

La techné y la técnica moderna: Una aproximación teórica

ELENA CÁCERES FERNÁNDEZ-SANGUINO, MÓNICA GIL CÁMARA, INÉS DE
PEDRO BUESA, CRISTINA SANTIRSO RUIZ Y ADELA SOMOLINOS JULIÁ

I. INTRODUCCION

La *techné* y la técnica moderna, como prácticas que se inician y revierten en la sociedad, no gozan, evidentemente, de autonomía. Abstrayendo los instrumentos, operaciones, etc., que las hacen aparecer materialmente; abstrayendo incluso su propia apariencia y fines o ausencia de éstos, nos queda su significación social con razón en el lugar sociopolítico desde donde son extraídas. En este sentido, antes de entrar a exponer lo que son, hemos de saber cómo ha sido posible que fueran, es decir, hemos de mostrar «la materia social» de la que la *techné* y la técnica moderna están hechas, de tal manera que podamos establecer posteriormente las diferencias existentes entre ellas. Con estos objetivos procederemos a mostrar, sintéticamente, el marco sociopolítico desde donde podrán ser entendidas en su justa medida.

Los lugares históricos y sociales que hicieron posible la *techné* y los que conforman las condiciones de posibilidad de la técnica moderna manifiestan no solamente su lejanía en el tiempo, sino también las diferencias radicales en las causas que las motivaron y, por tanto, en los efectos que desencadenaron y desencadenan.

Para hacerlo más evidente es necesario marcar un punto de contraste entre la concepción de la Naturaleza, del hombre y de lo social que se da en la época clásica griega, concretamente, en el pensa-

miento de Aristóteles y la profunda transformación que sufrirá dicha concepción en los siglos posteriores.

Hemos considerado necesario señalar, de este modo, al pensamiento cristiano y la tradición escolástica medieval como los iniciadores de dicha re-elaboración, la cual conllevará como principal efecto la atribución de la génesis de la Naturaleza, el hombre y lo social a una causa superior llamada Dios a la cual se subordinan.

De este modo, seguiremos el rastro de este esquema de pensamiento en las elaboraciones teóricas posteriores y aparentemente secularizadas que coadyuvaron a la fundación del orden moderno en los ámbitos de la política, la economía y la ciencia, mostrando los rasgos característicos en que se puede indicar la persistencia de este proceso de trascendentalización de los principios y fines humanos, esta vez, a través de un aparente proceso de naturalización y posterior autonomización y emancipación de dichos órdenes respecto a una causa superior a ellos mismos pero donde, no obstante, el ser humano sigue apareciendo como destinatario pasivo y la desaparición del significante divino del orden de la denotación ve reaparecer su significado connotadamente en las nuevas categorías y conceptos empleados.

La técnica moderna, se nos revelará, paradójicamente, como resultado lógico de este proceso y, a la vez, como remedio a sus consecuencias perniciosas.

Palabras clave: técnica moderna, relaciones sociales, conocimiento, innovación, ciencia, mimesis.

Abstract:

Tekhne and modern technology, as practices that originate and revert upon society, obviously are not autonomous. When we strip these terms of their meaning as tools, operations, and so forth which make them appear in material terms, and when we even strip them from the aims they may or may not have, we are left with their social meaning stemming from the social and political time and place that spawned them. Therefore, before beginning to explain what they are, we must know how they were able to come about, in other words we must show «the social matter» that tekhné and modern technology are made of in order to later establish the difference between them. With these aims in mind, we will then synthetically show the

social and political framework in which they can be understood in their just and fair measure.

A gulf stands between the time and place in history that made *techné* possible and the time in place in history providing the conditions that make modern technology possible. The radical differences in the causes behind the two make the effects they triggered and still trigger very different.

In order to bring these out, a contrast must be drawn between the notion of nature, Man, and social aspects in classical Greek society, specifically Aristotelian thought and the deep transformation it has undergone over the centuries.

We have therefore deemed it necessary to mention Christian thought and medieval scholastic tradition as the factors triggering a re-elaboration of this thought. The major effect of this re-elaboration lead to attributing the Genesis of nature, Mankind and social aspects of society to a higher cause called God to which they are subordinate.

We will follow the trace of this schema of thought along the subsequent, ostensibly secularized theoretical elaborations that helped found the modern order in political, economic, and scientific circles. We will show the characteristic traits indicating the persistence of transcendence in human beginnings and endings, this time through an ostensible process of naturalization of natural orders and their subsequent emancipation from a cause higher than their own in which human beings, nevertheless, are still passive recipients. Divine loses its denotative meaning but recoups its connotative meaning in the new categories and notions used.

Paradoxically, we will see that modern technology is both the logical outcome of this process and a remedy for its pernicious consequences.

Key words: modern technology, social relations, knowledge, innovation, science, mimesis.

II. EL MUNDO GRIEGO

1. El lugar social de la *techné*: la polis griega

Como hemos dicho anteriormente, por principio nada que acontezca en la sociedad es ajeno a las normas que configuran el marco desde

donde se articulan las relaciones sociales. Por ello, pasaremos a considerar sintéticamente el ámbito social donde la *techné* va a adquirir su significado: ¿cuál es el sustrato de unas relaciones sociales desde donde todo «hacer» material del hombre se haya integrado cómodamente¹ en aquéllas?

La polis griega, en tanto que lugar de la acción de los ciudadanos, puede entenderse erróneamente si no consideramos el proceso que la hace ser genuinamente eso: el lugar donde el hombre, como tal, desarrolla y configura sociedad desde la contingencia.

Lo social se va a seguir de una determinada concepción antropológica del hombre: aquélla según la cual el individuo no es una totalidad perfecta, íntegra, sino un ente que debe llegar a completarse. El proceso por el cual es realizada esa perfección es lo que desde Aristóteles se denomina «acción». Este concepto se forja a través de la extracción de la idea de lo humano del espacio general de la naturaleza (en la contraposición clásica *physistnomos*). En efecto, la naturaleza pone en el sujeto (que *es* y se *define* por ser especie²) una capacidad que le diferencia de (pero no le opone a) el resto de los seres de la naturaleza. Con ellos comparte la mayoría de las funciones, aquéllas que son genéricas en la definición del concepto de «vida»: las funciones nutritiva y sensitiva (ésta última, a su vez, implica otra distinta: la desiderativa). La facultad específica, que le extrae del plano genérico de lo físico abriendo e instalándole en otro distinto (el de la polis), es, precisamente, la que Aristóteles llama «pensamiento razonado», capacidad de discernir, es decir: *logos*³.

¹. «El arte ...es un modo de ser productivo acompañado de razón verdadera, y la falta de arte, por el contrario, un modo de ser productivo acompañado de razón falsa, referidas ambas a lo que puede ser de otra manera». Aristóteles, Ética a Nicómaco. . VI, 4, 1140 a 15.

Es necesario aclarar que el concepto de arte al que se refiere Aristóteles, como manifiestan Gauthier y Jolif en L'Étique á Nicomaque, Commentaire..., se refiere al arte de hacer, esto es, el oficio de producir, la fabricación de cosas, «prescindiendo de consideraciones estéticas». Cuando hablamos de la *techné* como del «hacer material de los hombres», cómodamente integrado en el mundo de los hombres, nos referimos a su determinación a través de la recta razón o razón verdadera, que tiene su referencia fundamental en el bien común.

² Este concepto de especie no debe entenderse en un sentido biologicista, sino como expresión de la condición política del hombre. En efecto, lo que se pretende afirmar es la ininteligibilidad de toda definición de hombre que no cuente en su formulación con el hecho de la anterioridad del espacio político en la constitución de todo sujeto.

³ ... «Y llamamos potencias a las facultades nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva. En las plantas se da solamente la facultad nutritiva, mientras que en el resto de los vivientes se da no sólo esa sino también la sensitiva. Por otra parte al darse la sensitiva se da también en ellos la desiderativa.. Por lo demás, hay animales a los que les corresponde también la del movimiento local; a otros, en fin, les corresponde también la facultad discursiva y el intelecto; tal es el caso del hombre y de cualquier otro ser semejante a más excelso, suponiendo que lo haya» Aristóteles, Acerca del alma. Ed. Gredos. Madrid, 1994, pp. 175-6.

En cada una de las especies, la nueva función que le diferencia de la anterior⁴ va a ser la capacidad que, siendo ejercida, complete⁵ como seres a sus poseedores. La necesidad -movimiento necesario caracteriza el desarrollo de la especie vegetal y animal (esto es, aquellos aspectos de la vida que genéricamente han sido incluidos en el espacio de la *physis*). La capacidad de discernir define al hombre, además de como animal, como racional, y, en este sentido, como político. Mediante su ejercicio el sujeto individual llega a completar su realidad como hombre, realizándose desde un espacio «por hacer», no necesario: el de la contingencia.

El hombre, mediante el ejercicio de la reflexión, puede considerar qué acción es la mejor para llegar a un fin determinado. En este sentido, es el sujeto mismo quien va a determinar a través de su acción la configuración del espacio social. Lo contingente es ese espacio y tiempo donde las cosas pueden ser unas y sus contrarias, un espacio y tiempo vírgenes y, por tanto, la fuente donde el mal y el bien son posibles. Sin embargo, por eso mismo, ofrece la oportunidad para algo más que meros movimientos mecánicos sujetos a las leyes de la *physis*; ofrece la ocasión para que haya, además de acontecimientos, acciones: hechos determinados en un proceso racional conforme a fines. Ese resquicio que abre el ejercicio del *logos* entre medias de la necesidad introduce un nuevo orden de legalidad yuxtapuesto al físico. El concepto de acción acarrea, inmediatamente, la aparición de todo un campo semántico que desde Aristóteles se recoge bajo el concepto de lo «ético», y que él articula desde la idea de «recta razón». Hablar de «acción», por tanto, no significará simplemente pensar en un cierto conjunto de acontecimientos que se atienen a una legalidad que no es la física. En cuanto que son puestos en el mundo a través de la intervención del *logos* en el espacio físico, esos «acontecimientos» deberán su sentido a la orientación previa desde la cual el

⁴ Por ejemplo, en la especie animal, con respecto a la vegetal, la función novedosa es la sensitiva. Se sigue manteniendo, por tanto, la de la especie anterior: la nutritiva.

⁵ «...todo cuerpo natural que participa de la vida es entidad, pero entidad en el sentido de entidad compuesta [de materia y forma]. Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo -a saber, que tiene vida- no es posible que el cuerpo sea alma: y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia. Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida». Aristóteles, *Acerca del alma*, II 1, 412a15-20. Que todo ser vivo sea un compuesto de materia y forma, es decir, unidad, se traduce en que el hombre a lo largo de su existencia a través de la recta razón realizaría lo que en su «ser» existe en potencia (forma). Como veremos el cristianismo implicará la separación de estos dos componentes.

ejercicio racional los trae a la existencia, esto es, a la posibilidad del bien y del mal. Y esto, efectivamente, por habitar ese espacio donde cabe introducir fines, donde no todo está dado de antemano:

«Si la contingencia es la fuente del mal, hace posibles las iniciativas humanas con vistas al bien; indeterminación y, por ello, signo de la importancia de la razón universal, es al mismo tiempo apertura a la acción razonable del hombre»⁶.

En este sentido, podemos recomponer los dos elementos fundamentales que hasta ahora han sido desarrollados: la razón, como aquella capacidad específica cuyo desarrollo (en la existencia) nos permite ser en acto lo que la naturaleza pone en nosotros en potencia: lo común; y la contingencia, como el contexto de la no necesidad que permite al hombre construir sociabilidad desde el ejercicio del pensamiento razonado.

El individuo cuando nace es potencia, al igual que el resto de los seres de la naturaleza. Su completud sólo puede llegar a realizarse en la existencia, en lo cotidiano, mediante la práctica de su función específica, desde la que, deliberando, se determina la acción⁷ a realizar. Ese para ser *lo* que en potencia pone en nosotros la naturaleza implica el concepto de acción, presente transversalmente en esta concepción del hombre como comituyente de sociedad. Sólo la existencia, la vida, la acción en el lugar propio del hombre (la sociedad), permitirá al individuo ser hombre, y no solamente «ente» o «cosa».

La acción consiste fundamentalmente en la determinación que el individuo va comituyendo desde su existencia, atendiendo a lo que la naturaleza pone como principio en él: ser especie. Es necesario insistir en que ese determinar lo constituye el hombre en libertad⁸: no es puesto por la naturaleza. Ella sólo pone la condición de posibilidad para que el individuo, mediante su capacidad de discernimiento delibere y produzca una acción (determine la contingencia) de

⁶ Pierre Aubanque, *La prudencia en Aristóteles*. Ed. Crítica. Barcelona 1999, pág. 103.

⁷ Como venimos haciendo aquí, debemos diferenciar estrictamente el concepto de acción (propia del hombre) del concepto de movimiento (propio del ser vegetal y animal). La primera se realiza desde la contingencia, que «va siendo» determinada por el acto resultante del pensamiento razonado y la deliberación; el segundo desde la necesidad.

⁸ «Así pues los esclavos son libres en el sentido moderno mientras que la libertad del hombre griego y su perfección se miden por la mayor o menor determinación de sus acciones». Pierre Aubanque, op. cit. pág. 107.

acuerdo a un principio natural -ser hombre, ser especie- y, por tanto, potencial. Una acción cuyo fin sea coherente con ese principio: construir el yo a través de los otros, construir la vida propia produciendo actos que tengan como objetivo, y no como medio, los otros en tanto que yo. Sin embargo, al contrario de lo anterior, esa determinación (no olvidemos que estamos en el contexto de lo contingente) puede venir dada a través de un movimiento cuya causa sea el propio perímetro orgánico-psicológico: utilizando a los otros como medios y no como fines en sí mismos. En este caso, el individuo utiliza su capacidad específica para reducir sus actos a lo que Aristóteles llamaba niveles vegetal y animal; es decir, desarrolla la capacidad de discernir exclusivamente en función de unas motivaciones que se ubican en un contexto donde la razón discursiva no ha lugar. Aquéllas no serían específicas del hombre en cuanto tal: no le hacen libre sino que se encuentran sujetas a la necesidad. El lugar de «la razón discursiva» es el de la no necesidad y el de la construcción de *lo común*, lo que, irremediablemente, lleva a dejar en segundo plano el propio deseo inmediato.

El hombre sólo lo es (lo va siendo) en tanto produce actos movidos por la recta razón, es decir, actos cuya orientación y fin están puestos en el desarrollo del bien común. Este es el único modo en que puede determinarse, desde sí, la contingencia. En el momento en que las motivaciones y, por tanto, los actos, se constituyen desde el yo y para el yo, la determinación de la sociedad se transforma en una abstracción imposible de aprehender. Precisamente en tanto que la recta razón inaugura la salida del hombre del espacio de lo meramente natural, la renuncia a ejercitar rectamente la razón significa, inevitablemente, una especie de retomo. Un retomo que ahora se plantea ya siempre imposible, en la medida en que existe ya algo absolutamente irrenunciable: la libertad, esto es, la capacidad de discernir de determinarse a sí mismo en lo que se es. En este sentido, la desviación en el uso de la razón no nos devuelve al estado de meras cosas, sino al estado de caída, es decir, a un tipo de realidad humana definida por el no cumplimiento de la potencia propia. Eso es, precisamente, lo que significa el concepto de «mal» frente al de «bien».

La especie define en potencia al individuo, pero éste sólo llegará a ser en acto mediante esa peculiar acción que emana del *ejercicio* de la facultad de la recta razón en el espacio de la contingencia. De ese

modo sí podemos decir que la sociedad se determina desde el mundo del hombre y para el hombre⁹.

Si lo común es aquello que construye al individuo como hombre, lo que le completa ¿no será, entonces, la construcción de lo común el *bien del hombre*? Este ha sido, precisamente, el modo como toda la tradición (desde Aristóteles) ha entendido el problema de lo político, esto es, el problema de cómo sea posible construir sociedad. La oportunidad de acción moral (recta razón de la que emanará la actividad práxica del hombre que se va haciendo en el existir cotidiano) tiene un espacio que le es propio: la contingencia. La acción del individuo que quiere ser (a través de su acción) lo que es «por naturaleza» configura a aquélla en su devenir. Este proceso (de configurar la contingencia) es lo que venimos llamando «construir sociedad», que se define en función de un postulado que le es propio: el bien (que no debe confundirse en ningún momento con el bien religioso cristiano; las connotaciones que constituyen el bien en Aristóteles¹⁰ nada tienen que ver ni con la inmutabilidad ni con un Dios que «crea» el mundo: sólo la acción del hombre produce la vida del hombre). Es ahí donde la sociedad, la *polis*, nace y se desarrolla.

Lo común es la referencia fundamental de la acción que hace sociedad. Sin embargo, esta referencia no es un absoluto trascendente, sino una práctica cotidiana. El bien se construye desde la acción del *hombre prudente* mediante la *recta razón*. Este bien identificado con lo común es la consecución legítima de la propia definición del concepto «hombre». El concepto de «individuo» no puede ser entendido sino como una peculiar abstracción, aquélla por la cual un sujeto miembro de una comunidad política es extraído de la matriz que le constituye como lo que es. Una abstracción que elude el horizonte en el cual esa tarea cobra sentido: el que constituyen «los otros», la comunidad política.

⁹ Eso es precisamente lo que diferencia el mundo griego de nuestra contemporaneidad: que el orden político tenga como principio lo social. En el orden capitalista moderno, no es lo social, sino lo económico lo que constituye el fundamento desde donde lo social mismo se estructura. (Cfr. K. Polanyi, 1945).

¹⁰ El bien, definido desde lo común (el espacio y tiempo de la *polis*), es construido por el hombre (*zoom politikom*) desde los actos que emanan de la deliberación (recta razón más elección); como construcción es, por tanto, mutable, manteniendo, no obstante, la referencia al desarrollo de la especie como principio y fin a realizar.

La significación que Aristóteles da a lo político se sigue de esta concepción del hombre como constituyente de sociedad. Lo político (como el lugar donde se elaboran acciones para la totalidad de la ciudadanía) se ocupa de llevar a cabo, desde la deliberación pública entre los ciudadanos, acciones encaminadas al bien global de la *polis*. Determina la contingencia con el fin de «alimentar» y desarrollar el espacio público: aquél donde es posible que haya «hombres», y no sólo «individuos».

En este sentido, las acciones políticas han de entenderse como dialécticas. Si asumimos la contingencia (en la que el mundo del hombre se mueve) hasta el final, aquello que constituyó la determinación del bien (de lo común) en un momento dado, puede no constituirlo en el presente. Por lo tanto, la elaboración de «lo que es mejor» para la polis será consecuencia de la actividad continua de los ciudadanos en el espacio político. Pero cabe un segundo sentido de dialéctico. Por un lado, sólo si la existencia del individuo se desarrolla en un espacio público adecuado podrá desarrollarse íntegramente como hombre, pero, a la vez, esto sólo es posible si el individuo orienta su actividad hacia la construcción de ese espacio público donde las *vidas buenas* sean posibles.

A través de este análisis hemos podido aproximarnos a la *materia social* de la que la *techné* está constituida, lo que nos permitirá comprenderla en su justa medida. Esta síntesis nos permite ya responder a la pregunta inicial que nos formulábamos sobre el sustrato de las relaciones sociales que hace posible la *techné* en la poética polis griega: un «hacer» material humano integrado en el horizonte del bien común.

2. La acción poética del hombre: la *techné*

Como hemos visto, el hombre, ser natural y de razón, se halla arrojado al mundo en una situación de apertura sensible hacia éste. Desde un primer momento, puesto que su comienzo en el mundo es pura potencia, su apertura al exterior es dual: se halla abierto al bien (libertad-felicidad) o hacia el mal (no libertad). Su inclinación por uno de los polos no es una elección o acto que se realice de una vez para siempre y en un solo ámbito sino que este hombre genérico del que hablamos deberá practicar durante toda su vida y en todos los ámbitos de la polis el ejercicio de su razón si quiere ser hombre.

Centrándonos a continuación exclusivamente en la actividad *poiética*¹¹, la *techné*, su modo activo, encuentra el lazo ético con la *polis* que toda actividad humana debe tener sobre la base de una serie de diferenciaciones que establece Aristóteles.

La primera diferencia se refiere al **modo de Producción natural v al arteificio**. La *techné* constituye el único modo de producción del que el ser humano es capaz. Frente al modo de producción de la naturaleza, la cual se autoproduce siempre del mismo modo (necesidad) y cuyo resultado final siempre es algo que no podría ser de otra manera; el hombre se enfrenta a una multiplicidad abierta de posibilidades en el orden de los objetos y de los modos como producirlos. Nada que salga de la mano¹² del hombre lo hace de manera necesaria sino en un contexto donde la contingencia y la deliberación vuelven a aparecer.

El mundo del arteificio pues, cuyo ámbito es la *polis*, se halla impregnado de un grado de incertidumbre acerca del resultado final no sólo porque éste esté sometido a deliberación, o porque el modo en que se alcanzará aquél también lo está, sino porque esta deliberación acerca del modo constituye un intento de búsqueda y conlleva una posterior materialización a través de la mano del hombre que nunca garantiza que el resultado final será conforme a lo proyectado.

Pero esta incertidumbre no es sinónimo de indeterminación puesto que si, como hemos visto, la actividad práctica dentro de la *polis* posee un fin último irreductible al que el resto de los fines están subordinados, cual es la búsqueda del bien común a través de la razón (prudencia), la actividad *poiética* se encuentra guiada por este mismo fin último. Para Aristóteles, la naturaleza del hombre es autorreferencial, y esto significa que no debe ni puede actuar como la naturaleza (necesidad) ni según la lógica propia de lo artificial (transitividad/ exterioridad); el hombre tiene su propio ser y ha de actuar en consecuencia. Es decir, sus fines han de estar especificados por su propio ser. A su vez, los fines intermedios de la actividad *poiética* (obras u objetos) se encuentran determinados por la deliberación que el hombre ha de realizar sobre cuál será el modo más conveniente de reunir las cuatro causas fundamentales que son responsables de dar lugar a

¹¹ Su principio está en los proyectos humanos derivados de una situación determinada, y su fin es una obra material o producto (objeto).

¹² «Instrumento de instrumentos» es como la denomina Aristóteles.

que algo aparezca: la causa material, formal, eficiente y final (unificadora de todo el proceso).

Ninguna de las cuatro causas puede aislarse de las otras, puesto que todas se copertenen. La causa eficiente, que es la que constituye el medio o los instrumentos que se utilizarán para una determinada actividad poiética, no puede convertirse en la directora y deliberadora del proceso sino que ésta, junto con el resto de las causas, tendrán que ser buscadas por el hombre a través de la disposición de sus potencias sensibles e intelectuales en el mejor orden, en el orden de la razón.

Así pues, frente a un objeto o proyecto humano deseado hay dos caminos iniciales, que a la vez son mediáticos y finales. Una opción es que se someta el deseo a la deliberación de la razón, la cual ayudará a enjuiciar si tal fin es deseable para el bien común y, en el caso en que así sea, indicará el mejor camino para realizarlo (elección sobre las cuatro causas). Esto redundará en el crecimiento de la totalidad de las facultades humanas por su inclinación hacia uno de los dos polos del dilema. De este modo, la razón en su ejercicio ilumina los límites existentes en la polis y en el ser humano a los diferentes caminos posibles. No obstante, advierte Aristóteles, es completamente necesario para que se cumpla la retroalimentación que la actividad poiética ejerce sobre el resto de las facultades humanas, y sobre la de la razón en especial, que esta «fuerza de trabajo» que va a aplicar el hombre no sea vendida, porque «es carácter de la elección voluntaria no sólo que el principio está en el mismo agente, sino que éste conozca las circunstancias concretas en que radica la acción»¹³.

La otra opción consiste en añadir a ese deseo la voluntad de realizarlo sin ninguna otra consideración. La voluntad, no obstante, es ciega con respecto a los límites del deseo. La consecución del deseo (como pura sensibilidad) lleva a una sujeción a operaciones meramente transitivas o movimientos (kinesis) siendo incapaz de atenerse al fin último del hombre: el bien.

Finalmente, es importante señalar cómo tanto la concepción aristotélica como la casi totalidad de los pensadores de la Antigüedad señalan que, pese a la intervención de la razón en la actividad poiética, siempre quedará un residuo final de incertidumbre que el hom-

¹³ En Virginia Aspe, *El concepto de arte, técnica y producción en Aristóteles*. FCE, México 1993.

bre no puede eliminar y por ello es por lo que se concibe que dicha actividad ha de ser realizada con la máxima precaución, pues el error siempre es posible.

La segunda diferencia se refiere a los **grados de inmanencia del conocimiento**. Aristóteles concibe los siguientes modos del conocimiento, que se diferencian por el grado de inmanencia: *theoria*, *praxis* y *poiésis*. Así es cómo una actividad factiva y mundana, como es la *poiética*, se convierte para Aristóteles en un modo activo de acercamiento a la verdad, en un modo de conocer, concediéndole un lugar importante, si bien no el principal, dentro de las múltiples operaciones que el espíritu humano puede realizar para su desenvolvimiento en el mundo como ser específico, como ser de razón.

El motivo por el que la actividad *poiética* no ocupa un lugar principal en la especificidad del ser humano se debe a que su desarrollo conlleva un menor grado de inmanencia que el de las otras dos restantes (*theoria* y *praxis*, de la que ya se ha hablado en un primer momento). Este menor grado de inmanencia deviene del carácter exterior que presenta el resultado final de la actividad *poiética*. La relación del hombre (principio) con su objeto (fin) es de inidentidad. El hombre ha de volcarse al exterior creando algo ajeno a su propia esencia, si bien la importancia de esta acción no es menor puesto que, si el ejercicio de la razón acompaña a todo el proceso, éste se convertirá en un hábito que coadyuvará al crecimiento del resto de las facultades sensibles e intelectuales¹⁴. Y es por el hábito por el que se llega a la virtud. La virtud en la *poiésis* implica estar en posesión del medio y cesar de buscarlo. Se da la posibilidad con ello de elaborar un conjunto de reglas o normas transmisibles por el magisterio, no necesitando ser ejercidas por el que las conoce y posee, aunque sí para el que se inicia.

Por tanto, la actividad *poiética* implica un conocimiento cuando éste no sólo es un conocer del exterior a través de sí sino cuando es un conocer para sí; es decir, el conocer es un conocer que redundará en el hombre tanto a nivel individual como colectivo.

La actividad que de un modo más perfecto realiza la especificidad del ser humano es la *theoria*. Esta actividad supone la perfección del

¹⁴ «... una dimensión práctica de lo *poiético* (lo creador) en el *hófflbre*, como lo concibe Aristóteles, implica un crecer en lo *factivo* y *transelinte*, pero *jerarquizado para algo interior*». Virginia Aspe. op. cit.

conocimiento pues éste pretende ser universal y necesario. Es decir, su fin no es deliberar sobre las causas para producir algo exterior sino que su modo es enteramente especulativo de principio a fin y versa sobre aquellos entes que no pueden ser de otro modo a como son, busca el ser de las cosas, su esencia, su verdad. Esta actividad, por tanto, es la más inmanente de todas puesto que, al ser la razón humana su esencia primera (la que le da su ser específico, su forma) y al estar su fin dirigido a la búsqueda del sentido de otras esencias y formas, nos encontramos con que el fin y el principio de esta actividad están unidos. Esto convierte a la *theoria* en una actividad sobre cuyo objeto recae la razón directa e inmediatamente, es decir, la relación que la razón tiene con su objeto es de identidad. El cognoscente y lo conocido son uno en el acto cognoscitivo. En esta actividad, el conocimiento es un fin en sí mismo. En las dos actividades restantes, el fin es la realización de una acción o un producto, pero su perfección se hallará en que ambas se realicen también a través del ejercicio de la razón, la cual, al ser *plwioperativa*, tiene la capacidad de determinar su operación según el aspecto del ser que contemple.

La tercera diferencia se refiere a la *mimesis* y la *innovación*. Se da otra limitación a los fines intermedios de la actividad *poiética*. Esta limitación deviene de otro ámbito, esta vez el natural, en que la vida del ser humano se desenvuelve y acerca del cual se da una concepción muy concreta en la Antigüedad. La naturaleza, al autoproducirse de manera necesaria es perfecta en sí misma. La naturaleza pone en cada ser las potencias y límites específicos a cada especie. De este modo, puede decirse que la naturaleza no produce seres superiores a otros, sino que todos son perfectos y necesarios en sí mismos. Es por este motivo que la naturaleza se convierte en modelo a imitar para el arte humano.

Para la actividad *práxica* no hay modelo posible a imitar, puesto que aquello que es más conveniente para el bien común, para la vida colectiva, ha de dirimirse a través del *logos* y la acción política, facultades estas que no existen en el ámbito animal o vegetal. En la actividad *poiética*, sin embargo, sí hay lugar para buscar la *mimesis* con la naturaleza. No obstante, la naturaleza también puede cometer «errores», como puede ocurrir cuando no culmina un ser con todos los atributos y facultades propias de su especie. Es en este caso en el que la *techné* también tendrá lugar para buscar el mejor modo de colmar esta carencia. Es el deseo de añadir, multiplicar o intensificar las poten-

cias que la naturaleza ha creado para cada ser el que no tiene cabida en la concepción clásica acerca de los fines intermedios y finales de las *technai*. En síntesis, éstas tienen como fin los fines de la naturaleza. El hombre del que habla Aristóteles no se plantea la re-creación de sus potencias naturales o de las de los seres que le rodean, sino el máximo desarrollo posible de las ya existentes hasta su perfección.

Juan David García Bacca¹⁵ ilustra lo que queremos decir con un ejemplo muy clarificador. En la Antigüedad; el hombre podrá plantearse conocer de las cualidades de la luz, los ojos y las lentes que la naturaleza le descubre por sí misma para producir ópticas que ayuden a corregir una visión defectuosa, pero no se planteará la creación de microscopios o telescopios que amplíen los límites naturales de la visión humana.

III. PROCESO DE TRASCENDENTALIZACIÓN DEL ORDEN SOCIAL

1. El orden de lo teológico

«Porque la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres»¹⁶.

La concepción actual de la técnica tiene su base ideológica mucho más atrás, en esa revolución de la cultura occidental que se conoce con el nombre de Cristianismo y que supone una ruptura radical con el mundo antiguo. En la concepción cristiana la causa que da ser es Ser: *«Y Dios dijo a Moisés: «YO SOY EL QUE SOY». Así responderás a los hijos de Israel: «YO SOY» me ha enviado a vosotros »¹⁷.*

El pensamiento cristiano supone trasladar la concepción antropológica del hombre a una concepción teológica, ya que el factor que explica la realidad no es ya la acción y la comprensión humanas sino lo que Dios quiere que sea. Por tanto, el hombre ya no es un ser que se hace, sino un ser hecho desde Dios. Y la sociabilidad que dimana de esta nueva situación ya no está basada en la ética que es el punto de partida de la producción de sus condiciones de vida en común.

¹⁵ J.D. García Bacca, *Elogio de la técnica*. Anthropos. Barcelona, 1987.

¹⁶ Epístola de San Pablo. I Cor. I, 22-25.

¹⁷ Éxodo 3, 14.

Los hombres han dejado de ser responsables ante ellos mismos, ante la sociedad que forman y ya lo son solamente ante Dios, individualmente.

La cosmogonía cristiana rompió con la concepción aristotélica de la idea de una materia y una forma unidas e implantó un nuevo orden social. En esta nueva imagen del mundo se pierde el sentido que los griegos le daban al mundo social de «construido» por ser contingente. Con el cristianismo el mundo se concibe como creación divina, una creación que se ha dado de la nada por un ser eterno, superior e inmutable. Ese ser, Dios, es la fuente de la existencia de todo lo que hay en el mundo. La creación pone ante nuestros ojos un espacio que existe y se mueve por la necesidad divina: un espacio constituido. Cambia, pues, totalmente, la concepción fillosófica del mundo: un ser trascendente ordena la naturaleza y la sociedad humana.

Es por eso por lo que el hombre ha de construir, ahora que conoce la verdad, un orden político y social como imitación o intento de realización del reino de Dios en la tierra.

2. El orden de la voluntad política

«Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados»¹⁸.

En palabras de André de Muralt, al que seguimos en el planteamiento de toda esta parte:

«La filosofía clásica en su conjunto, en la medida en que se inscribe en la línea de un pensamiento de tipo ocamiano, es una filosofía de la alienación de los poderes del sujeto humano»¹⁹.

El pensamiento cristiano lleva a cabo una labor, que dura siglos, de progresivo sometimiento de la razón al dogma. Este aspecto tiene una importancia fundamental para el pensamiento político, esto es, para la forma de organizarse del hombre en sociedad. Si

¹⁸ C Schmitt, «Teología política», en Estudios políticos. Cultura Española, Madrid, 1941.

¹⁹ André de Muralt, La estructura de la filosofía moderna de Occam a Rousseau. Mimeo, traducción de Juan Blanco. Pág 102.

la **teología subordina** a la razón, Dios a los hombres, las almas al cuerpo, el poder espiritual (en cabeza, el Papa) será el legítimo ordenador del mundo, frente al poder terrenal, que a su vez también ordena y subordina en lo que puede al magma informe de los individuos. Por tanto, toda la realidad se encuentra altamente jerarquizada, está creada y ordenada desde lo que la trasciende. Así, nos encontramos con el hecho fundamental que señalábamos más arriba: la transformación del mundo de los hombres, que los hombres hacen (teoría aristotélica), en un mundo que Otro ha hecho y que resulta incomprensible porque el fundamento de la vida es ajeno a ella, y porque la vida verdadera llega cuando ya no existe la vida humana (Paraíso). El sentido de la vida es un trascendente.

La importancia de esta concepción para entender la política y la vida en común se muestra en el pensamiento de **Duns Escoto** (1265) y **Guillermo de Ockam**, cuyos sistemas son un referente fundamental, no sólo para la filosofía política moderna sino también para entender algunos «porqué» del hombre en nuestra sociedad. En ella es fundamental la idea de *a parte rei* y la de *potentia absoluta Dei*. Ambas suponen la distinción y división de la realidad entre materia y forma, que llevada al ámbito de la política, niega al hombre su potencialidad política *per se* y busca una unidad externa que le dé forma, bien se llame Dios, príncipe, Estado, contrato...

Lo que subyace es que sin una forma extrínseca es imposible una sociedad ordenada, ya que el sujeto, dotado de una voluntad incuestionable que nace de su condición de ser reflejo de la voluntad divina, es libre de toda determinación objetiva, pero a la vez incapaz de ordenarse con el resto de los individuos para generar una comunidad. El problema de la sociabilidad y el orden social es la piedra de toque de este pensamiento, hasta nuestros días. La potencia de la libertad humana debe encarrilarse porque el hombre no puede organizarse con los otros para construir una sociedad. Debe ser ordenado; necesita en padre, un tutor, un jefe que limite su poder y defienda a cada uno del poder absoluto de la libertad de cada uno de los restantes. Y todo esto se justifica con la idea de un Dios creador de un mundo concreto, que no puede ser de otro modo. La figura del príncipe posibilita el cumplimiento absoluto del poder del hombre, al darle al cuerpo social el orden normativo-formal que Dios ha revelado. El poder se viste con los atributos de Dios y se

muestra como la única guía capaz de ordenar de forma pacífica la sociabilidad²⁰.

Todo el pensamiento político posterior es una repetición de estos planeamientos que, como afirma Gilson²¹, tienen en su fundamento el pensamiento platónico. Así, desde los planteamientos de Ockam se pasa directamente a la filosofía del derecho divino del príncipe, tanto en la versión de Lutero como la de Bossuet. En los dos encontramos la necesidad de aceptar la monarquía de derecho divino, esto es, ex-inseca y fundada en la *potentia absoluta Dei*, pero por distintas razones: para **Lutero**, porque forma parte de lo que Dios quiere y no cabe la rebelión del hombre pecador contra Dios; para **Bossuet**, porque el príncipe realiza en su principado la bondad de Dios, que no puede dejar de ser querida por el hombre. En ningún caso la voluntad del hombre construye el poder, sino que es asumido como *potentia Dei*. En ese desenvolverse del hombre en el mundo, la forma y orden políticos ya están dados por Dios: es el a priori de la ley prescrita como obligación. Es como de esta forma, el Principado por derecho divino encuentra su legitimación y excluye toda posibilidad de rebelión de la materia.

La argumentación con mayor calado hasta nuestros días la encontramos en **Ellobbes**. El cuerpo social, que en un principio es portador de la capacidad de darse una forma política propia, decide, de común acuerdo, convertirse en súbdito de una forma unificadora superior: el Leviatán y el príncipe. La obligación a que somete la ley es asumida como una solución racional que determinará a la potencia absoluta, como inclinación al estado de guerra, hacia una sociabilidad ordenada. El fin no es la búsqueda del bien común del cuerpo social, sino la restricción al máximo de su inclinación a la destrucción.

El reproche de los contractualistas al despotismo hobbesiano tampoco trajo consigo las condiciones de posibilidad para que cambiase esta estructura. En los **filósofos del derecho natural** perviviría el sis-

²⁰ No deja de ser un síntoma significativo el hecho de que toda la reflexión política moderna gire, en último término, en torno al problema de la consecución de la paz social. Si este concepto es capital ahora y no, por ejemplo, en Aristóteles

²¹ «A lo largo de toda la historia del pensamiento occidental, la presencia del platonismo se puede detectar por estos dos signos: primero, ser y no-ser son dos variables entre las cuales se pueden hallar innumerables grados de realidad [Escoto]; segundo, todas las relaciones entre el ser y el no-ser pueden y deben ser expresadas en relación de mismidad y alteridad». E. Gilson, *El ser y los filósofos*. EUNSA, Pamplona, 1985. Pág. 43.

tema teórico de Escoto, que les permite dotar a los hombres, en el estado de naturaleza, de cierta capacidad para la sociabilidad constituida desde sí²². Sin embargo, ésta es susceptible de ser completada, a través de un tercero (la estructura representativa) que le diera una mayor perfección, asegurando la paz social necesaria para guarecer sus derechos naturales e individuales. Por lo tanto, conciben como necesario el paso de una sociabilidad natural inherente al hombre, que se constituye de este modo en pueblo sujeto de derechos y deberes naturales (contrato de asociación), al estado civil (contrato de sujeción).

Dicho paso tendrá como fin la institución y codificación de dichos deberes y derechos en una regulación positiva y normativa que ordenará a lo que se denomine ya como estado civil. El proceso de construcción no es espontáneo, sino producto del arteificio humano que se da a sí mismo una segunda naturaleza que, irremediabilmente, verá reducida su potencialidad absoluta a la (donde rigen otros conceptos, como bien o felicidad), se debe precisamente a la diferente comprensión de la materia social misma. La hipótesis del estado de naturaleza como situación de caída del hombre obliga, necesariamente, a pensar la generación de lo social como una tarea liberadora. La paz no es algo inmediato, sino que debe ser trabajosamente traído al mundo en virtud de la originaria tendencia al mal del hombre potencialidad relativa del contrato. La principal ley natural que el hombre enuncia de sí es: todos los hombres nacen libres y, por tanto, iguales. Esta ley es el fundamento del derecho natural y es la que rige absolutamente en el «estado natural» del hombre. De esta manera, los individuos, por convención, instauran una forma política unificada, externa a ellos, mediante la alienación voluntaria del poder absoluto que poseían por naturaleza.

Sobre esta base se constituye el eje vertebrador de toda la filosofía política moderna posterior, que en los diversos intentos de búsqueda de nuevos modelos explicativos hasta nuestros días no hace más que ratificar o reiterar esta estructura de pensamiento, subsumiendo la procedencia divina del poder, del conocimiento, la moral, la política

²² «... para la concepción iusnaturalista, el estado de naturaleza es ya un estado "moral" (...). La sociedad no es un fin, es decir, no es la condición indispensable para que el hombre llegue a ser "hombre" sino tan sólo un simple medio.» L. Colletti. *Ideología y Sociedad*. Fontanella, Barcelona, 1975. Pág. 217.

y el derecho, en un principio que termina por erigirse como trascendental, pero que tiene su nacimiento en una concepción natural del hombre. Por tanto, todo el debate de la filosofía política clásica, medieval y moderna, gira en torno de la oposición entre materia y forma, sujeto y objeto, immanencia y trascendencia e intrínseco y extrínseco. Esto es, en Dios como fundamento del orden.

Lo que resulta impensable, en cualquier caso, es la posibilidad de que el hombre, por sí, sin necesidad de un ente externo, construya una sociabilidad ordenada, instituya de sí una organización política. Así, independientemente de que el poder venga directamente de Dios o sea una institución humana que responde a su naturaleza, los hombres voluntariamente alienan el poder que poseen absolutamente, instituyendo una forma que colman con los atributos del poder absoluto, fundamentando un dominio que a partir de ese punto no puede ser cuestionado (excepto en Rousseau²³) en la absoluta libertad del hombre para hacerse esclavo desde su propia voluntad absoluta.

3. El orden de lo económico

«Esencialmente la sociedad se funda en la triste realidad de la naturaleza, si el hombre obedece las leyes que gobiernan la sociedad, el feroz verdugo estrangulará la progenitura del Improvisor»²⁴.

El saber y hacer técnicos hallarán su sentido a partir de este proceso histórico social que comenzó con la «revolución» a la que dio lugar el cristianismo. Si las condiciones de posibilidad que daban lugar a la *techné* (un *hacer* instrumental humano integrado *cómodamente* en la sociedad), encontraban su origen en la consciencia de que la sociedad era un espacio y tiempo por hacer (contingencia) desde la acción del ciudadano (entendiendo ésta como manifestación de una elección emanada del pensar en lo común), el proceso histórico social que acabamos de ver hará que esas condiciones cambien radicalmente, determinando por ello, una nueva forma, sentido y dirección de ese *hacer del hombre*.

²³ «...el acto que instituye el gobierno no es un contrato, sino una ley». Contrato Social, III, XVIII.

²⁴ Karl Polanyi. La gran Transformación. Ed. La Piqueta. Madrid, 1989.

Como dijimos al comienzo de este artículo, ningún hecho político, económico o instrumental técnico es autónomo. La forma, dirección y sentido de aquél dependerá de la estructura social que lo sustenta. El contenido de esa estructura, a su vez, está determinado por el modo en como los procesos sociales, ideológicos, etc., han dotado de sentido el concepto de hombre y, por tanto, la sociedad que éste habita. La técnica moderna, como saber y hacer instrumental del hombre, ya no busca satisfacer sus necesidades generales, sino la demanda de una estructura económica desgajada de la sociedad que pretende ser la medida real de lo humano. Efectivamente, la técnica moderna, al contrario de la *techné*, ya no es una elaboración integrada *cómodamente* en el marco social que la sustenta.

¿Qué ha hecho posible esa desintegración? El hombre griego materializaba su participación en la constitución de la *polis* mediante la acción. Esa acción se definía desde la deliberación cuya materia de reflexión era «el bien común». Los principios que regían su vida y la de los demás (en el lugar de lo público, espacio propio del hombre en tanto ciudadano) le permitían adquirir un reconocimiento social a través del ejercicio de la actividad ciudadana. Sabiéndose partícipes de la construcción de la sociedad, también eran conscientes de que la misma era un lugar por hacer, un espacio y tiempo diferentes de la naturaleza, donde los acontecimientos no ocurrían necesariamente. Es decir, *ser hombre y lo contingente* (como espacio y tiempo en permanente materialidad que solo con la acción del hombre adquiere forma) manifestaban una compleja estructura donde el individuo sólo podía aspirar a *ser* a través de su concreta participación en la permanente constitución de la *polis*. En ese contexto, *el bien*, dijimos, era algo inmanente al mundo, algo tan tangible y mutable como real es el «otro» a quien había de referirse el pensar del ser humano para actuar públicamente, y como cambiante es el contexto desde el que el hombre debía *hacer* en ese sentido. De este modo la elaboración instrumental del hombre se integraba en las necesidades generales de lo social. Porque cualquier hacer tenía como referencia lo mejor para lapolis en su totalidad.

Para explicar la desintegración del hacer instrumental del hombre en las sociedades actuales hemos de retomar los conceptos que explicaban la *techné* y observar el sentido que toman en el presente. La articulación de aquéllos, en su nuevo significado, nos permitirá elaborar el contexto desde donde la técnica moderna ha de ser trata-

da. Lo anterior pondrá de manifiesto las diferencias entre estos dos conceptos (*techné* y técnica moderna) que, en principio, significan lo mismo: hacer instrumental del hombre, pero cuyas radicales divergencias devienen del contexto desde donde son extraídas.

Los orígenes del cristianismo, como vimos, marcan el inicio de una nueva cosmogonía. En efecto, el mundo de los hombres es creado por un «Otro» inaprehensible por la razón (el *logos*) del hombre. Dios ha hecho aparecer el mundo y sabe de su bien, de su orden debido; sin embargo, ese bien es inaprehensible porque éste es Dios mismo, ubicado en un lugar que no es ni tiempo ni espacio (Él es Uno, infinito y perfecto: está más allá del mundo de los hombres). El bien ya no está en el mundo sensible: no es ya algo construible por el hombre. De este modo, aparece un mundo que responde a una racionalidad generada desde otro lugar que no es el de lo social mismo. Lo que en la polis griega era el contexto de lo contingente que venía configurado por el hombre en razón de lo común (generando así sociedad), aquí es proyectado en su negación: lo contingente es el caos, el mal a evitar. El bien, la referencia a partir de la cual el hombre generaba su acción en el mundo de los hombres al construir la forma de la sociedad, generando desde sí sociedad, se ha transformado en inmutable y trascendente.

Esta estructura, según la cual el bien de la sociedad se identifica con un orden previamente dado y, por tanto, donde la acción del hombre se torna en movimiento que sigue unos preceptos necesarios para la consecución de ese bien se repetirá, en esencia, mucho más tarde. La condición de esta transformación será el modelado de un nuevo concepto de individuo: como sujeto político incapaz de conformar sociedad desde sí. Este poder quedará siempre delegado en un Otro, la población ha de regirse por esa voluntad de un tercero imprescindible que ejerce como fundamento, bien sea Dios, el príncipe o la estructura representativa.

Paralelamente a ese proceso, el conocimiento científico iba revelando al hombre su poder para desenmascarar las reglas de la naturaleza: el universo natural se hace accesible al conocimiento del hombre. Esos descubrimientos pronto pasarán al espacio de la realidad social. La economía como modo de analizar y conocer la sociedad, va a aparecer como el mayor descubrimiento científico: el de la estructura necesaria, completamente desligada de toda práctica de fines, que constituye el espacio oculto sobre el cual la sociedad se configura.

La actividad política queda vaciada de significación. Ninguna práctica racional se necesita cuando hay una mecánica que genera la realidad social, en la medida en que no hay nada que construir, no hay ninguna contingencia.

«El significado formal [de economía] ... Al partir de la relación medios fines, es un concepto universal cuyos referentes no pertenecen a ningún campo concreto de interés humano. A los términos lógicos o matemáticos de este tipo se les llama formales, en contraste a las áreas específicas a las que se aplican. En dicho significado está oculto el verbo maximizar, más popularmente llamado economizar, y que menos técnicamente, aunque quizás más preciso, significa "obtener el máximo resultado de los propios medios».

La fusión de los dos conceptos en uno solo es, desde luego, irreprochable, en tanto uno sea consciente de las limitaciones de un concepto así establecido. Unir la satisfacción de las necesidades materiales y escasez y economización y fundirlas en un solo concepto puede ser justificable y razonable bajo un sistema de mercado, cuando y donde este prevalezca. Sin embargo aceptar "escasez de medios materiales y economización", como concepto válido universalmente aumenta la dificultad de separar la falacia económica de la posición estratégica que sigue ocupando nuestro pensamiento»²⁵.

Esta concepción de economía va a reconocer a la sociedad como un espacio y tiempo, regidos necesariamente por las leyes de aquélla:

«El referir el significado de la economía más allá de su mera presentación de saber técnico instrumental, coloca el énfasis de su análisis en el ámbito en el que nació una nueva forma de encarar el problema de la ordenación y gestión de las relaciones sociales»²⁶,

Esta nueva teoría será la sistematizada por **A. Smith**, cuyo eje es el establecimiento de una línea causal-necesaria y, por tanto, natural, desde el individuo egoísta hasta el interés general, la cual sería:

«Consecuencia necesaria, aunque muy lenta y gradual, de una cierta propensión de la naturaleza humana que no persigue tan vastos beneficios: la propensión a trocar, permutar y cambiar una cosa por la otra»²⁷.

En este nuevo contexto resulta casi evidente que la voluntad política se tome superflua. Si el hombre, por naturaleza, lleva en sí el ger-

²⁵ Karl Polanyi. El sustento del hombre. Pág. 92. Ed. Grijalbo. Barcelona, 1994. Pág. 92

²⁶ Andrés Bilbao. *Aristóteles y Smith: la política y la ciencia*, en *Política y Sociedad*, 21. Madrid (pp. 73-87)

²⁷ Adam Smith. *La riqueza de las Naciones*. Cap. 2. Libro I. Alianza Editorial. Madrid, 1994. Pág. 44.

men que hace que necesariamente las relaciones sociales se desenvuelvan debido a estos nuevos leyes «físicas» descubiertas por A. Smith, el mercado libre, como espacio y tiempo que concierne a esas relaciones, ha de permanecer sin intervención (política) alguna. El individuo ha de abstraerse de aquello que le condiciona socialmente, del mismo modo que la voluntad política ha de diluirse en tanto descubre su verdadero hacer: gestionar y administrar, esto es, hacer que el mercado permanezca libre de intervenciones ajenas a las leyes que marcan el libre desenvolvimiento de la naturaleza del hombre: las de la oferta y la demanda. Sólo así se constituirá esa sociedad donde el interés general resulta completado.

En esta nueva concepción del hombre y lo social, la razón, como principio de elección que, en los contractualistas, ocasionaba el pacto que daba lugar a la sociedad civil, no tiene lugar. En efecto, en tanto el hombre *está determinado naturalmente* en sus actos por sus intereses egoístas (a través de lo cual el interés general, la sociabilidad, queda asegurada), ya no se hace necesaria ninguna deliberación racional en pos de la organización de la sociedad. El mundo de los hombres se piensa como natural, necesario, debido al descubrimiento de sus leyes económicas, de esta nueva física de lo social. La sociedad se trasmuta en naturaleza, en un orden ya dado, como el mundo que aparecía con causa en Dios. La contingencia, como principio a partir del cual el ciudadano tenía sentido como constituyente de sociedad, de nuevo se ha trascendentalizado, esta vez bajo el aparato científico-económico.

La libertad, concepto capital en todo el pensamiento político moderno, se define como el mero desenvolvimiento de los instintos egoístas del hombre, sin cuya decisión la sociedad adquiriere su ser. La providencia divina entra a *formar* la materia social informe. El hombre sólo habrá de interiorizar la racionalidad del mercado, que es la *naturalmente suya*, y moverse en consecuencia. La razón, como capacidad específica del hombre griego que le lleva a deliberar qué acción llevar a cabo en la *polis* en orden a su construcción, se transforma, así, en racionalidad, es decir, en actos que se desenvuelven en función del absoluto del orden ya dado. Donde reina la necesidad el juicio, la deliberación, sólo tiene sentido en orden a medios.

Sin embargo nada más lejos de la realidad. Karl Polanyi²⁸ ha mostrado como nadie la substancia mitológica que atravesaba esta

²⁸ Karl Polanyi. La gran Transformación. Ed. La Piqueta. Madrid, 1989.

imagen de lo social. Para que la sociedad se desenvuelva así, para que llegue a ser el lugar en el que reinen las leyes naturales del mercado, hace falta siempre algo más que «dejar hacer». Hay que someterla; y eso, como no puede ser de otra manera, a través de leyes. Sólo políticamente puede generarse esa realidad donde sea posible que el hombre se transforme en un sujeto que utiliza su racionalidad estratégicamente para obtener medios con que sobrevivir. Sólo en las transformaciones operadas a lo largo de varios siglos, a través de infinidad de leyes y del constante trabajo político que Polanyi relata, el hombre ha podido llegar a parecerse a ese individuo que se mueve en función de la lógica descrita por A. Smith. Para construir individuos en una sociedad que tuviera como fundamento el mercado fue necesaria una voluntad política que desvinculara al individuo de su ser social (aquél que le define como hombre), transformándolo en competidor por su supervivencia. A pesar de la complicación de esta empresa, los resortes legales estatales se articularon de modo que los hombres se vieran abocados a ello: era necesario hacer al hombre «libre», y eso constituyó una gigantesca empresa. En ese sentido Townsend era explícito:

«El hambre domesticará a los animales más feroces y enseñará a los más perversos la decencia y la civilidad..., el hambre no es sólo un medio de presión pacífico, silencioso e incesante, sino también el móvil más natural para la asiduidad en el trabajo... El esclavo debe ser forzado a trabajar, pero el hombre libre debe ser dejado a su propio arbitrio y a su discreción»²⁹.

Lo que se tradujo, como dice Polanyi, en libertad de elegir entre sobrevivir (vendiendo su fuerza de trabajo al mercado libre en el que sólo rige la ley de la oferta y la demanda) o morir de hambre. Sin embargo, a pesar de esa oculta voluntad política, a pesar de provocar una construcción social a la medida de su *naturaleza*, los desastres sociales se acumulaban por doquier, lo que dio lugar a lo que Polanyi denominó «autodefensa de la sociedad»:

«... a decir verdad, la sociedad se habría visto aniquilada, sino fuese porque los contramovimientos de defensa amortiguaron la acción de este mecanismo autodestructor»³⁰.

²⁹ En Karl Polanyi, op. cit.

³⁰ En Karl Polanyi, op. cit.

Mecanismos que se generaron desde todos los ámbitos sociales y políticos³¹, no sólo desde el obrero (población sobre la que más manifiesto se hizo el desastre), sino también desde aquellos lugares que más habían proclamado y defendido el mercado libre. Sencillamente, porque el mercado autorregulado entraba en contradicción con los principios que se pensaban conformaban su ser (el *laissez-faire*), precisamente porque debido a ello la sociedad quedó absolutamente rota. El estado, como no podía ser menos, legisló de nuevo para que el mercado de libre concurrencia se desarrollara con el menor número posible de conflictos.

Sin embargo, el marco desde el cual la gestión política se iba a llevar a cabo ya estaba instaurado. El mercado iba a ser, a partir de ahora, la institución que demarcaría el tiempo y el espacio de las relaciones sociales más allá del ámbito privado. En efecto, aquél no fue cuestionado, más bien al contrario. El proceso de interiorización de la idea del mercado de libre concurrencia del que debían emanar las pautas que rigieran la sociedad, marcaba también los tiempos de ampliación del sufragio para la elección de una estructura representativa que, de un modo u otro, y en función de las demandas del mercado, articulara medidas para que la sociedad respondiera a ellas.

La estructura representativa, como vimos parte de la idea de que la contingencia, el estado de naturaleza, es superable por un orden que determine qué es lo mejor para los hombres, de modo que éste, a través de esa elección, es libre para moverse en función de sus intereses. En efecto, el individuo es un ciudadano abstracto, cuya concreción se va a llevar a cabo desde un lugar legitimado por él tras el Pacto social. A su vez, esa estructura representativa asume el principio del mercado como espacio y tiempo que *naturalmente* ha de determinar sus decisiones políticas que darán forma a la sociedad.

El proceso histórico ideológico recorrido muestra la radical transformación y desaparición de las condiciones que posibilitaban la *techné* como un hacer instrumental cualificado desde el bien común. En efecto, la contingencia, como aquella materia primera que se formaba a partir de la acción del ciudadano, desaparece en pos de un orden previamente dado: el de Dios. Más tarde, esa contingencia se trans-

³¹ «En resumen, el contramovimiento opuesto al liberalismo económico y al *laissez-faire* poseía todas las características indudables de una reacción espontánea Surgió en numerosos lugares sin relación entre sí, y sin que se pueda encontrar un lazo de unión entre los intereses en juego ni un sistema ideológico común». Karl Polanyi. Op. cit. pág. 244.

forma en el estado de naturaleza superable por el pacto que legitima, primero un poder absoluto con capacidad de ordenar el mundo de los hombres, y después, un poder representativo que fija el hacer político en un nuevo orden superior dotado de supuestas cualidades científicas: el mercado de libre concurrencia.

Como consecuencia de este proceso el cuerpo social, primero, los súbditos después y, por fin, el ciudadano individualizado -lo que implica un contrasentido- se desgaja de la *fomma* que le da orden, esto es, del marco desde donde se configuran las pautas que han de regir las relaciones sociales. No es el hombre, en este binomio, el que constituye sociedad, sino que él se transforma en partícipe de un proceso cuyo sentido se encuentra en otro lugar. En este sentido, si la capacidad de legislar lo que es mejor para el hombre referencia su acción en un **lugar que no le** es propio (primero Dios, más tarde la voluntad del príncipe y, por fin la voluntad política oculta tras la racionalidad del mercado), es evidente que, una vez asumido ese orden³², la técnica moderna que dimana de éste sea un hacer desintegrado de las necesidades reales de los hombres. Es a través de este marco desde donde hemos de analizar la actividad de la técnica moderna que, como vimos, supone un contexto radicalmente opuesto al que posibilitaba la *techné*.

4. El orden de lo científico

«El fin de nuestra ciencia es encontrar no argumentos, sino artes..., no razones probables, sino proyectos de obras»³³.

En el orden del conocimiento, **F. Bacon** (1561) destaca por su intento de elaboración de una nueva filosofía³⁴ que tratará de oponerse abiertamente al pensamiento aristotélico y que, pese a ser here-

³² Orden que es, por un lado, previo a la posibilidad real de la deliberación en un marco donde lo uno y su contrario pueda darse, y por otro, que encuentra su fundamento en principios que, como vimos, en su origen son ajenos al mundo de los hombres.

³³ Francis Bacon, *Novum Organum*. Ed. Porrúa, México, 1980.

³⁴ Esta filosofía, adjetivada como filosofía activa, pretende fundamentar el traslado de la razón especulativa de sus modos tradicionales de operar, el silogismo, a nuevos modos de articularse, los cuales constituirán la base de la ciencia y de la técnica.

dera de la tradición escolástica, tratará a su vez de superarla aprovechando el intersticio que en el ámbito productivo ésta había dejado sin cubrir ideológicamente.

La justificación de la reacción baconiana frente a Aristóteles, pese a reconocerle muy altas cualidades como pensador, se basa en una nueva concepción de los fines y medios del conocimiento. Para Bacon, el único conocimiento válido y valioso será el que muestre alguna utilidad o mejora inmediata y tangible en las condiciones de vida de los hombres sobre la tierra. Para la consecución de este fin último y único que Bacon pone al conocimiento, éste habrá de comenzar a adquirirse por un camino distinto al conocido hasta entonces. Este camino será el método inductivo⁷ el único que Bacon considera capaz de llevar al hombre a un saber realmente científico por su triple condición: acumulativa, sistemática y verificable.

El avance del saber científico, a su vez, no implicará contradicción con los fundamentos teológicos del pensamiento cristiano, pues aquél versará y actuará en todo momento sobre la materialidad de las cosas y de la vida humana acatando que el fundamento Fimero y último de las leyes que las rigen y sus fines están en su Creador, Dios.

A continuación vamos a ver más detalladamente las diferencias que esta nueva concepción Fesenta con respecto al pensamiento aristotélico manteniendo el esquema que utilizamos cuando hablamos de la *techné*.

La primera diferencia se refiere al **modo de producción natural Y al arteificio**. La pretensión de Bacon con respecto al saber científico es que su producir llegue a realizarse del mismo modo como la naturaleza lleva a cabo su autoproducción; es decir, de manera necesaria (siempre del mismo modo). La consecución de este objetivo será posible, por tanto, hallando un método cuya aplicación pueda realizarse sobre cualquier fenómeno, sea éste de índole física, química, etc., incluso social, como veremos más adelante. Como efecto primero de la aplicación de este método Bacon pretende obtener la eliminación progresiva de la incertidumbre a que la actividadpoiética estaba abocada en el periodo clásico. La deliberación y la prudencia ya no serán necesarias y la dirección del proceso podrá ser llevada a cabo únicamente con la estricta observación de los Fincipios en que se basa el propio método (causa eficiente).

Bacon elimina la incertidumbre que pesaba sobre el resultado final de la actividad poiética al eliminar el carácter de búsqueda que

ésta Fesentaba en la Antigüedad. El bien último al que debían tender sus fines queda garantizado para Bacon desde la **utilidad** de los resultados científicos y la elección que era necesaria realizar sobre las cuatro causas es susceptible de automatización a través de la aplicación del método, ya que éste, por sí, ya dirige la mirada hacia los aspectos del fenómeno que realmente interesan a esta nueva ciencia. A su vez, la necesaria intervención de la razón poniendo fines y realizando elecciones a través de todo el proceso poético junto con la intervención de los sentidos y la mano del hombre para la consecución del resultado final es eliminada por su falibilidad. El recto ejercicio de las capacidades humanas no es suficiente por sí mismo para eliminar el error, éstas necesitan de auxiliares (instrumentos) para llegar a resultados seguros y fiables. Por tanto, ya no importa si el hábito poético llevará a la virtud y al perfeccionamiento del resto de las capacidades humanas puesto que el fin intermedio y último de dicha actividad ya no es autorreferencial sino que el objetivo lo constituye el progreso continuo en la causación de objetos y fenómenos extemos. Estos han de ser los frutos de la ciencia y la técnica.

Es necesario, según Bacon, realizar una labor de sistematización y organización del saber científico heredado para dirimir cuáles son los conocimientos válidos sobre los que seguir construyendo y cuáles no lo son. A continuación, y sobre esta base, el nuevo método planteado está basado en una observación sistemática de los hechos particulares a través de una experimentación programada y con la ayuda de instrumentos que permita organizar la información en unas tablas que él denomina de exclusión a través de las cuales será posible determinar tanto las condiciones bajo las que ocurre un fenómeno como las condiciones bajo las que no ocurre. Esta precisión en la observación es necesaria debido a que, como sostiene Bacon, para dominar la naturaleza primero hay que «obedecerla»; es decir, seguir y comprender rigurosamente los pasos que ella da para poder repetirlos, causarlos, revertirlos o provocarlos, esta vez, al servicio del hombre.

De este modo y gradualmente es como se deben ir generando desde los hechos particulares una serie de axiomas secundarios hasta llegar a los axiomas supremos. La nueva lógica que Bacon propone para generar un conocimiento verdadero y aplicable contrasta con la vieja lógica aristotélica la cual se remontaba de los hechos particulares hasta los axiomas supremos sin solución de continuidad, de lo que

se derivaban posteriormente nociones generales excesivamente vagas, no contrastadas y no operativas.

Esta labor del nuevo método es posible ya que, pese a que Bacon acepta el hecho de que todo fenómeno posee una cualidad entitativa (ontos-ser) concibe ésta al modo platónico; es decir, la forma o esencia primera de un fenómeno no es aprehensible como tal en la realidad, sino que en ésta se dan ciertos grados de ser en el hombre y la naturaleza que pueden ser tomados como objetos susceptibles de conocimiento (escotismo); es decir, toda «forma» posee en sí misma formas más simples y diferencias que hay que escudriñar. Para ello, es necesaria la descomposición del fenómeno a conocer en sus múltiples cualidades. De las cualidades primarias, aquellas ligadas más directamente a la forma primera, nada podemos conocer ni operar con ellas (conocimiento subjetivo). Serán las cualidades secundarias las susceptibles de ser simplificadas y englobadas en categorías generales con las que poder operar tales como el movimiento, cantidad, calor, etc. Es decir, para Bacon, igual que para Galileo, el verdadero objetivo del conocimiento no está en entender qué sea el calor, el movimiento, etc. y su relación entitativa con el cuerpo en que aparecen, sino aprehender bajo qué leyes (regularidad-necesidad) la naturaleza causa estos fenómenos; es decir, cómo y en qué grados la naturaleza pone calor o movimiento en determinados cuerpos para poder repetir, esta vez bajo control, dicho hecho.

Galileo, no obstante, llevará más adelante el propósito de Bacon al introducir las matemáticas en el estudio del movimiento. Mientras que Bacon propone un ascenso progresivo y lento desde los datos particulares (cualidades secundarias) hasta su integración en un sistema de clasificación que logre generalizar aquéllas en sus múltiples presencias, Galileo intenta universalizar su conocimiento. Para ello crea, para un caso particular, un modelo matemático que sea susceptible de englobar la totalidad de dichos fenómenos; posteriormente, la experimentación sobre un número limitado de éstos verificará el acierto o no del modelo.

La segunda diferencia se refiere a los **grados de inmanencia del conocimiento**. Como pudimos ver con Aristóteles, la actividad poiética podía ser considerada como una forma de llegar a la verdad si en su proceso mediaba el hábito de la razón con un fin ético pese a que su actividad estuviera volcada hacia el exterior y pese a la posibilidad de error que este ejercicio albergaba. Contrastando con esta actividad se

hallaba la *theoria*, más perfecta por mediar en ella únicamente la razón especulativa y por la identidad entre los dos factores que aparecían en dicha actividad: el intelecto del hombre (su esencia) volcado hacia la comprensión del ser (esencia) de lo «otro». No obstante, el fin de la actividad práctica, crear acciones encaminadas a lograr el bien común, es el más central y definitorio de la naturaleza humana, aunque también conlleva la posibilidad del error.

Bacon va a trastocar de principio a fin esta ordenación y sus contenidos. La *theoria* se convierte en un ejercicio inútil al no producir ninguna obra exterior y la perfección de su modo activo, que residía únicamente en la razón humana, va a basarse en una necesaria lógica experimental. La actividad práctica dejará de ser central en la vida del hombre y, además, su correcta resolución podrá realizarse de un modo técnico. Esta introducción de la técnica en los asuntos humanos (políticos y/o económicos) es posible por la concepción de Bacon de que el hombre y sus manifestaciones vitales son producto de los mismos elementos simples que están en la base de la naturaleza externa. No obstante, el desarrollo de esta concepción le corresponderá al que fuera su secretario, Thomas Hobbes, el cual, como hemos tenido ocasión de ver, reduce los fines de la política desde la búsqueda del bien común a mero freno a la capacidad autodestructiva de los hombres por ser considerados éstos desde una concepción física, en términos de fuerzas que se oponen y que pueden ser neutralizadas si se les presenta una fuerza superior.

De este modo es como la nueva actividad científica del hombre que propone Bacon se convierte en el centro ordenador de sus acciones por su capacidad causativa y su método se convierte en signo de perfección por su aplicabilidad mecánica (eliminación de la razón, de la subjetividad y de la incertidumbre). Las artes mecánicas, como Bacon da en calificarlas, poseen en sí mismas cierto «*soplo de vida*»³⁵, es decir, son capaces de crecer y desarrollarse por tener sus fundamentos en la naturaleza, la cual ha sido fraccionada previamente y reducida a una dimensión cuantitativa. Esta capacidad inmanente de crecimiento del que el método dota a las artes mecánicas va a abrir la posibilidad de la aparición de una comunidad científica donde se dé una división y especialización funcional de las tareas. Esta dispersión numérica de los responsables no supone ningún problema añadido puesto que no

³⁵ En Francis Bacon, *Instauratio Magna*. Ed. Porrúa, México, 1980.

es necesaria una deliberación individual o debate colectivo acerca de los fines sino una correcta coordinación e información en cuanto a los medios y logros obtenidos.

La perfectibilidad de la que gozan las artes mecánicas, como vemos, elimina toda referencia a la prudencia. Para Bacon no hay lugar para la reflexión acerca de las consecuencias de la actividad técnica puesto que ésta es realizada por el hombre por mandato divino³⁶. Este fin del hombre es propuesto por Bacon tras su particular interpretación del Génesis, en el cuál se puede encontrar un llamado de Dios al hombre para co-crear con Él. Llamado al que el hombre no debe renunciar puesto que esta actividad es la única por la que podrá realizar su *potentia absoluta* ya que, como vimos, las consecuencias del pensamiento cristiano y el escolasticismo medieval coinciden en la incapacidad del hombre para crear una sociabilidad ordenada desde sí mismo y su capacidad ética³⁷ así como en su incapacidad de llegar a un conocimiento verdadero del ser último de las cosas puesto que éste se halla en Dios, al cual el hombre no puede conocer³⁸. Sólo un hueco queda en esta concepción para la realización del poder que al hombre le corresponde por ser hijo de Dios y es su dominio de la naturaleza, obrar sobre la materia, en favor de la erradicación de la escasez y el advenimiento de una riqueza material que le ayude a hacer más llevadera su estancia temporal sobre la tierra.

La última diferencia, referida a la **mímesis y la innovación**, es resuelta del lado de esta última por Bacon. No sólo la ciencia y la técnica tienen como fin obrar sobre la materia sino llegar a dominarla y

³⁶ «El Know how técnico se escapa de toda duda acerca de las consecuencias de la acción técnica. Ante la elección entre una forma de vida dedicada a las cuestiones científico-tecnológicas o a las ético-políticas, Bacon argumenta que la revelación cristiana orienta a las personas hacia la primera por encima de la segunda». En Carl Mitcham, «Tres formas de ser con la tecnología». Filosofía de la tecnología. Una filosofía operativa de la tecnología y de la ciencia. Revista ANTHROPOS, número 94/95, Barcelona, 1989.

³⁷ «Pues no fue aquél conocimiento puro e incorruptor por el cual Adán dio nombre a las criaturas según lo que les convenía, lo que dio origen a la Caída, fue el ambicioso y orgulloso deseo de conocimiento moral para juzgar lo bueno y lo malo, hasta el punto en que el hombre puede rebelarse contra Dios y darse sus propias leyes, lo que fue la forma y manera de la tentación». Francis Bacon, *Instauratio Magna*. Ed. Porrúa, México, 1980.

³⁸ «El hombre, servidor e intérprete de la naturaleza, ni obra ni comprende más que en proporción de sus descubrimientos experimentales y racionales sobre las leyes de esta naturaleza; fuera de ahí, nada sabe ni nada puede». Francis Bacon, *Novum Organum*. Ed. Porrúa, México, 1980.

extraer de ésta la posibilidad de nuevos descubrimientos e invenciones que extiendan la industria humana. Es por este motivo que la nueva ciencia no puede conformarse únicamente con lo que la naturaleza ofrece por sí misma a la observación humana sino que es necesario desvelar sus secretos³⁹ para «arrancarle» esa regularidad oculta con la que será posible operar. Una vez conseguido esto, la industria humana no tiene porqué detenerse en los fines de la naturaleza sino que puede y debe superarlos y aumentarlos en la medida que se lo permita el avance de su saber, el cual, a su vez, producirá constantes cambios en la concepción de *utilidad*⁴⁰.

Con Bacon pues, tenemos el inicio de una nueva concepción del conocimiento y obrar humanos que ya no tendrán sus límites en la naturaleza, el hombre o Dios sino que, precisamente, estos tres fenómenos ofrecen al hombre de ciencia la justificación para una conquista ilimitada y en todos los ámbitos de lo útil por encima de lo conveniente, que se convertirá en el objetivo central de los siglos posteriores hasta nuestros días, especialmente en la fundación del orden económico, como hemos tenido ocasión de ver.

El conocimiento que representa la técnica moderna está basado en un *desocultar provocante que establece a la naturaleza como constante*⁴¹, es decir, la técnica moderna se basa en una concepción de la naturaleza como conjunto de fuerzas calculable y explotable, habiéndose ocultado su verdadera esencia después de haberse extendido esta concepción y su práctica desde bastantes siglos atrás. No obstante, existe un peligro mayor aún que puede acompañar a dicha práctica como es el que supondría acabar por tomar al ser humano también como mero recurso sobre el que poder operar técnicamente. Llegados a este punto es inevitable la pregunta acerca de quién o qué se erige en agente de dicho proceso al que el ser humano parecería estar sujeto como un objeto más y frente al que ningún fin último parece ser posible oponer.

³⁹ «Los medios para llegar al conocimiento verdadero son los que Bacon llama “torturar a la Naturaleza”; si se la deja en libertad y sin restricciones, la Naturaleza, como al igual que los seres humanos, está poco dispuesta a revelar sus secretos». En Carl Mitcham. op cit.

⁴⁰ En este sentido, Bacon apunta a logros técnicos de la época tales como el de la pólvora como indicadores del camino a seguir.

⁴¹ Martin Heidegger, Ciencia y técnica. Ed. Universitaria, 1993.

IV. EPILOGO

La razón humana, que daba principio y fin a la técnica para la resolución de problemas concretos y relativos al hombre y su relación con los objetos del mundo exterior, se torna racionalidad (mera herramienta de adecuación medios/fines sin consideraciones éticas) por la pretensión humana de extender en todos los campos la consecución absoluta de sus potencialidades.

El ser humano comienza la consecución absoluta de sus potencialidades cuando concibe un orden legal y unos fines que se representan como «creados y revelados» por un Ser superior en los ámbitos de la política, la economía y el conocimiento. En un segundo paso, continua la absolutización de sus potencialidades cuando atribuye a dichas leyes y fines una inherencia propia y necesaria a estos ámbitos, que les «naturaliza» e independiza tanto de su Creador como de la naturaleza propia del hombre, su creador. Por último, esta absolutización finaliza cuando el hombre trascendentaliza el orden exterior como algo que puede ordenarle sin haber sido previamente ordenado; algo que puede seguir alumbrando sin haber sido fecundado anteriormente.

Se cae así en la paradoja de absolutizar la naturaleza humana a través de la negación y ruptura de la unidad entitativa como materia y forma que le caracteriza; es decir, produciendo un proceso continuo de creación de sus condiciones de vida para posteriormente realizar la ocultación de su rúbrica bajo «otras manos y mentes» a las que consiente en someterse por atribuirles una mayor perfección. Situación esta paradójica, pero cada vez más, percibida como natural, producto de una necesidad histórica irreversible. El hombre ya no es producto de sí mismo, sino de una razón histórica que, para algunos, ya ha decidido nuestro fin.

El hombre, así, delega su capacidad autorreguladora de la vida, en última instancia, en la técnica moderna, la cual se le muestra como el único medio capaz de dotarle de los instrumentos y caminos necesarios para conocer, medir y prever los diferentes «comportamientos» que caracterizan la entidad ontológica de la política, la economía y la ciencia que, como tales entes, se han unificado a sí mismos estableciendo las relaciones necesarias entre sus propias leyes y fines, creando así una entidad superior al hombre.

La creencia en la infalibilidad de la técnica, sus métodos y sus frutos, que empieza a extenderse con pensadores como F. Bacon, sólo

ha empezado a ser cuestionada cuando su aplicación en los tres ámbitos mencionados ha mostrado las «consecuencias no queridas de su acción», especialmente sobre nuestro medio natural, el cual, no obstante, se nos sigue revelando como conjunto de recursos ya no ilimitados sino «agotables». La promesa de la técnica, sin embargo, y pese a resultar paradójico se ha cumplido en cuanto a la mejora material de las condiciones de vida del hombre sobre la tierra al haber sido asimilada esta mejora en términos de estricta multiplicación material de objetos útiles para cualquier fin.

De este modo, tal como muestran pensadores como Martin Heidegger y como hemos intentado demostrar, la técnica moderna así como los ámbitos sobre los que ésta extiende su «acción» es irreformable ya que lleva inscrito en su misma razón de ser el fin de no defraudar la promesa o el principio bajo el que «nació» (dominar cualquier naturaleza). La resolución del problema, por tanto, no puede venir del mismo problema, la técnica moderna, sino que se plantea en este punto la necesidad de que el ser humano, al menos como punto de partida, asuma la responsabilidad de sus creaciones.