ella²⁹. La puntualización que hizo fue sobre el enfrentamiento con la realidad y su intrínseco tener que optar tendencialmente en un mundo de posibilidades, lo cual constituye formalmente la realidad moral de la realidad humana. Por lo que propuso además del hacerse cargo de la realidad zubiriano, cargar con la realidad y encargarse de la realidad. Hacerse cargo de la realidad supone un estar en la realidad de las cosas y no un estar ante la idea de las cosas, lo cual implica un carácter activo y no un estar cósmico e inerte. El enfrentamiento con la realidad de las cosas y consigo mismo denota un tener que apropiarse de posibilidades por decisión para poder seguir viviendo. Cabe señalar que ese tener que abrirse a la realidad describe una

²⁶ Cfr. Ellacuría (2001).

²⁷ Cfr. Ellacuría (2001: 53-54).

²⁸ Cfr. Ellacuría (2001: 88).

²⁹ Cfr. Ellacuría (2001: 207).



forzada apertura a la realidad que se constituye así en principio de posibilidad de la ética y en fundamento de toda ulterior determinación ética (Ellacuría, 2001: 257).

Cargar con la realidad es una consecuencia del hacerse cargo de la realidad, por ello es cargar con la realidad de uno mismo y de las cosas, de las cosas-realidad y no tan solo como cosas-estímulo; este cargar con la realidad implica asumirla con

responsabilidad y no evadirse de los compromisos reales de las cosas, así pues, el hombre tiene que hacer y tiene que hacerse; más exactamente, tiene que realizar y tiene que realizarse (Ellacuría, 2001: 258).

Encargarse de la realidad está forzado por los dos procesos anteriores. Es el carácter *práxico* de la inteligencia, del hombre y la vida humana, y se presenta éticamente como la necesidad de encargarse de una realidad, suya y ajena, que ha de ir realizándose y cuya realización le compete³⁰. Así pues, en el acto unitario de saber y hacer el hacerse cargo de la realidad, cargar con la realidad y encargarse de la realidad imprime un carácter ético. En el acto perceptivo-motor al enfrentamiento con la realidad la responsabilidad con las cosas reales implica realizar posibilidades y realizarse a sí mismo.

Así, la pregunta que sintetiza estas dimensiones del enfrentarse con la realidad es ¿qué hacer?, la cual remite a que el ser humano cuenta con varias respuestas posibles a unos mismos estímulos y, por lo tanto, el ser humano tiene que decidir a partir de varias posibilidades. Aquí es donde se presenta el problema del hacer optativo³¹. El hacer optativo, en tanto debe volitiva y tendencialmente optar, sugiere dos cuestiones: ¿por qué optamos? y ¿es nuestra opción adecuada?, las cuales están revestidas por un sentido ético.

Ellacuría, basándose en la noción de técnica de Zubiri, añade un carácter diferente a ese saber y hacer, pues lo describe como trabajo, y aquí hay una cuestión importante en el empleo de lo constitutivo y fundamental de la técnica. La invención de realidades, desde su perspectiva, implica la dominación de las cosas y no que invención y poder sobre las cosas sean fundamentales de la misma ma-

³⁰ Cfr. Ellacuría (2001: 258).

³¹ Cfr. Ellacuría (2001: 263).



nera. En el análisis de Zubiri no hay una implicación de una sobre otra, pues en la técnica se inventa y al mismo tiempo se tiene poder sobre las cosas, pero no es una anterior a la otra. Para Ellacuría

el trabajo es verdaderamente trabajo cuando es acción transformadora por parte del animal de realidades, que lleva a la dominación del medio y con ella a la liberación de la vida humana (Ellacuría, 2001: 88).

En este sentido es que Ellacuría muestra su propuesta de la tecnología apropiada.

A este respecto, Ellacuría comenta que, desde la perspectiva biológica, el trabajo humano es algo que pertenece a la especie y, desde su especificidad, es uno de los factores fundamentales de la dimensión social. Y añade

el trabajo por lo que implica de conjunción entre el saber y el hacer, de respuesta solidaria al desafío de un medio hostil, de colaboración en una empresa común, de “realización” y de personalización, es uno de los nervios donde se juega tanto teórica como prácticamente el problema de persona y comunidad (Ellacuría, 2001: 89).

Ahora bien, señala que el trabajo se convierte en una de las actividades del cuerpo social en cuanto la especie se ve forzada a actuar para sobrevivir pero no primariamente en co-laboración, sino por la unidad de la especie que lleva a cabo un co-hacer, no como resultado de varios que trabajan en común, sino por el “principio de comunicación en el trabajo, principio de *socialidad* esencial del trabajo” (Ellacuría, 2001: 240). Entonces, el trabajo, la técnica, como actividad del cuerpo social forma parte de la estructura del todo social.

Con relación a lo anterior, la concepción estructural de Ellacuría, de raíz zubiriana, considera una cierta prioridad del todo sobre las partes. Es básica en su propuesta, ya que la técnica está inserta en la estructura de la historia, principalmente en todo lo que el hombre ha producido y se ha mantenido:

El todo, ciertamente, no es nada sin la pluralidad cualitativa de las partes, pero las partes no son lo que son sino negando su parcialidad sustantiva en la unidad global del todo. En nuestro caso, la técnica es una parte del todo social (Ellacuría, 2001: 241).



En consecuencia, en una relación dinámica, la técnica aporta a ese todo social algo cualitativamente peculiar y, a su vez, ese aporte es cualificado por el todo al cual pertenece. Esto permite destacar, por un lado, que es una falacia la presunta neutralidad de la tecnología, no ya sólo porque está determinada por otra instancia o proyectos, sino porque es parte de un todo estructural, y configura un modo de ser, en tanto determina un modo diferente de enfrentarse con la realidad. Y por otro que, por responder cada vez más a las necesidades de la especie, el trabajo se hace “más rico, más difícil y más complejo” (Ellacuría, 2001: 245). De estas raíces sociales y las raíces biológicas del trabajo, se puede tender a convertirlo ya no en principio de realización y personalización sino, dice Ellacuría, de animalización y despersonalización.

Si queda reducido –y ha habido muchas formas históricas de hacerlo– a pura satisfacción de las necesidades biológicas más elementales, o queda reducido a puro engranaje dentro de un sistema productivo que parcializa y privilegia el sistema de dominación, el trabajo se vuelve no solo impersonal, sino *despersonalizante* y *animalizante* (Ellacuría, 2001: 89).

Así pues, pareciera que, desde este fenómeno, tanto la filosofía analítica ingenieril y la filosofía de corte humanista describen la técnica como *anima mundi*³², ya que los incontables y complejos recursos requeridos para mantener activo nuestro mundo son el aporte y fruto de la técnica. Es irrecusable la necesidad de esta.

Esta es la razón por la que la técnica se erige casi-omnipresente y casi-omnipotente, y es profundamente ambivalente, dado que es tanto principio del mantenimiento de la vida como principio de destrucción³³, de muerte. Así pues, su casi-omnipotencia se presenta impotente en tanto que por ella misma no puede inclinarse por uno u otro extremo. Se presenta como una fuerza ciega que es gobernada por otra instancia, lo cual contraindica lo que históricamente se sostuvo como neutralidad de la ciencia y la tecnología.

Pero recordemos las preguntas del hacer optativo: ¿por qué optamos? y ¿es nuestra opción adecuada? Estas preguntas las podemos concretar respecto al

³² Cfr. Ellacuría (2001: 243).

³³ Cfr. Ellacuría (2001: 245).



tema de la tecnología a si los motivos por los cuales optamos son conscientes o inconscientes, y si esa opción cumple con la justeza técnica o justicia moral³⁴.

Para responder adecuadamente estas preguntas Ellacuría planteó encontrar un sistema de principios que orientase la respuesta y que sirviese para determinar lo que se ha de pretender y buscar, y lo que se ha de evitar³⁵. De este modo concluye que la tecnología apropiada, por una parte, es aquella que responde al todo social deseado y que conduce al perfeccionamiento de ese todo³⁶. El aporte de la técnica puede acarrear graves problemas para la vida del ser humano, de hecho hoy se puede hablar de desastres ecológicos más que de alteraciones del medio; por lo tanto, esta situación ¿será producida por los errores de una razón técnica o por la voluntad del mismo ser humano?

Un sistema de dominación se puede caracterizar a partir de las opciones que se fueron tomando, como por ejemplo, el camino de la ciencia constreñida a las necesidades tecnológicas y el tecnicismo, posibilitadas por una acumulación de capital, por lo tanto, su tecnología estará supeditada a esa voluntad de dominación por la cual, las clases sociales, las naciones necesitan sobrevivir, dominar para no ser dominadas,

la voluntad de poder ser más, de poder realizarse mejor, de poder crear más; se trata de no ser dominado y de ejercer la superioridad de la dominación, en virtud de lo que se posee (Ellacuría, 2001: 247).

Así pues, los fallos y consecuencias funestas de tal tecnología se avizoran no necesariamente como errores, aunque lo pueden ser, sino como males éticos, y son el resultado de lo que Ellacuría denomina “logos técnico”, que se apoya en una “ciencia que descubre y comprueba hechos reales, ya que su interés primario va regido por un funcionalismo pragmático”³⁷. Es preciso ir más allá del mero “logos técnico” y adentrarse en lo que denomina “razón verdadera”, la cual no está circunscrita a un campo limitado de problemas y soluciones como el logos

³⁴ Cfr. Ellacuría (2001: 245).

³⁵ Cfr. Ellacuría (2001: 245).

³⁶ Cfr. Ellacuría (2001: 242).

³⁷ Cfr. Ellacuría (2001: 245).



técnico, “la razón verdadera que reclamaba Aristóteles para el hacer técnico será aquella razón que tenga en cuenta la realidad plena de la técnica”³⁸.

Por lo cual, hablar de tecnología apropiada desde las necesidades de un todo social, desde una vigorosa voluntad política que tenga una concepción clara de qué tipo de sociedad se puede y se quiere ser, y desde una razón verdadera que considere la realidad formal de la historia, la estructura de esta y sus fuerzas históricas, remite, en palabras de Ellacuría,

a una verdadera tecnología que más allá de la conciencia del técnico y la razón de la técnica, exigirá tener en cuenta la totalidad de los efectos físicos de cada una de las operaciones técnicas, así como la totalidad de sus efectos históricos, si es que tomamos la técnica en todo su conjunto (Ellacuría, 2001: 246-247).

Para concluir, en Latinoamérica, la tecnología apropiada será aquella que de la manera más eficiente y justa, con las menores consecuencias nefastas en la sociedad, promueva la superación de las escandalosas necesidades sociales sin cubrir, y potencie un nivel de autonomía tal “que convierta la dependencia del polo dominante en una forma de interdependencia”³⁹.

§3. LA DISOLUCIÓN DEL PROBLEMA SOBRE SI SON GALGOS O PODENCOS: BUEN VIVIR Y SABIDURÍA EN LA/S SOCIEDAD/ES DEL CONOCIMIENTO

Con todo lo expuesto hasta aquí consideramos que, sin que se dé una disolución de “los problemas éticos de (nuestras) nuevas tecnologías”, puesto que, efectivamente, cada una de ellas y su conjunto nos obligan como sociedad/es e individuo/s a tomar decisiones que nos guíen ética y políticamente, podemos replantear la centralidad ética de la construcción del proyecto humano como un hacerse verdaderamente cargo del mundo. El mundo del que nos toca hacernos verdaderamente cargo es el de la masividad tecnocientífica de la/s sociedad/es del conocimiento, en el que la reivindicación radical del buen vivir como despliegue de nuestras potencialidades no puede separarse de la potencialidad del cosmos y

³⁸ Cfr. Ellacuría (2001: 246).

³⁹ Cfr. Ellacuría (2001: 243).



de nuestra realización técnica: el problema no es si son galgos o si son podencos, es decir, si tal tecnología o tal otra son “buenas” o “antropológicamente adecuadas”, sino que consiste en profundizar en el horizonte del hacerse verdaderamente cargo del mundo, de modo que podamos afrontar desde una razonabilidad dialógica cómo saber vivir (humanamente) bien, antes de que nuestro propio éxito nos devore (como los perros de la fábula de Iriarte).

Somos una realidad que confiere sentido a la realidad. Lo real tiene un sentido y el sentido tiene que ver con lo físicamente real, pero al mismo tiempo abre la virtualidad: lo real tiene sentido en el tiempo y en el mundo humano, que es siempre una “tecnosfera”. La técnica no es algo que esté fuera de nosotros. La técnica somos nosotros mismos; la tecnosfera no es el resultado de las interacciones técnicas o el mundo técnico, sino que es lo que propicia que exista realidad técnica: es la fuente de posibilitación del mundo técnico, que fundamentalmente es el entramado virtual en el que nos encontramos. Es por esta dinámica del sentido por lo que nuestra tecnosfera constituye nuestro ámbito de lo novedoso, el mundo, que es donde la ética emerge para regular razonablemente la realidad vivida por seres humanos.

Para los humanos la realidad es al mismo tiempo presencia y representación virtual. El ser humano habita en un mundo en el que es real, pero de manera peculiar. Pero ¿en qué se manifiesta nuestra forma distinta de ser reales? En que consiste en construir un mundo que es virtual y es moral. Sí, somos realidades morales, no nos queda más remedio que apropiarnos nuestra propia realidad y de construirla. Esto abre un doble camino que cada quien debe transitar biográficamente: darnos cuenta de que en esto consiste nuestra propia existencia, y darnos a la tarea de articular esta radicalidad moral en una intersubjetividad que permita mi realización moral, esto es, darnos a la tarea de impulsar una ética plural y dialógica, en la que los proyectos personales se armonicen. En el *complexus* de ambas se da el contexto en que podamos hacernos verdaderamente cargo del mundo y, por lo tanto, experimentar el buen vivir.

Para ello retomamos la idea zubiriana de que la técnica es invención de realidades y poder sobre realidades, en tanto que no ha procedido formalmente del hacer mismo, sino de lo hecho, y que hace que el hombre se plantee el problema de su mismo hacer como fuente de realidad. No podemos dejar de ser inventores, como no podemos dejar de ser morales. Esa doble situación nos llama a superar la pregunta de si son galgos o podencos para, más radicalmente, preguntarnos



si hay alguna vía discursiva desde la que podamos traer a la palestra nuestra vocación de ser humanos, no de manera independiente de cuánta tecnología tengamos a nuestra disposición para obtener *satisfactores*, pero sí de manera común a cualquier tecnosfera en la que asumamos la búsqueda de vivir una vida radicalmente humana.

Como decíamos más arriba, en el mundo global de la/s sociedad/es del conocimiento la injusticia y la inequidad son las bases con las que se siguen construyendo los proyectos de mundo, lo que imposibilita que, a pesar de que la ética esté en boca de todos, nuestro presente sea uno en que la humanidad pueda de manera razonable hacerse verdaderamente cargo del mundo. Todo ello apunta a una interrelación explícita entre pluralidad dialógica de saberes, felicidad y sabiduría. Ahora bien, estas ideas que parecen compartirse (y también comunicarse) en las principales tradiciones intelectuales, se encuentran con un problema crucial, que podríamos denominar genéricamente como “el rebasamiento radical de la experiencia”, y que tiene una doble dimensión: nuestra experiencia primaria es de la totalidad de lo real –aunque expresada, a través de los sentidos, en la realidad circundante– pero para que se muestre útil y manejable queda acotada y secuenciada en fragmentos en el entendimiento; no hay concepto que dé cuenta de esta experiencia, de modo que cualquier intento por expresar a través de palabras la totalidad de lo real es siempre una experiencia fallida. Sensibilidad y lenguaje, los dos medios con los que estamos anclados en la realidad y contrastamos nuestra experiencia de ella, quedan totalmente rebasados por la simplicidad de la unidad de la totalidad. De este modo, preguntarse desde una perspectiva radicalmente sapiencial el problematismo ético de (nuestras) nuevas tecnologías debería respetar estos principios:

1. La realidad es un todo unitario y complejo que no puede ser comprendido exhaustiva ni profundamente a través del modelo moderno sujeto-objeto. Además de sus límites epistemológicos, este modelo muestra sus limitaciones prácticas, especialmente a la hora de plantear un rescate de la idea de sabiduría que permita plantear la filosofía como forma de vida, y no como mera abstracción teórica.
2. El modo más apropiado de revisar esta relación es planteando un acercamiento a lo real como un sistema complejo, en que efectivamente pode-



- mos distinguir entre individuo y naturaleza, pero como momentos de ese todo, y no como ámbitos distintos y meramente relacionados.
3. La inteligencia es un fenómeno emergente en este sistema complejo que, de manera no lineal (y por lo tanto, no viéndola como la “cúspide” de un proceso), es coherente con la comprensión de otros fenómenos emergentes en la realidad: cuando la energía-materia se *complejiza*, surge la materia organizada (moléculas y grupos de moléculas), con propiedades novedosas respecto a la energía-materia: cuando la materia organizada se complejiza, surge la vida, con propiedades novedosas respecto a ellas; cuando la vida se complejiza, aparecen los organismos con sistema nervioso central, con propiedades novedosas respecto a ella; cuando un sistema nervioso se complejiza, surge la inteligencia (humana) con propiedades novedosas.
 4. Todos los resultados que el fenómeno de la inteligencia genera se condensan en lo que venimos denominando “mundo”, de suerte que mundo no es solo el lugar donde estamos, sino también el resultado del modo de ser real de los individuos: es un horizonte de posibilidades en el que el individuo se hace humano.
 5. En definitiva, la focalización de la discusión ética sobre la técnica, siguiendo la propuesta de Zubiri y Ellacuría, ha de retomar el camino de aceptación del rebasamiento radical de la experiencia como horizonte de factibilidad.

Llevemos estos principios, aunque sea sucintamente, a la configuración de nuestro presente: parece claro que hoy en día, en el contexto de la/s sociedad/es del conocimiento, la invención, orto de la técnica, se centra en los procesos de producción innovadora de conocimiento –y de manera muy especial el socialmente apropiable–, en el que el diálogo de saberes se torna mero intercambio entre disciplinas. En este tráfigo intelectual parece que la meta es construir una red *transdisciplinaria* de conocimientos que pasen a ser bienes en el mercado, en un contexto de regulación legal, no necesaria ni primariamente ética, para lo que se nos hace creer ineludible una mutación conceptual y categorial que genere una aproximación entre gremios, intereses y resultados socioeconómicos, así como una creciente laxitud en los parámetros de exigencia ética (ligados a propuestas sobre cómo hacerse verdaderamente cargo del mundo, sea como individuos, sea como sociedades). Sin embargo, sería más útil y sano, más innovador, enfocar el reto de la problematidad ética de nuestra tecnosfera desde los planteamientos



de Ellacuría para retomar el carácter plural de la investigación y abrir el camino a una renovada idea de sabiduría como motor que la posibilite, en tanto que nos está encaminando hacia lo que realmente interesa, que es el diálogo de saberes.

Este diálogo no es una conversación entre eruditos, es decir, una acumulación de argumentos, opiniones, convicciones, sino una convivencia en el sentido de dotar al *logos* de cada cual de una vitalidad que se comparte y en tanto que ofrece un enriquecimiento recíproco en las ideas y la experiencia de todos. Si esto se cumple, las teorías empiezan a transformarse en *sofías*, en estilos de sabiduría. En esto se puede reconocer un diálogo que intenta hacerse realmente cargo del mundo.

De este modo, el resultado final de una auténtica comunicación entre entramados éticos sería una sabiduría dialógica, que a su vez es una propuesta de vida, en la que lo que prevalece no es la persuasión, sino el esclarecimiento y el crecimiento personal. Ahora bien, ¿cómo llevar estas ideas, que seguramente son deseables, pero bastante abstractas y ambiguas, al terreno de la concreción? Hay al menos dos aspectos que debemos tener en cuenta para lograrlo, a saber: (1) el problema de fondo es el mundo, o mejor dicho, su sustento, no las tecnologías con que lo re-creamos; (2) la inteligencia es nuestro modo de estar en la realidad, y es común a todas las personas. La conjunción de ambos orienta la marcha de quienes buscan la sabiduría, y así esta se caracteriza por ser una búsqueda dinámica de lo que hace que lo real sea real a partir un modo de ser que es propiamente humano (o al menos podemos reconocerlo claramente en los seres humanos); su inteligencia, gracias a la cual no solo se comporta en la realidad como real sino que tiene la capacidad y la *impelencia* a conocer y comprender la realidad en su fundamento y orientar su existencia desde lo que el fundamento de lo real es, que organiza en un todo de sentido el quehacer de la técnica como uno de los modos irreductibles de ser humanos.

Esto no quiere decir que todos los sabios sean iguales, sino que parece que todos los sabios buscan la misma cosa o, más bien, se mueven alentados por alcanzar un mismo horizonte, que corresponde con la *eudaimonía*, a la que hemos traducido normalmente como felicidad, pero, no lo olvidemos, remite más profundamente al horizonte de “plenitud del ser”: quizás lo real tienda a su plenitud, pero lo real humano tiene que configurarlo desde su propio proyectarse. El resultado es que, junto a la problematicidad de la realidad y la generalidad antropológica de la inteligencia, hay un tercer elemento propio de la sabiduría,



que es la felicidad, de suerte que, pese a que casi todos experimentamos, aunque sea fugazmente, momentos felices en nuestra vida y, aunque muchos puedan creer que son felices, la única manera de ser plenamente felices es la sabiduría.

Del mismo modo, no se es sabio de cualquier manera en todas las épocas y sociedades, sino que cada época, desde su propia tecnosfera y su propia constelación de proyectos de mundo, posibilita un modo de sabiduría; sin embargo, en todos los casos, en todas las culturas, prevalece la fisonomía del sabio como persona en la búsqueda ética de cómo hacerse verdaderamente cargo del mundo.

En este orden de ideas, y a pesar de que la sabiduría tiene diversas características en cada cultura, y que fluctúa de un momento histórico a otro, parece mantener un perfil constante a lo largo de la historia, que además contiene vasos comunicantes entre las diversas culturas, de modo que, aunque la respuesta a la pregunta “¿qué es un sabio?” sea múltiple, la respuesta a la pregunta “¿quiénes son sabios?” apunta al mismo tipo de personas.

La sabiduría es simple y se basa en la sencillez; sin embargo, no es fácil de alcanzar, fundamentalmente porque no es un estadio final al que se llega, sino que es un modo de vida, es una opción que sigue una senda que no está trazada pero que promete ser verdadera. Si bien los elementos con los que el camino de la sabiduría se torna visible y vivible para el ser humano son realidad como sustrato, inteligencia como modo de captación y felicidad como horizonte de constitución, en tanto que es una forma de vivir, es una manifestación –la más plena– del modo de ser humano, pero es transcurso continuo: la sabiduría es un movimiento continuo, no un momento final y estático. Es destacable, sin embargo, que los sabios no enseñan con sus textos o con sus palabras, sino con su forma de vivir, que es lo que sustenta el discurso y lo torna persuasivo.

¿Y qué es lo que enseñan? De entrada, que realidad, inteligencia y felicidad son sencillas, pero se nos ocultan no por lo que ellas son, sino por lo que de manera superficial queremos creer sobre ellas. De modo que el sabio debe dedicar buena parte de sus esfuerzos a permanecer atento a lo que realidad e inteligencia son y no dejarse llevar ni por las apariencias ni por lo que quisiéramos que fueran. Ahora bien, aunque podemos hablar de las “características” de la realidad, del intelecto y de la felicidad, eso es algo muy distinto a saber qué es la realidad, el intelecto y la felicidad, no solo porque la idea que tenemos de ellas es cambiante y esquiva, sino también porque –y aquí se encuentra un elemento nuclear del problema y de la marcha de la sabiduría como arquetipo de hacerse verdaderamente cargo



del mundo— no hay palabras para expresarlos adecuadamente, aunque podemos atisbar algunas de sus características:

1. Lo real es una unidad en la que se integran todas las cosas que existen, y parece estar regido por algún tipo de legalidad;
2. los seres humanos son una forma particular de existencia, que tiene que ver con su inteligencia;
3. la vida humana es moral;
4. la inteligencia humana capta el sentido de la realidad, lo que le permite buscar la verdad;
5. de alguna manera, el ser humano, a través de su inteligencia, puede captar la estructura de la realidad para comprenderla y, lo que es más importante, para captar su principio y su legalidad, y
6. de este modo, la felicidad, propiamente humana, es resultante de la sabiduría como práctica que se nutre de la comprensión del fundamento de lo real y el sometimiento libre a las leyes con las que regula el cosmos.
7. Todas estas características se modulan dentro de una tecnosfera, de suerte que el problematismo ético de (nuestras) nuevas tecnologías es el modo en que se articulan en el *complexus* del mundo del que no nos queda más remedio que hacernos cargo. Hacerlo verdaderamente o no es la diferencia entre proponer una legalidad ética o imponer una legalidad meramente jurídica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles (1931). *Ética a Nicómaco*. En *Obras completas VI*. Madrid: Instituto de Valencia.
- Bergson, H. (1907). *L'évolution créatrice*. Paris: Presses Univ. de France (ed. 1959).
- Conill, J. (1991). *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos.
- González, A. (2010). La reflexión de Zubiri sobre la técnica. *Rocinante* (5) (Recuperado en febrero de 2015 de <http://www.praxeologia.org/?p=82>).



- Ellacuría, I. (1972). Filosofía y Política. En I. Ellacuría (1991), *Veinte años de historia de El Salvador (1969-1989). Escritos políticos I*. El Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (1975). Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano. En I. Ellacuría (2000), *Escritos Teológicos I*. El Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (1979). El concepto filosófico de tecnología apropiada. En I. Ellacuría (2001), *Escritos Filosóficos III*. El Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (1979). Fundamentación biológica de la ética. En I. Ellacuría (2001), *Escritos Filosóficos III*. El Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (1981). El objeto de la filosofía. En J. C. Scannone & G. Remolina (1999), *Filosofar en situación de indigencia*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- Ellacuría, I. (1990). *Filosofía de la realidad histórica*. El Salvador: UCA Editores.
- Ellacuría, I. (1999). *Escritos universitarios*. El Salvador: UCA Editores.
- Habermas, J. (1968). Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'. En J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1954). Die Frage nach der Technik. En M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Verlag Günther Neske.
- Hernanz, J. A. (2013). *Guía de orientación en el presente. Hitos para la comprensión de la tecnociencia en la sociedad del conocimiento*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Linares, J. E. (2008). *Ética y mundo tecnológico*. México, D.F.: UNAM-Fondo de Cultura Económica.
- Méndez, R. (1989). La filosofía de la tecnología del siglo XX. *Anthropos* (94-95), 27-34.
- Mitcham, C. (1989). Tres formas de ser-con la tecnología. *Anthropos* (94-95), 13-26.
- Mitcham, C. (1990). *¿Qué es filosofía de la tecnología?* Madrid: Anthropos.
- Ortega y Gasset, J. (1964). *Meditación de la técnica*. En J. Ortega y Gasset, *Obras Completas. Tomo V (1933-1941)*. Madrid: Revista de Occidente.
- Quintanilla, M. A. (1989). Las virtudes de la racionalidad instrumental. *Anthropos* (94-95), 95-99.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia y Realidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1985). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza Editorial.



Zubiri, X. (1985). *Cinco Lecciones de Filosofía*. Madrid: Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones.

Zubiri, X (1986). Técnica y vida humana. En X. Zubiri, *Sobre el Hombre*. Madrid: Alianza Editorial.

