



Sophia, Colección de Filosofía de la Educación

ISSN: 1390-3861

ISSN: 1390-8626

revista-sophia@ups.edu.ec

Universidad Politécnica Salesiana

Ecuador

Hernández Rodríguez, Juan Camilo; Pérez Bedoya, Jhonatan
La necesidad de la técnica desde la metafísica y la ética
Sophia, Colección de Filosofía de la Educación, núm. 28, 2020, -Junio, pp. 43-65
Universidad Politécnica Salesiana
Ecuador

DOI: <https://doi.org/10.17163/soph.n28.2020.01>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=441861942001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

LA NECESIDAD DE LA TÉCNICA DESDE LA METAFÍSICA Y LA ÉTICA

Need of the Technique from Metaphysics and Ethics

JUAN CAMILO HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ*

Investigador independiente, Bogotá, Colombia

lfl_jchernandezr540@ pedagogica.edu.co

Código Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-6675-3636>.

JHONATAN PÉREZ BEDOYA**

Red de Bibliotecas, Bogotá, Colombia

lfl_jperezb988@ pedagogica.edu.co

Código Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8705-6642>

Resumen

La pregunta filosófica por la técnica posee una doble importancia: en primer lugar, en cuanto se la considera como esencia de lo humano (solo el hombre es un sujeto propiamente técnico); y la segunda, en cuanto se la considera como función vital del mismo (si bien surge en el seno de este, una vez creada “ya no le pertenece”; es transhumana). Por ello, el objetivo del presente trabajo es investigar las concepciones filosóficas de la esencia técnica humana en la concepción metafísica José Ortega y Gasset y la concepción bioética de Hans Jonas. Se analizarán cada una de las posturas a partir de sus respectivos problemas: el de la técnica como función vital, en el caso del perspectivismo de Ortega y, en el caso de la bioética de Jonas, el problema de la técnica como posible causante de la destrucción del ambiente. Posteriormente, se mostrará la diferencia radical entre ambas posiciones: mientras Ortega concibe a la técnica como función vital fundamentada en el concepto de ‘bienestar’, Jonas la analiza a partir del concepto de ‘necesidad’ en un sentido antropológico. El texto finaliza explicando cómo, a pesar de estas diferencias, ambos autores llegan a la misma conclusión: el ejercicio técnico debe convocar antropológicamente a reflexionar sobre el impacto de las propias creaciones en el ambiente para preservar la calidad de las propias vidas a nivel biológico (bio-ecológico/bioética).

Palabras clave

Tecnología, metafísica, bioética, necesidades básicas, bienestar cultural, ecología.

Forma sugerida de citar: Hernández, Juan & Pérez, Jhonatan (2020). La necesidad de la técnica desde la metafísica y la ética. *Sophia, colección de Filosofía de la Educación*, 28(1), pp. 43-65.

* Licenciado en Filosofía, Universidad Pedagógica Nacional de Bogotá, Colombia. Ha publicado varias investigaciones como: Antecedentes metafísicos del concepto ser de Sartre. *Universitas Philosophica* (71) (en coautoría); Respuestas a las paradojas sobre la omnipotencia de Dios. *Pensamiento*; El Ometeotl: la dualidad como fundamento metafísico trascendental. *Perseitas*; ‘Pensamiento crítico’: análisis filosófico del concepto. *Nullius in Scientia Magazine*.

** Licenciado en Filosofía, Universidad Pedagógica Nacional de Bogotá, Colombia. Asesor académico y promotor cultural en la Red de Bibliotecas con el Ministerio de Cultura; docente en proyectos de alfabetización comunitarios para niños y adultos. Publicación reciente: Choque de paradigmas: análisis de las prohibiciones de Tamburini y Retz a diversas tesis modernas. *Cuadernos de filosofía latinoamericana* (en coautoría).

Abstract

Technique as a philosophical question has a double relevance: first one, insofar as it is considered as the essence of the human (only human being is a properly technical subject); the second one as it is considered as a vital function (although it arises in their heart, once created “no longer belongs to it”, it is transhuman). For this reason, the aim of present paper is to expose two philosophical conceptions on technical essence of human being: José Ortega y Gasset's metaphysical conception and Hans Jonas bioethics conception. These positions will be analyzed from their respective problems: technique as a vital function, in the case of Ortega's perspectivism; and in the case of Jonas bioethics the technique as a possible cause of the destruction of the environment. Then, we will show the radical difference between them: while Ortega conceives technique as a vital function based on the concept of ‘well-being’, Jonas analyzes it from the concept of ‘necessity’ in an anthropological sense. The paper concludes explaining how, despite of these differences, both authors reach to the same conclusion: the technical exercise must summon to reflect anthropologically on the impact of the self-creations and the environment in to preserve quality of self-lives at the biological level (bio-ecology/bioethics).

Keywords

44



Technology, metaphysics, bioethics, basic needs, cultural welfare, ecology.

Introducción

Como puede evidenciarse en el trabajo de Martin Heidegger (1997), la pregunta por la técnica es, en último término, una pregunta por la esencia humana. A su vez, caracterizó la esencia de la técnica como parcialmente creadora (“artística”, dirá él).¹ Basta con mirar diversas situaciones del mundo contemporáneo para reafirmar la tesis de Heidegger: la globalización, la educación, las guerras, el flujo de información, el entretenimiento, la profesionalización, la publicidad, las campañas políticas, etc. actualmente están fuertemente influenciadas por la tecnología de forma tal que pretender renunciar a ella no solo sería un disparate, sino algo sencillamente imposible.

Con base en esta provocadora tesis de Heidegger, diversos filósofos se han cuestionado en qué consistiría, cómo se manifiesta y qué implicaciones tiene esa “esencia técnica humana”. A continuación, se esbozan dos interpretaciones: la de José Ortega y Gasset y la de Hans Jonas. Se mostrará que, mientras el primero entiende la esencia técnica como una condición necesaria para el bienestar humano y realiza su análisis a partir de preocupaciones metafísicas, el segundo la comprende como una necesidad de supervivencia desde la bioética. Estas posturas asumen tesis contrarias y, sin embargo, tienen un fin común: ofrecer una perspectiva acerca de la pregunta sobre ¿qué es el hombre?, es decir, aspiran a realizar un aporte en el campo de la antropología filosófica. *Grosso modo*, el dilema es el siguiente: comprender a la esencia técnica como necesidad de bienestar

tiene un mayor poder explicativo en términos existenciales y vitalistas, ya que reconcilia a la técnica con la libertad humana. Por otro lado, pensar a la técnica a partir de la necesidad de supervivencia antropológica permite vislumbrar cuáles son las verdaderas implicaciones del quehacer técnico del hombre en el ambiente y, por ello, en él mismo como especie.

Ahora bien, luego de la exposición de ambas teorías, se realizarán algunos cuestionamientos que pueden formularse tanto para complementar sus aportes como para refutarlos. Por último, se mostrará cómo, a pesar de que el paradigma desde el cual cada autor analiza a la técnica como esencia humana es distinto, concluyen en un aspecto común: reconocen el imperativo —bio-ecológico, en Ortega; bioético, en Jonas— de preservación del ambiente como condición necesaria de la preservación de la esencia y, sobre todo, de la existencia del ser humano.

45



José Ortega y Gasset: la técnica como bienestar, ¿una necesidad?

El problema: ¿esencia o necesidad?

Teniendo en cuenta la tesis de Heidegger (1997) —“la técnica es esencial al hombre” (p. 113)—, parecería coherente afirmar que la técnica le es necesaria y, por ello, ineludible al hombre. Su relación no es, por tanto, libre, sino de necesidad: ‘toda esencia es, por fuerza, necesaria’; negar ello implicaría rechazar el principio de identidad (algo absurdo). No obstante, reducir la técnica a un ejercicio de mera supervivencia y adaptación le restaría todo el valor creativo y voluntario que ella implica. Por ello, el mismo Heidegger (1997) sostiene que: “Libre es la relación cuando abre nuestro ser-ahí [*dasein*] a la esencia de la técnica” (p. 113). De ahí que la relación con la técnica modifique nuestra precepción del mundo y, con ella, lo que consideramos como verdadero o certero (Merchán, 2011, p. 57). Luego, si alguien afirmase que la técnica es esencia de lo humano, entonces debería comprometerse con que es de carácter necesario y, por ello, no libre; por otro lado, si se sostiene que es libre y voluntario, o bien se tendría que renunciar al principio de identidad al reconocer esencias contingentes, o bien aceptar que, dada su contingencia, no es esencial al hombre. Puede verse a continuación cómo el filósofo español José Ortega y Gasset resuelve esta aparente paradoja:

Las condiciones de necesidad: a quo y ad quem

Si se plantease de manera trascendental la pregunta por la técnica,² esta debería ser: ¿Cuáles son las condiciones necesarias que posibilitan (*conditionis sine quibus non*) y exigen el surgimiento de la técnica? Para esto, Ortega y Gasset en *Meditaciones sobre la técnica* encuentra dos condiciones iniciales: primero, las *a quo* (a partir de...): la naturaleza, el mundo o las circunstancias; y segundo, las *ad quem* (hacia el que...): el deseo vital del hombre de desplegar sus facultades técnicas en el mundo. Podría decirse, *por mor* de la claridad de la teoría, que las condiciones *a quo* son las condiciones dadas o, mejor dicho, que corresponden a la existencia (*dasein*):³ *lo que está ahí* (el contexto) o “la descripción objetiva de un hecho (tecnológico)” (Aguilar, 2011, p. 130). Por ello, son extrínsecas al individuo.⁴ Por otra parte, las condiciones *ad quem* refieren a las cualidades o potencias intrínsecas del sujeto para ejercer la técnica en el medio que la rodea o, si se quiere (aunque en un sentido muy amplio), “la apreciación subjetiva de un hecho (tecnológico)” (Aguilar, 2011, p. 130). En este sentido, se pueden distinguir dos necesidades distintas: *ad intra* (dentro del sujeto) y *ad extra* (fuera de él).⁵

Respecto al primer elemento (*a quo*), Ortega incansablemente se ve en la obligación de oponerse al ‘naturalismo reduccionista’ de la técnica. Según este, la técnica se reduce a la solución que hace el hombre a la adversidad de sus circunstancias y simplemente busca a través de ella —la técnica— sobrevivir.⁶ Si bien Ortega y Gasset admite que el aferrarse a la supervivencia (‘pervivir’) es el punto de partida que posibilita a la técnica, esta no es la causa real, sino que lo es el bienestar (pp. 322-328). La técnica no solo surge por un afán del hombre por estar en el mundo, sino que su fin es estar bien en este.

Si solamente la supervivencia fuera la causa de la técnica, los animales también serían sujetos técnicos, pues, al igual que los seres humanos, tienen instinto de supervivencia. No obstante, a los animales les basta con sobrevivir; mientras que a los hombres no: siempre buscan mejores condiciones de bienestar. Incluso, como dice Ortega, en ciertas ocasiones el hombre podría preferir cancelar su existencia (suicidarse) por mantener este estado de bienestar; pues ‘vivir’ no es reductible a ‘estar en el mundo’ (existir), sino que denota un grado de apropiación (de ‘ganarse’) de su propia existencia. Tal y como lo afirma Ortega y Gasset (1964):

Diríamos, pues, que al hombre le es dada la abstracta posibilidad de existir; pero no le es dada la realidad. Esta tiene que conquistarla él,



minuto tras minuto: el hombre, no solo económicamente, sino metafísicamente, tiene que ganarse la vida (p. 337).

De aquí es importante rescatar la diferenciación entre ‘existencia’ y ‘realidad’ (tomando esta última como un constructo puramente humano).⁷ La condición humana se distingue de la animal en tanto que la primera logra dotar de sentido a su existencia a partir del deseo de vivir (como se mostrará a continuación). Sobre la base de este deseo de vivir, lucha constantemente por ‘ganarse’ (‘apropiarse’ de manera auténtica) su existencia (p. 323). Dicha apropiación se da en la transformación de la naturaleza (p. 324); dice Ortega (1964): “La técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto” (p. 326). El hombre es, pues, esencialmente un sujeto técnico y, por lo mismo, el énfasis crucial de toda investigación sobre la técnica y la tecnología debería ser acerca de lo humano que hay en ello (Martín, 2011, p. 11). Es precisamente por esto que la postura del ‘naturalismo reduccionista’ es insatisfactoria para explicar a la técnica: solo logra verla como un producto, como algo derivado del actuar humano; cuando, como lo muestra Ortega, la técnica es algo esencial y constitutivo del hombre. Por eso parece legítimo afirmar que el hombre constituye a la técnica (en tanto la crea) y la técnica constituye al hombre (en tanto es su esencia)

$$\forall x \forall y \{[(Tx \rightarrow Hx) \wedge (Hy \rightarrow Ty)] \rightarrow (x \leftrightarrow y)\}.$$

⁸

47


Para resumir lo anterior: las condiciones contextuales (*a quo*) —es decir, las condiciones extrínsecas al individuo— parten del hecho de que la naturaleza le exija al hombre elaborar herramientas que le permitan sobrevivir. No obstante, estas no solo se reducen a necesidades de supervivencia, sino que se asienta principalmente en el hecho de que el hombre quiera mantenerse en un estado de bienestar. Por ello, es válido afirmar que el estado de bienestar es más ‘abarcativo’ que el de supervivencia. Todo aquello que se haga por sobrevivir se hace buscando bienestar, pero no todo aquello que se haga buscando el bienestar es porque se desea sobrevivir (por ejemplo, el caso del suicidio o de la eutanasia).

Todo acto de supervivencia pretende el bienestar $\forall x(Sx \rightarrow Bx)$, pero un acto de bienestar puede no tener como fin la supervivencia $\sim \exists \forall x(Bx \rightarrow Sx) \rightarrow \exists \exists y: (By \wedge \sim Sy)$.⁹ Así, es posible concebir la creación de objetos técnicos que atenten contra la vida humana y, de la misma manera, es posible que el bienestar atente contra la existencia. Creamos represas, fábricas y demás objetos que atentan contra el ambiente. Esto puede ir contra la supervivencia, ya que dicha contaminación puede acortar el tiempo de la existencia propia y de la especie; empero,

aun así, el ser humano lo hace porque prefiere disfrutar de comodidades mayores por encima del simple hecho de existir.

Por otra parte, respecto al segundo elemento (*ad quem*), Ortega y Gasset (1964) considera insuficiente la explicación de que la técnica sea un producto de un instinto de supervivencia, pues no es del todo claro el concepto de ‘instinto’ y, suponiendo que lo fuera, los instintos son subsumibles por la razón y la voluntad. Así, opta por reemplazarlo por el concepto de ‘deseo de vivir’.¹⁰ Cuando se dice que el ‘sujeto es técnico’ se le suele atribuir (no sin vana razón) que lo es porque ‘necesita suplir ciertas necesidades’, es decir, por supervivencia. No obstante, Ortega reconoce que no necesariamente el hombre tiene que suplirlas: él puede decidir si quiere o no estar bien; es más, puede decidir vivir o no hacerlo (suicidarse/dejarse morir). En otras palabras, por sí misma, la técnica no es algo necesario en el hombre, pero sí lo es cuando se supone como premisa el deseo de vivir, en especial, de vivir bien.

Quizás la anterior afirmación parezca sospechosa al lector. Por una parte, Ortega (1964) afirma que la técnica es esencial al hombre: “No hay hombre sin técnica” (p. 332); no obstante, afirma el autor que no es absolutamente necesario que el hombre despliegue esta esencia, sino que es un acto voluntario. Entonces: ¿Es o no necesaria la técnica? ¿Puede algo ser esencial y no necesario? Si es esencial y necesario, ¿qué tipo de necesidad es? Hay que hacer una aclaración aquí: se dice que por sí misma la técnica, el bienestar y la supervivencia no son hechos necesarios, pues perfectamente un hombre puede decidir dejarse morir. No obstante, si se acepta el deseo de vivir, entonces, necesariamente la técnica debe surgir, emerger. A esto se le llama la distinción entre ‘necesario por sí’ y ‘necesario por otro’ o ‘bajo un supuesto’.¹¹ Ejemplo de ello es que ‘no es necesario que el lector termine de leer completamente este texto’: ~ \rightarrow P; puede darse el caso de que interrumpa su lectura y se dedique a otro asunto. Sin embargo, ‘si lo que él desea es terminar de leerlo, entonces es necesario que realice la ruta de lectura por todos los apartados’: $\rightarrow(P \rightarrow Q)$. De igual manera, no es necesario que el hombre desee vivir y, por ende, haga técnica; pero si desea vivir —es decir, mantenerse en bienestar—, entonces es necesario que la ejerza.

Propuesta: el repertorio de necesidades

Siguiendo este orden de ideas, la técnica es esencial, pero irreductible al hombre. Es producto vital, pero transhumano; de allí que perdure en el tiempo y se constituya como ‘objeto en el mundo’. Así lo explica Ferrater Mora (1975), vinculándolo con el perspectivismo característico de la filosofía de Ortega:



El sujeto es una pantalla que selección las impresiones o lo dado. No es un ser abstracto, sino una realidad concreta que vive aquí y ahora. Es, por lo tanto, una vida. Tal vida no es solo biológica; la defensa de lo vital, en la que Ortega insiste ahincadamente, no equivale a la defensa de lo primitivo. Si bien la cultura es producida por la vida y para la vida —y, por consiguiente, la vida es anterior a la cultura—, ello no significa que los valores culturales sean secreciones de actividades vitales y menos aun meramente biológicas. Significa que los valores culturales son funciones vitales, aunque funciones vitales que obedecen a leyes objetivas, y que, por consiguiente, hay una continuidad completa entre lo vital y lo transvital o cultural. Como consecuencia de esto puede afirmarse que la razón no está fuera de la vida ni tampoco es la vida, sino una función de la vida (pp. 347-348).

Teniendo en cuenta que el tipo de necesidad del deseo de vivir —y, por ende, de la técnica— es condicional, este tipo de necesidad abre un campo infinito de posibilidades de respuestas o proyecciones (funciones) respecto al cómo puede manifestarse ese deseo de vivir a través de la técnica ($\forall x[Vx \rightarrow (\Phi x \vee \Psi x \dots)]$). A esto lo llama Ortega (1964) “repertorio de necesidades” (p. 330). Este repertorio no es más que la síntesis de todas las posibles funciones o posibilidades de manifestación técnica de ese deseo vital de preservar el bienestar. Es, pues, un núcleo del cual emergen todas las proyecciones posibles de la función vital de la técnica.¹²

Ahora bien, siendo consecuente con su oposición al ‘naturalismo reduccionista’ —criticado previamente en su explicación de la técnica por un instinto mecanicista—, Ortega (1964) también encuentra insostenible aquella posición en la que se afirma que este campo de posibilidades de despliegue del ‘estar en el mundo’ del hombre no sea cambiante. Dice él:

Como el repertorio de necesidades humanas es función de él, resultan estas no menos variables, y como la técnica es el repertorio de actos provocados, suscitados por e inspirados en el sistema de esas necesidades, será también una realidad proteiforme, en constante mutación (p. 330).

Si el mundo o la naturaleza cambian, entonces también cambian las posibilidades de despliegue. Es inconsistente pensar en un repertorio de necesidades que sea absoluto; si la realidad está en perpetua construcción, ¿cómo podremos decir que la técnica es un ‘algo ya acabado’? Dice Ortega (1964):

Y como el repertorio de necesidades humanas es función de él, resultan estas no menos variables, y como la técnica es el repertorio de actos provocados, suscitados por e inspirados en el sistema de esas necesidades, será también una realidad proteiforme, en constante mutación (p. 332).



El repertorio de necesidades quizás pueda explicarse con el siguiente esquema:

Figura 1
Explicación de las infinitas relaciones proyectivas
a partir del repertorio de necesidades

50



Elaborado por: Los autores

El repertorio de necesidades se explica de la siguiente manera: a lo largo de la vida nuestras necesidades son infinitas, algunas de ellas nunca son solventadas. Tómese una necesidad cualquiera (x), por ejemplo, obtener comida. A partir de esa necesidad se despliegan infinitas posibilidades de solución a esa necesidad por medio de la técnica (a : cazar otro animal, b : plantar un cultivo, c : domesticar y criar un animal, d : ser nómada y buscar incessantemente el alimento, e : crear sintéticamente un nuevo alimento, etc.). Más aún, cada forma de solución técnica de las necesidades (a, b, c, \dots) tiene infinitas formas específicas de solución (por ejemplo, en a , cazar un mamífero, un reptil, un ave, etc.) y cada una de esas formas puede desarrollarse a su vez en otras infinitas formas específicas, etc. Así pues, parecen haber al menos tres proyecciones *ad infinitum*: primero, las necesidades; segundo, las soluciones técnicas; tercero, las formas específicas por las cuales se pueden llevar a cabo dichas soluciones. A su vez, parecen haber infinitas posibilidades contenidas dentro de otras ('metainfinitos'). Cada necesidad contiene dentro de sí un número infinito de posibilidades de solución por medio de los actos técnicos. A su vez, cada acto técnico tiene infinitas posibilidades de ser desarrollado, y así

sucesivamente. A partir de lo anterior, Ortega (1964) ofrece una precisa definición de este concepto de ‘acto técnico’:

Actos técnicos —decíamos— no son aquellos en que el hombre procura satisfacer directamente las necesidades que la circunstancia o naturaleza le hace sentir, sino precisamente aquellos que llevan a reformar esa circunstancia eliminando en lo posible de ella esas necesidades, suprimiendo o menguando el azar y el esfuerzo que exige satisfacerlas (p. 326).

Con esto, Ortega visualiza un aspecto interesante: si con la técnica se busca el bienestar, entonces, también la técnica puede tener como fin suprimir otras necesidades —que, a su vez, contiene potencialmente el desarrollo de otras técnicas—; así, paradójicamente, el desarrollo efectivo de una técnica puede negar la posibilidad del desarrollo de otras. Ejemplo de ello pueden ser los teléfonos celulares: un solo objeto técnico que fue diseñado para solventar la necesidad de la comunicación puede llegar negar las necesidades de proporcionar entretenimiento, información, servicios de calculadora, de reloj, brújula, etc.

51



Así pues, se corre el riesgo de que el paso hacia una gran técnica —es decir, un gran objeto técnico que solucione todas las necesidades— termine negando ese despliegue proyectivo de esa esencia técnica del hombre y en ese momento, dado que el hombre ya ha creado una técnica que solucione todas sus necesidades, el hombre no necesitaría más de la técnica (lo cual implicaría que el hombre dejaría de ser hombre, en tanto deja de ser técnico).¹³ Esta podría ser, pues, la gran paradoja metafísica del hombre en cuanto ser esencialmente técnico: entre más ejerce su despliegue como sujeto técnico, más niega sus necesidades y, así, más se acerca a la situación en que en determinado punto él ya no necesite más de la técnica. El despliegue de su esencia es lo que a futuro podría imposibilitarle a él mismo seguirlo haciendo, puesto que ya no tendría necesidad de seguir realizando tal acto.

Antes de finalizar este análisis de la filosofía de Ortega, se precisa retomar lo dicho: primero, la técnica surge a partir de la necesidad que tiene el hombre del bienestar y este no necesariamente implica supervivencia, sino que incluso podría negar la vida; segundo, la técnica también surge a partir del ‘deseo de vivir’, luego, es un acto voluntario y no necesario *per se*; su necesidad radica en que, si se quiere vivir bien, entonces es necesario el desarrollo de la técnica; y tercero, gracias al repertorio de necesidades es que se proyectan infinitas posibilidades del acto técnico, que, a su vez, tiende a negar paulatina y exponencialmente el surgimiento de futuras necesidades; luego, cabe la posibilidad de pensar que en un

futuro el acto técnico mismo sea quien niegue la posibilidad de desarrollarse. Así, en el análisis, pueden reconocerse tres de las condiciones que pretendían encontrarse (trascendentales): a) el bienestar, b) el deseo de vivir y c) el repertorio de necesidades.

Hans Jonas: dos necesidades para una nueva ética

Ahora bien, una vez explicada la postura de Ortega y Gasset, esta sección pretende mostrar la relación temporal impresa en las éticas hasta ahora habidas desde el pensamiento de Hans Jonas y la tesis de este último de la necesidad acuciante de los tiempos que corren por una nueva ética. Se presentará, en primer lugar, la necesidad de una nueva ética en el campo de los efectos de la acción humana en la naturaleza. En segundo lugar, se mostrará esta necesidad en el campo de la intervención humana como objeto de la técnica. Finalmente, se enunciarán las consecuencias y compromisos que se desprenden de esta necesidad en términos éticos para Jonas.

52



Necesidad natural: supervivencia

En el año 2010, un terremoto de 6,9 grados de magnitud azotó la ciudad tibetana de Yushu en la provincia de Qinghai. El mencionado terremoto tomó la vida de 1 944 personas y dejó heridas a más de 10 000. Existen razones de peso para suponer que la principal causa de dicho terremoto o al menos de su inesperada fuerza, haya sido la construcción de una monumental proeza tecnológica: la presa de las Tres Gargantas. Entre otras cosas, el gigante de hormigón provocó la creación de lagos artificiales cuya presión adicional sobre la superficie parece haber influido en el equilibrio de las grietas del subsuelo y, así, contribuyó a la sacudida geológica.¹⁴

De esta manera, algo tan natural como un terremoto es susceptible de incluirse en el ámbito de los fenómenos influenciados por la actividad humana. Ya no se trata de una simple relación interactiva entre el hombre y la naturaleza. Ahora se afirma, con pruebas en mano, que la humanidad es una fuerza de la naturaleza en sentido geológico. En otras palabras, decir que el humano —por su capacidad técnica, número, imaginación tecnológica, etc.— se ha convertido en un agente geológico del planeta significa que este es capaz de afectar el mismo equilibrio de la vida sobre la Tierra.

De esta manera ha comenzado una nueva era geológica, bautizada por algunos científicos como el Antropoceno. Por primera vez en la historia la masa humana se constituye colectivamente y, por ello, queda abandonada a la responsabilidad de sí misma: el modo de supervivencia

futura dependerá, entonces, de la madurez de la razón colectiva, según declara Chakraparty (2009). La potencia técnica es —en el sentido moderno— el motor de una nueva era y la bienvenida al Antropoceno.

La premisa básica de este apartado es simple: puede rastrearse por lo menos una necesidad natural —en términos de especie— para una ética del futuro en este ejemplo. Al contrario que la guerra nuclear, que sería el resultado de una decisión consciente de un agente particular, la modificación del equilibrio de la Tierra como hábitat es una consecuencia no deliberada de la acción técnica y muestra los efectos de las acciones del ser humano como especie técnica. Esta amenaza inminente a la propia existencia de la humanidad crea un nuevo sentido del ‘nosotros’ que verdaderamente engloba a todos y cada uno de los individuos.

Necesidad acuciante y panorama extremo para una reflexión ética de alto calibre. Hans Jonas, primer implicado en esta reflexión, supo captar la insuficiencia de las éticas anteriores frente a las nuevas dimensiones, poderes y límites de la acción humana en el ámbito tecnológico. Para este último, sería necesario abordar al menos tres aspectos de cualquier ética ante las circunstancias actuales: en primer lugar, el objeto de la ética, es decir, hacia quién va dirigida; en segundo lugar, la hondura del empeño o el alcance de sus regulaciones; finalmente, el alcance temporal de la responsabilidad asumida.

53



Desde estos tres puntos Jonas examinará el carácter temporal de las éticas anteriores. La propuesta de Jonas (1995) se puede enunciar, entonces, de la siguiente manera: “Las nuevas clases y dimensiones de la acción humana exigen una nueva ética de la previsión y la responsabilidad ajustada a aquellas, una ética tan nueva como las circunstancias a las que se enfrenta” (p. 48). Los grandes desafíos de esta ética son planteados inmediatamente por la técnica, por la acción humana y su poderosa magnitud de alcance planetario. El poder de la técnica sobre el destino del hombre ha rebasado el poder de toda ética existente.

Formas anteriores de ‘éticas orientadas al futuro’

Dentro de los rasgos de insuficiencia de estas éticas se encuentra su carácter temporal orientado al presente inmediato “en cuanto ética orientada a los contemporáneos” (Jonas, 1995, p. 42). Es evidente la preocupación del autor: no se trata de la ética como acciones orientadas a la acción inmediata, sino que la supervivencia humana depende de nuestros esfuerzos por cuidar el planeta, su futuro y la vida posible que en él habita o habitará.

El futuro, aunque formulado en éticas anteriores, adolece de otro mal fundamental: sigue anclado al presente y no posee previsión alguna. En el caso de la ‘ética de la consumación en el más allá’ (propia del creyente) existe un futuro que orienta toda la dimensión práctica de las acciones. Sin embargo, este futuro es ultramundano. La acción se presenta en la forma de una expiación, una preparación de una vida agradable a Dios y a su cualificación.¹⁵ Esta apuesta metafísica representa la renuncia de lo terreno, lo mundano, lo sensible y de los placeres. Para Jonas (1995) la renuncia es precisamente la condición a partir de la cual se da la salvación: su carácter sería el de una transacción cuya finalidad primaria es la inmensa ganancia del premio *post-mortem* (p. 43).

Esta lógica desplaza precisamente todo el universo ético. Las piedras angulares del pensamiento ético —la deliberación, el juicio, la decisión, la conexión causal entre la acción y su resultado— se abandonan; recaen en un fundamento ultraterreno que articula desde siempre la actuación del creyente.

Según Jonas (1995), en esta ética el camino de la purificación constituye en sí mismo el ‘mejor’ modo de vida. Esta ética permanece anclada al presente por la disposición terrena de purificación privada a través de las acciones inmediatas (si se nos permite la licencia poética, de ‘ganarse el paraíso a diario’). Así, su objeto no es sino el individuo, su alcance es solamente la comunidad de creyentes y el espectro de responsabilidad asumida se reduce al premio *post-mortem* (indudablemente, ajeno a la sociedad en su conjunto). Dado su carácter privado, Jonas (1995) considera que esta ética se torna “egoísta e individualista” (p. 44).

La promesa política en la figura del gobernante no goza de mejores herramientas para el desafío teórico de una ética para el futuro. Este futuro en forma de promesa solo incluye la intervención presente del gobernante según “la duración de su obra y no la planificación previa de algo que solo se hará realidad para los hombres venideros y que es inalcanzable para los coetáneos” (Jonas, 1995, p. 44). Por un lado, se funda en la previsión real, inmediata, actual del presente que podría extenderse en el futuro próximo. No obstante, el futuro no es sino una extensión del presente. Su anclaje al presente se reduce a la habilidad que posee el gobernante para franquear las contingencias de la fortuna.¹⁶

Se trata, pues, en otras palabras, de “establecer una forma política viable y la prueba de su viabilidad radicaría en lo posible en la duración de lo creado” (p. 45), es decir, su carácter presente se fundaría en que cualquiera que sea el orden de cosas político estaría incluido en el mejor orden posible, cuya configuración incluiría la sabiduría y obra del gober-



nante en el presente. Ecuación sencilla: el presente que se conserva como el mejor estado de cosas posible es igual a una mera extensión de un futuro semejante como efecto. El objeto de esta promesa política moderna es el gobernante; su alcance y efectos, la masa de gobernados; y la amplitud temporal de su responsabilidad, la duración de la obra del gobernante.

Para el caso de la ética utópica propia del pensamiento marxista, Jonas (1995) sostiene que se trata de una ‘escatología dinámica de la historia’. Dicho de otro modo, del destino último del ser humano como sujeto sociohistórico. Esta ética pretende establecer positivamente a partir de las acciones dicho destino no la preparación del camino —como se da en las éticas de la consumación—, sino del compromiso activo para que se haga posible. Jonas (1995) indicará, entonces, que solo con la moderna idea de progreso “surge la posibilidad de concebir todo paso previo hacia lo actual y todo lo actual como paso previo hacia el futuro” (p. 47). Establecer el orden futuro ahora presupone tener idea de en qué consiste. El progreso se presenta como un hoyo negro, pues esta idea convierte lo anterior en un medio: lo despoja de su valor, lo convierte en vehículo para lo que está por venir, hace aparecer los hechos como gérmenes provisionales de la utopía. En últimas, la promesa de un mejor orden futuro moviliza la acción.

55



Sin embargo, la acción está orientada a un futuro que “ni el agente, ni la víctima, ni el resto de los coetáneos disfrutarán” (Jonas, 1995, p. 48). Estas acciones se dan orientadas a un futuro, movilizado por la fuerza histórica en un sentimiento de abolición transitorio y efectivo que, a través de las acciones, nos empujaría hacia el destino final. En consecuencia, es una ética de la transición del orden venidero. Es utópica, en tanto que presupone un destino de la historia como una meta. En este punto Jonas no deja claro cuál sería el objeto de dicha ética, el alcance de sus regulaciones o la amplitud de la responsabilidad temporal asumida. La pregunta es: ¿Cómo afrontarían estas éticas la potencia sobrecogedora de la tecnología en la acción humana? ¿Cómo habrían de responder a los futuros retos? Estos cuestionamientos se complejizan más cuando una de sus mayores premisas (el hombre) ya no posee consistencia ni naturaleza fija y se convierte en objeto de la técnica.¹⁷

La más ominosa de las intervenciones es la del arte del *homo faber*, quien vuelca su potencialidad sobre sí mismo con el fin de rehacerse, modificararse, darse alas. Nunca en la historia el pensamiento ético se había enfrentado a lo que se presuponía desde el principio como una premisa: el carácter constante de la naturaleza humana. Este campo de plasticidad actual de lo humano aparece como un fondo móvil difícil de asir en tres

dimensiones: la mortalidad, el control de la conducta y la manipulación genética (Jonas, 1995, p. 49).

Necesidad antropológica: el lugar del hombre respecto a la técnica

La Asociación Transhumanista Mundial, fundada en 1998 por Nick Bostrom y David Pearce, se ha impuesto la tarea de afrontar estos problemas. Describe el ‘transhumanismo’ de la siguiente manera:

Los transhumanistas defienden el derecho moral de aquellos que deseen utilizar la tecnología para ampliar sus capacidades mentales y físicas y para mejorar su control sobre sus propias vidas. Buscamos crecimiento personal más allá de nuestras actuales limitaciones biológicas (Bailey, 2017, § 4).

Su premisa básica es que el desarrollo humano, en términos evolutivos, no ha alcanzado nada parecido a un punto final: toda clase de tecnologías en ascenso —neurofarmacología, inteligencia artificial, cibernetica y nanotecnologías— tienen el potencial de mejorar las capacidades humanas.¹⁸

Entre estas tecnologías, para Jonas (1995), está la posibilidad de “contrarrestar los procesos bioquímicos del envejecimiento para prolongar la existencia humana de modo indefinido” (p. 50). Esto implica, como puede inferirse, que la muerte desaparece del espectro humano como necesidad natural. La muerte se convierte, más bien, en un fallo orgánico susceptible de ser modificado, aplazable y eliminable evitando sus molestas consecuencias y sus angustias sucedáneas. ¿Quién deberá prescribir tal pecado fáustico? ¿Quién repartirá la bendición? ¿En qué medida es deseable? Estas fantasías especulativas de inmortalidad sobrepasan la cuestión evidente de la muerte como un paso biológico necesario. Las consecuencias de suprimir la muerte, para Jonas, son claras: supondría eliminar la procreación, vivir encerrados en un mundo de viejos suprimidos del asombro, suprimir el privilegio de contemplar el mundo con ojos nuevos, suprimir la curiosidad.¹⁹ Nada podría ocurrir una sola vez, nada sería preciosamente precario. Para Jonas (1995), “la muerte (o su alusión) hace preciosos y patéticos a los hombres” (p. 51). Estos se encuentran commovidos por su condición de fantasmas, cada acto que ejecutan puede ser el último. No hay rostro que no esté por desdibujarse como el rostro de un sueño. Podría ser que lo que aparece como un regalo —el regalo de la inmortalidad— no sea más que un perjuicio. Y así, dada la seriedad del asunto, es imposible dejarse llevar por sus consecuencias o por el cálculo de intereses. Lo que se hace necesario es una reflexión ética de estas consecuencias.



El otro campo que ha traspasado la frontera hasta ahora inamovible de lo humano es la modificación de la conducta a través de la tecnología. Las preguntas concretas que despiertan la preocupación de Jonas (1995) son acerca de la validez de intervenir la conducta para inducir actitudes.²⁰ ¿Cómo —bajo qué premisas y con qué derecho— puede transgredirse el estatus del individuo como agente éticamente autónomo? La estrategia es siempre la misma: un invento se presenta primero como un brillante remedio para alguna extenuante enfermedad —de manera que nadie puede oponerse— y luego se extiende a otros campos. ¿El riesgo? Traspasar la frontera médica e instalarse en el plano de manipulación social, poner por encima del valor de la autonomía individual la capacidad de manipulación social (p. 53). Esto último lleva consigo — igual que como sucedía con Ortega— la redefinición de un nuevo tipo de hombre y el compromiso que con él se tiene para el futuro.

Finalmente, se presenta el último campo de la tecnología aplicada al hombre: la genética. Más bien, el control genético de los hombres futuros. En este campo se indica que el hombre toma las riendas de su propia evolución no solo con el fin de conservarse, sino para mejorar su propio diseño. Las preguntas de Jonas (1995) aparecen:

¿Estamos cualificados para tal papel creador? ¿Qué escultores, qué modelos, a partir de qué conocimiento se plantea? Estas preguntas solo exhiben la forma en la que la capacidad y poder de acción técnica desbordan toda ética habida hasta el momento (p. 54).

Este último eje es la señal mayor para una ética de la responsabilidad. El hombre ha dejado de ser paulatinamente un objeto fijo —biológica y físicamente constituido— y se convierte en un eje de transformación continua, en una plataforma plástica de intervención técnica.



Reflexiones sobre ambas teorías

Ahora bien, en aras de ampliar la comprensión de estas posturas, se plantearán algunos cuestionamientos a estas teorías. Dichos cuestionamientos se elaboran desde áreas y teorías dentro de los que se enmarcan dichas teorías, puesto que sería injusto y, posiblemente, irrelevante, realizarlos desde contextos externos de los que ellas fueron concebidas. Posteriormente, y a modo de conclusión, se mostrará cómo, a pesar de que ambas teorías tengan concepciones diametralmente opuestas acerca de qué es la técnica, tienen aspectos comunes.

Implicaciones de la técnica como función vital de Ortega

Se pueden formular dos grandes cuestionamientos a la propuesta teórica de José Ortega y Gasset. Primero, si el papel de la técnica es facilitar la vida y evitar incomodidades y esfuerzos, ¿somos dependientes/presos de nuestras propias obras o, precisamente, como se deduce del discurso de Ortega, en la técnica se encuentra implícita la posibilidad de reafirmar la libertad y poder humano (potencia)? Si la técnica garantiza nuestra libertad, ¿por qué el ser humano tiende a volverse dependiente de ella?, ¿podemos libremente elegir ser dependientes de nuestras creaciones técnicas?²¹ Si la libertad del hombre radica en la creación y no en el uso de los objetos técnicos, ¿puede haber una libertad parcial?

Parece ser que en el ejercicio de la función vital de la técnica el hombre se entrega o acoge a la técnica como beneficiaria (Dust, 1993). No obstante, parece ser que el principal medio por el cual el hombre ejerce su libertad es, a su vez, la causa de su eventual pérdida de libertad. La dialéctica entre afirmación y negación de dicha función vital cada vez pierde de forma más explícita su equilibrio y tiende a cierta independencia de la técnica del hombre. Luego, ¿habrá un estado en el que el hombre pierda su libertad de creación al no tener ya nada nuevo que inventar?

Por otra parte, esta misma paradoja se puede abordar desde un ángulo y perspectiva distinta: ¿Es posible que la técnica se niegue a sí misma a partir de la cancelación de las futuras necesidades? Si esto es así, ¿qué tan cierto era que el ‘repertorio de necesidades es infinito’? ¿Puede el hombre crear técnicas sin tener necesidad de hacerlas (es decir, por ocio)? ¿Por qué se dice que las posibilidades que tiene el hombre de realizar su acto técnico son infinitas: por los medios que tiene el hombre o por las facultades (como la imaginación)? ¿Puede una función infinita (las facultades de creación) ser negada por otra, a su vez, infinita (las proyecciones o manifestaciones de estas facultades)?

Está claro que, más que respuestas, estos cuestionamientos convocan a mayores indagaciones al respecto. No obstante, parecen ser serios problemas que, en el campo metafísico, alguien que desee defender las tesis de Ortega debe sortear.

Sobre Jonas y consecuencias

Por otra parte, tenemos los cuestionamientos a Jonas (1995). El exitoso libro de Alan Weissman (2007), *El mundo sin nosotros*, sugiere un interesante experimento mental para vivir el presente:



Supongamos que lo peor ha sucedido. La extinción humana es un hecho consumado [...]. Estamos ante la imagen de un mundo en el que todos habríamos desaparecido de repente. ¿Queda, al menos, una débil huella nuestra que perdure en el universo? (p. 10).

Puede resultar exagerado preguntarse tal cosa, sin embargo, la tecnología ha convertido los experimentos mentales y coqueteos especulativos en proyectos realizables, materialmente posibles y al alcance de la mano. Por ello, lo único que resulta visible son sus condiciones extremas, los efectos remotos, vistos como una operación automática que requiere, por sí misma, algo a lo que hemos renunciado, según Jonas (1995), “los valores absolutos y la verdad objetiva” (p. 54).

Para el autor, el gobierno representativo —por su ceguera ante la previsión y su anclaje a los intereses presentes— carece de fundamento ético para regular las acciones. No puede caber en ninguna actitud futura de los que vienen, una decisión actual que redimiría a los pasados en un orden equilibrado para el futuro. No. Por lo pronto, Jonas invita a fundamentar una teoría ética al filo de las necesidades, con un sistema sólido valores absolutos y objetivamente dispuestos para que, desde allí, sean posibles los mandatos y las prohibiciones del futuro. ¿Qué fuerza dará forma a esas normas, qué fondo ético dará valor a dicho futuro?

Para Jonas (1995) la ética existe precisamente “para ordenar las acciones de los hombres y regular su poder” (p. 58). De nuevo, se evoca la necesidad de una ética como reguladora del poder de las acciones humanas —de la mano inseparable de la técnica que le es inherente—. La ecuación se hace transparente: más poder de acción implica mayor espectro de regulación a la altura de lo que debe regular. En otras palabras, las capacidades de acción que hemos mencionado “requieren nuevas reglas técnicas y, quizás incluso una nueva ética” (p. 59) ante el poder de actuar la regla, la prohibición, el mandato. Primero, la capacidad de acción luego la regulación. Las capacidades técnicas —dentro de la dimensión tecnológica— propias de la existencia humana y sus consecuencias no son sino una violencia ejercida al pensamiento ético, presión novedosa y desafío teórico.

Ante el efecto bola de nieve del accionar técnico, cuyo poder exacerbado hemos visto, se han destituido las normas regulatorias, su fundamento y, en este mismo movimiento, se neutralizó el valor de la naturaleza y del hombre (presentados en este texto como campos de necesidad específica para una ética). Frente al inconcebible poder dado por la técnica, solo equiparable con la imaginación literaria, viene un excesivo vacío. Y con el vacío, la ignorancia y el miedo sobre el poder e impacto que poseemos. Para Jonas



(1995), el miedo y el moralismo son los primeros sentimientos previsibles que nublan la sabiduría necesaria para dar seriedad al asunto.

Frente a las consecuencias posibles del ‘explosivo’ accionar técnico, el miedo. Miedo que, de cualquier forma, está anclado al presente, pero que ya no tiene cómo remitirse al pasado, a lo sagrado, que en otros tiempos brindaba consuelo y esperanzas futuras. No es que exista algún tipo de retorno a una era previa, donde nos deshacemos del exceso técnico, en donde solo fabricábamos poleas o suministrábamos energía con carbón. No es posible retornar a ello, el exceso está con nosotros para siempre. Al final, ¿no cae el mismo Jonas en el error que critica al marxismo —que entiende al ser humano como algo fijo—, creyendo que la naturaleza es un plano fijo, cándido y armónico de intervención humana? De otro lado, ¿es realista plantear una ética para el futuro aislando el motor que da lugar a la exacerbada producción tecnológica, esto es: la economía y los factores sociales y políticos?



Conclusiones

Como fue aclarado en la anterior sección, plantear críticas a ambas posturas desde contextos y áreas ajenas a la teoría sería injusto e insensato. Las preocupaciones y criterios de análisis de ambos autores son claramente distintos: mientras Ortega habla desde una metafísica vitalista y una epistemología perspectivista, Jonas realiza sus reflexiones desde la bioética y con una propuesta de una ética del futuro. Por ello, es entendible que, mientras Ortega sostenga que el hombre es una substancia con repertorio de necesidades desde el cual se proyectan infinitas funciones de actos técnicos, Jonas afirme que la esencia del hombre es plástica y está en perpetua transformación. De igual manera, sus posturas se posicionan en polos opuestos respecto a la caracterización de la técnica: Ortega niega que la técnica sea causada por la necesidad de supervivencia y afirma que se debe a la necesidad de bienestar; Jonas, en cambio, sostiene que es la necesidad de supervivencia la causa genuina de la técnica, puesto que es condición necesaria de todo bienestar a futuro (sin supervivencia no puede haber bienestar).

No obstante, podemos encontrar dos posibles alternativas que, como sugerencia al lector, podrían solucionar la aparente disyuntiva. Si bien Ortega sostiene que el fin de la técnica es el bienestar, este no necesariamente se debe entender como la destrucción de la naturaleza. Esto puede vislumbrarse en la famosa frase de Ortega (1964): “Yo soy yo y mi

circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo” (p. 322). Como lo indicamos anteriormente, con la explicación de Ferrater Mora, Ortega no sostiene un subjetivismo ni mucho menos un solipsismo. Sin las condiciones *a quo* no puede haber condiciones *ad quem*. Más bien habría que entender al bienestar a partir de una concepción según la cual la primera función vital es la afirmación de todas las demás posibilidades o funciones vitales, esto es: la supervivencia misma. No todas las acciones técnicas de bienestar son de supervivencia, pero la supervivencia sí es un conjunto de actos que tienden al bienestar. Luego, siguiendo a Alonso (2018), la filosofía orteguiana es radicalmente ecológica.

En este orden de ideas, se concluye que, bien sea que se entienda a la necesidad técnica como supervivencia o como bienestar, ambas conducen a una bioética en la que se propone la preservación y cuidado del medio ambiente como condición necesaria de un buen vivir del género humano.



Notas

- 1 Entiéndase ‘creador’ en este caso en el sentido de la *ποίησις* griega y no como *creatio ex nihilo* (בָּרָא [bârâ]). La creación de la que aquí se habla no es absoluta (Brown *et al.*, 1906, voz בָּרָא), sino que más bien se refiere a una transformación de una materia de un estado a otro (como sucede con la piedra que, tras la intervención del artista, se convierte en escultura) (Lydell y Scott, 1996, voz ποίησις) (*cf.* Hernández y Pérez, 2018, p. 51).
- 2 Se suele decir que una pregunta es trascendental cuando investiga las condiciones de posibilidad de algo. Así la define Kant (2011): “No todo conocimiento a priori se debe llamar trascendental, sino solo aquel por el cual conocemos que (y cómo) ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) solo se aplican *a priori* o solo *a priori* son posibles (es decir, la posibilidad del conocimiento o el uso de él a priori)” (A56/B80).
- 3 Entiéndase como verbo separable (“Er ist auf der Welt da” [“él está en el mundo”]) (*cf.* Weibl y Herndina, 1997, voz *dasein*) y no como sustantivo *dasein* (“existencia”) o como la hipóstasis adjudicada a un sujeto (*dasein*) (“el existente”), realizada por Heidegger (2014).
- 4 ‘Existencia’ es un concepto clásico de la metafísica. En su sentido original, el concepto proviene de un constructo (*ex-sistere*) que significa “estar afuera de...”, “emergir”, “aparecer” (Lewis *et al.*, 1956, voz *exsisto*) (*cf.* Hernández y Pérez, 2018, pp. 51-57).
- 5 Una distinción similar puede encontrarse en Hernández (2019) para refutar las paradojas acerca de la omnipotencia de Dios (pp. 475 ss.). La distinción permite ilustrar la diferencia entre una necesidad facultativa o *a priori* y una de una hipotética acción *a posteriori*.
- 6 Este término (naturalismo reduccionista) no es usado por Ortega, no obstante, resume bien el enfoque de sus críticas. Ejemplos de esta visión son Herskovits (2011), Küng (1999), Potter (1998) y Morin (2006), o como lo veremos más adelante, el mismo Hans Jonas (1995). Para mayor información acerca de la superación orteguiana del naturalismo, véase Conill (2012).
- 7 Quizás aquí se encuentren visos del concepto metafísico de Heidegger de ‘existencia auténtica’ (Heidegger, 2014, §§ 48 ss.). Sin embargo, es preciso aclarar que la existencia (entendida como las condiciones *a priori* de toda acción, hecho o estado,

independientes de todo sujeto cognoscente) no puede ser auténtica o inauténtica. Solo la realidad puede ser valuada como propia o impropia, adecuada o inadecuada, genuina o falsa. La existencia es aquello independiente de todo observador (el τὸ ὄν griego); la realidad, la apropiación o reconocimiento que un sujeto hace de esta (el φάνερον) (*cf.* Hernández y Baracaldo, 2018, pp. 334 ss.).

- 8 Sean *Tx*, donde *x* es una acción técnica y *Hx*, donde *x* es humano; léase: “Para todo *x* si es técnico, es humano; y para todo *y*, si es humano, es técnico; luego, son bicondicionales”.
- 9 Léase: “Si para no todo *x* que ese *x* sea bienestar y ese *x* sea supervivencia, entonces es posible que exista un *y* tal que ese *y* sea bienestar y ese *y* no sea supervivencia”. Dicho de otra manera, dado que no todo lo que es hecho por bienestar es por supervivencia, es posible que se realice un hecho que no sea por supervivencia, pero sí sea por bienestar.
- 10 Acá es posible encontrar una especial conexión entre este concepto central de Ortega (‘el bienestar’) y el concepto de Nietzsche (2006) de ‘voluntad de potencia’ (*wille zur macht*) por dos razones: primero, porque este deseo es caracterizado como elemento esencial e irreductible de la condición humana, y segundo, porque el concepto ‘vida’ no es reducido a ‘existencia’, sino que tiene un sentido más profundo: la apropiación de esa misma existencia por esa voluntad (deseo) de vivir (§§ 633-652).
- 11 “En cuanto al *Ser Necesario*, o bien es *necesario por sí* o no es necesario por sí. El que es necesario por sí es el que es la causa de su propia esencia, no a causa de alguna otra, sea esta la que fuere, pues la hipótesis de su no-existencia entrañaría una contradicción. En cuanto al ser necesario que no lo es por sí, es el que se hace necesario por alguna cosa distinta de él que le es agregada; por ejemplo, *cuatro* es necesario no por sí, sino en tanto que dos y dos son agregados; la *combustión* no es necesaria por sí misma, sino en cuanto se presupone el concurso de la potencia activa por naturaleza, es decir, de lo que hace arder y de lo que es quemado” (Avicena, 1950, § 14; *cf.* Avicena, 1980, pp. 24-37; Aristóteles, 2014, c. 5, 1015a, pp. 20-35; Aquinatis, 1951, q. 82, a. 1, sol.).
- 12 Téngase en cuenta que este conjunto de funciones (proyecciones) del acto vital de la técnica está estrechamente vinculado al ideal de vida o proyecto vital del hombre que se desea ser: “Para Ortega no es posible separar la idea de un proyecto personal del desarrollo de la técnica. El hombre es técnico. La técnica es la realización de los proyectos humanos. Sin embargo, no todos los proyectos humanos son los mismos [...]. Este paso es esencial. Porque está determinada una conexión entre el proyecto humano y el desarrollo de toda la técnica. Esta ecuación es perfecta. El hombre piensa en un mundo en el que vivir y se da cuenta de que puede hacerlo a través de la técnica. Por esta razón, es esencial entender qué tipo de hombre queremos ser. El *bodhisattva*, el *gentleman* y el *hidalgo* no son el mismo tipo de hombre” (Piro, 2013, pp. 53-54).
- 13 Este riesgo se acerca bastante al riesgo del que Heidegger (1997) hablaba: “Se quiere, como se suele decir, ‘tener espiritualmente en el puño’ a la técnica. Se la quiere dominar. El querer dominarla se hace tanto más urgente, cuanto más amenaza la técnica con escapar al control del hombre” (p. 115). En este caso, la pérdida del control de la técnica puede deberse a que, gracias al carácter transhumano o funcional de esta, la misma técnica va supliendo todas las necesidades y prescinde de futuros actos técnicos e, incluso, del ejercicio creador del hombre.
- 14 “Su máxima capacidad retiene el agua a 91 metros sobre el nivel del propio río y contiene aproximadamente 39 300 millones de metros cúbicos de agua en una superficie de 632 km cuadrados. Estamos hablando de un peso aproximado de 42 000 millones de toneladas concentradas en una extensión muy reducida —en términos planetarios—, suficiente para alterar el curso terrestre” (Chakraparty, 2009, p. 207).



- 15 Sobre esto san Agustín (1958) escribe: “Debe ser purificada el alma, a fin de que pueda contemplar aquella luz y adherirse a ella después de contemplada. A esta purificación la podemos considerar como *cierto andar y navegar hacia la patria*, pues no nos acercamos al que está presente en todos los sitios por movimientos corporales, sino por la buena voluntad y *las buenas costumbres*” (p. 10).
- 16 “Se halla para mantenerlos más o menos con dificultad según que sea más o menos virtuoso el que los adquiere. Y como este evento de convertirse de particular en gobernante presupone o virtud o suerte, parece que de una u otra de estas dos cosas mitiga en parte muchas dificultades: sin embargo, el que ha confiado menos en la suerte se ha mantenido más” (Maquiavelo, 1990, p. 71).
- 17 Todas estas éticas comparten tácitamente tres premisas: “I) La condición humana, resultante de la naturaleza del hombre y de las cosas, permanece en lo fundamental fija de una vez y para siempre; II) Sobre esa base es posible determinar con claridad y sin dificultades el bien humano; III) El alcance de la acción humana y, por ende, de la responsabilidad humana está estrictamente limitado” (Jonas, 1995, p. 9).
- 18 “Hace pocos años, la discusión giraba típicamente alrededor de la pregunta ‘¿esto es ciencia-ficción? ¿Estamos hablando de posibilidades futuras reales?’ Ahora las discusiones tienden a partir de la posición de que sí, cada vez será más posible modificar las capacidades humanas. La cuestión ahora es si lo debemos hacer. Y si la respuesta es positiva, ¿cuáles son las limitaciones éticas?” (Sutherland, 2009).
- 19 En un tono más pesimista dice Borges (1974): “Dilatar la vida de los hombres sería dilatar su agonía y multiplicar el número de sus muertes” (p. 533).
- 20 “¿Debemos superar la agresividad mediante la pacificación electrónica de ciertas regiones cerebrales? ¿Debemos provocar sentimientos de felicidad (...) por medio de una estimulación independiente de los centros de placer [...] y de su obtención en la vida y actuación personales?” (Jonas, 1995, p. 53).
- 21 Este problema puede expresarse mejor para el concepto de *servo arbitrio* de Lutero. Para Lutero, la libertad del cristiano consiste en entregar libremente su albedrío para que sea Dios quien decida su destino. Así, para Lutero, la libertad del cristiano radica en volver a su albedrío, un albedrío servil a Cristo (2006, pp. 155-170). La pregunta metafísica que surge allí es: ¿Puede la libertad negarse a sí misma? ¿Puede alguien libremente elegir ser preso de algo o alguien? En el caso nuestro: ¿Podemos elegir libremente ser presos de la tecnología? En el caso de que sí podamos: ¿Somos libres al ser presos? Por una parte, parece que sí, pues libremente lo elegimos; por la otra, no, pues somos presos. Así las cosas: ¿A partir de la técnica podemos negar nuestra libertad?

63



Bibliografía

AGUILAR, Floralba

- 2011 Reflexiones filosóficas sobre la tecnología y sus nuevos escenarios. *Sophia, Colección de Filosofía de la Educación*, (11), 123-174. doi: <https://doi.org/10.17163/soph.n11.2011.06>

AGUSTÍN

- 1958 De la doctrina cristiana. En *Obras completas de san Agustín* (tomo 15). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

ALONSO, Marcos

- 2018 La bio-ecología de Ortega y Gasset. *Pensamiento*, 75(283), 203-218. doi:
<https://doi.org/10.14422/pen.v75.i283.y2019.010>

AQUINATIS, sanctus Tomae

- 1951 *Summa theologiae* (volumen 1). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

ARISTÓTELES

- 2014 Τῶν μετὰ τὰ φυσικά. En Autor, *Metafísica*. Madrid: Gredos.

AVICENA

- 1950 *Sobre metafísica*. Madrid: Revista de Occidente.

- 1980 *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina* (volumen 1). Louvain: E. Peeters.

BAILEY, Doug *et al.*

- 2017 *Manifiesto transhumanista*. 4 de diciembre de 2017. Recuperado de <https://bit.ly/39rUsHr/>

BORGES, Jorge Luis

- 1974 *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé.

BROWN, Francis, DRIVER, Simon & BRIGGS, Charles

- 1906 *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford University Press.
 Recuperado de: <https://bit.ly/2F8cVuT/>

CHAKRAPARTY, Dipesh

- 2009 The Climate of History: Four Theses. *Critical Inquiry*, 35(2), 197-222. doi:
<https://doi.org/10.1086/596640>

CONILL, Jesús

- 2012 La superación del naturalismo en Ortega y Gasset. *Isegoría*, 46, 167-192. doi:
<https://doi.org/10.3989/isegoria.2012.046.07>

FERRATER MORA, José

- 1975 *Diccionario de filosofía* (tomo II). Buenos Aires: Sudamericana.

HEIDEGGER, Martin

- 1997 La pregunta por la técnica. En Autor, *Filosofía, ciencia y técnica* (pp. 111-148). Santiago de Chile: Universitaria.

- 2014 *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

HERNÁNDEZ, Juan Camilo

- 2018 Respuestas a las paradojas sobre la omnipotencia de Dios. *Pensamiento*, 75(283), 469-485. doi: <https://doi.org/10.14422/pen.v75.i283.y2019.026>

HERNÁNDEZ, Juan Camilo & BARACALDO MÉNDEZ, Cristhian

- 2018 Antecedentes metafísicos del concepto *ser* de Sartre. *Universitas philosophica*, 35(71), 323-349. doi: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph35-71.amss>

HERNÁNDEZ, Juan Camilo & PÉREZ, Jhonatan

- 2018 Choque de paradigmas: análisis a las prohibiciones de Tamburini y Retz a diversas tesis modernas. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 39(119), 47-76. doi: <https://doi.org/10.15332/25005375.5050>

HERSKOVITS, Melville

- 2011 *El hombre y sus obras*. Santiago de Chile: FCE.

SUTHERLAND, John

- 2009 The Ideas Interview Nick Bostrom. *The Guardian*, 9 de mayo. Recuperado de <https://bit.ly/2QAqqZG/>



- JONAS, Hans
1995 *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica.* Barcelona: Herder.
- KANT, Immanuel
2011 *Critica de la razón pura.* México DF: FCE.
- KÜNG, Hans
1999 *Una ética mundial para la economía y la política.* Madrid: Trotta.
- LEWIS, Charlton, SHORT, Charles & FREUND, Wilhelm
1956 *Latin Dictionary by Lewis & Short, Founded on Andrew's Edition of Freund's Latin Dictionary.* Oxford University Press. Recuperado de: <https://bit.ly/2MLPnA6/>
- MAQUIAVELO, Nicolás
1990 *El príncipe.* Montevideo: Nordan Comunidad.
- MARTÍN, Hugo
2011 Hablar de tecnología significa hablar del sujeto. *Sophia, Colección de Filosofía de la Educación,* (11), 11-30. doi: <https://doi.org/10.17163/soph.n11.2011.01>
- MERCHÁN, Xavier
2011 Ser, tecnología y educación. *Sophia, Colección de Filosofía de la Educación,* (11), 57-82. doi: <https://doi.org/10.17163/soph.n11.2011.03>
- MORIN, Edgar
2006 *El método 6: ética.* Madrid: Cátedra.
- NIETZSCHE, Friedrich
2006 *La voluntad de poder.* Madrid: EDAF.
- ORTEGA Y GASSET, José
1964 Meditación de la técnica. En Autor, *Obras completas* (tomo 5). Madrid: Revista de Occidente.
- PIRO, Pietro
2013 Dos meditaciones sobre la técnica: “El hombre y la técnica” de Oswald Spengler y “Meditación de la técnica” de Ortega y Gasset. *Revista Laguna,* (32), 43-58. Recuperado de <https://bit.ly/39uQQ7I/>
- POTTER, Van Rensselaer
1998 Bioética puente, bioética global y bioética profunda. En *Cuadernos del Programa Regional de Bioética* (volumen 7, pp. 20-35). Washington DC: OPS.
- WEISSMAN, Alan
2007 *El mundo sin nosotros.* Buenos Aires: Debate.

65



Fecha de recepción de documento: 15 de julio de 2019
Fecha de revisión de documento: 10 de septiembre de 2019
Fecha de aprobación de documento: 15 de noviembre de 2019
Fecha de publicación de documento: 15 de enero de 2020