

CRÍTICA DE LA RAZÓN CRUEL
BREVE ANÁLISIS DE LOS RIESGOS
DE UNA TECNOLOGÍA SIN HUMANISMO

CRITICISM OF CRUEL REASON
BRIEF ANALYSIS OF THE RISKS OF A TECHNOLOGY
WITHOUT HUMANISM

José Sanmartín Esplugues^a

Fechas de recepción y aceptación: 18 de abril de 2018, 3 de septiembre de 2018

Resumen: En este artículo muestro, por una parte, mi total desacuerdo con la tesis de que el ser humano era un callejón sin salida biológica, salvado de la extinción por el desarrollo de la técnica. Creo, por el contrario, que, biológicamente hablando, el ser humano es casi un milagro, por su capacidad de ensimismarse, reflexionar y plantearse interrogantes acerca del mundo y de sí mismo, preguntas que, en ocasiones, han encontrado algunas respuestas que se han traducido en técnicas. Por otra parte, estoy también en absoluto desacuerdo con los planteamientos filosóficos vertebrados en torno a una concepción de la naturaleza como factor hostil que había que domeñar, para permitir y mejorar la existencia humana. La naturaleza, en ese sentido, ha sido más nuestra víctima que nuestra agresora. Pienso que ambas creencias –el carácter enfermizo del ser humano y la hostilidad de la naturaleza, muy en línea con las ideas de Scheler y Ortega y, en general, con los planteamientos

^a Catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia, en excedencia. Desde 1984 a 2014 ha oficiado como tal en la Universitat de València, y desde el curso 2014-2015 ha sido profesor de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.

Correspondencia: Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir. Campus de Santa Úrsula. Calle Guillem de Castro, 94. 46001 Valencia. España.

E-mail: jose.sanmartin@ucv.es



de la modernidad— han proporcionado una excusa indecente a los intentos eugenésicos y han acabado desembocando en la necesidad del reemplazo del ser humano como *cul-de-sac* biológico por un ente libre de lo que ciertas ideologías consideran lacras humanas, entre las que no dudan en incluir la propia muerte.

Palabras clave: crueldad, conquista y dominio de la naturaleza, delirios de la razón humana, ensimismamiento, humanización, naturaleza humana, humanismo, posthumanismo.

Abstract: In this paper I am trying to show, on the one hand, my total disagreement with the thesis that the human being was a dead end, saved from extinction by the development of technology. I think, on the contrary, that, biologically speaking, the human being is almost a miracle, because of his ability to become self-absorbed, reflect and pose questions about the world and about himself, questions that, on occasion, have found some answers that have been translated into techniques. On the other hand, I also completely disagree with the philosophical approaches that support a conception of nature as a hostile factor that had to be tampered with in order to allow and improve human existence. Nature, in that sense, has been more our victim than our aggressor. I think that both beliefs —the sick nature of the human being and the hostility of nature, very much in line with the ideas of Scheler and Ortega and, in general, with the approaches of modernity— have provided an indecent excuse for eugenic and social attempts, and they have ended up leading to the need to replace the human being as a biological *cul-de-sac* by a free entity of certain human scourges, among which some techno-fanatics do not hesitate to include their own death, according to certain ideologies.

Keywords: cruelty, to conquer and control nature, delusions of human reason, self-absorption, humanization, human nature, humanism, posthumanism.

§1. EL SER HUMANO COMO SER ENFERMO

El *leitmotiv* de buena parte de la antropología filosófica de (al menos) la primera mitad del siglo pasado fue la consideración de que el ser humano,



desde un punto de vista biológico, era un callejón sin salida, un ser enfermo¹, incapaz por ello mismo de hacer frente a una naturaleza que le era hostil. La técnica –se dice– vino en su ayuda. Mediante la técnica, el ser humano inició el gran proceso de inversión de su relación con la naturaleza: la naturaleza se adaptó a él, no él a la naturaleza². El éxito de tal proceso estaba íntimamente relacionado con el denominado “control de la naturaleza”³, consistente en erradicar de ella (o, al menos, reducir en ella) cuanto hacía del humano un ser menesteroso o necesitado. Siguiendo esta argumentación, si algo hizo de nosotros seres humanos, no fue otra cosa que un producto nuestro, la técnica, que nos abrió una puerta en nuestro *cul-de-sac* natural⁴, evitando nuestra extinción o, al menos, nuestro particular martirio a manos de un entorno hostil.

¹ Dice Scheler (1947: 57): “Und warum starb denn diese organisch so schlecht angepaßte Art, die „Mensch“ heißt, nicht aus, wie Hunderte anderer Arten auch ausstarben? Wie war es möglich, daß sich dieses schon fast zum Tode verurteilte Wesen, dieses kranke, zurückgebliebene, leidende Tier mit der Grundhaltung ängstlicher Selbstumhüllung, des Selbstschutzes seiner schlecht ängepaßten überverletzlichen Organe [...]”? [En la versión española de Scheler (1938:78): “¿Por qué, pues, no se ha extinguido una especie tan mal adaptada, ya que se han extinguido otras muchas especies? ¿Cómo ha sido posible que este ser, ya casi condenado a muerte, este *animal enfermo, retrasado, doliente*, cuya actitud fundamental es la de encubrir y proteger medrosamente sus órganos mal adaptados, supervulnerables, se haya *salvado* [...]”?]. Este libro de Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, apareció por vez primera en el anuario *Der Leuchter* de 1927 de la editorial Otto Reichl. Pocas semanas después de la muerte del autor en 1928, la propia editorial publicó una reimpresión de este libro. Yo he citado, en el caso del texto en alemán, de la edición realizada en 1947 por la Nymphenburger Verlagshandlung de Múnich.

² Como dice Ortega (1939: 69): “La técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto. Ya esto bastaría para hacernos sospechar que se trata de un movimiento en dirección inversa a todos los biológicos”.

³ Aceptemos que es probable –incluso, muy probable– que la técnica fuera un agente de primera magnitud en el proceso de humanización y que, en consecuencia, el control técnico de la naturaleza se retrotrajera a los propios albores del ser humano como tal. Lo que ya no es probable, sino seguro, es que el control o dominio de la naturaleza se eleva como objetivo prioritario en la ciencia moderna, cuyos inicios pueden encontrarse en la obra de Copérnico y entre cuyos fundadores más eximios destacan las figuras de Galileo, Descartes y Bacon. Todos ellos entienden que es necesario reemplazar los conceptos cualitativos por conceptos métricos o cuantitativos, que hay que eliminar las causas finales y que la tarea de la ciencia debe consistir en identificar las causas eficientes e idear los medios (técnicos) para incidir sobre ellas, a fin de poderlas reducir, eliminar, potenciar o recrear cuando se desee en interés del ser humano. Por cierto, una técnica orientada en su acción por la ciencia no es otra cosa que lo que ordinariamente denominamos una “tecnología” (Cfr. Sanmartín, 1987; 1990).

⁴ Dice Scheler (1926: 31-32): “¿No será este *homo naturalis*, en principio, un ‘callejón sin salida’ de la naturaleza? La naturaleza –dijérase en términos sucintos e imprecisos–, habiéndose detenido y como descarriado al llegar al hombre...”.



Pero ¿qué significa que el ser humano es un ser enfermo?, ¿qué quiere decir que es un callejón biológicamente sin salida? Suele decirse que la naturaleza no nos ha provisto de garras, caninos, fuerza física, etc., comparables con otras especies. Y ¿qué? ¿El lobo no es un ser enfermo porque tiene caninos?, ¿el león tiene mayores probabilidades de subsistir ante las *inclemencias* de la naturaleza que el ser humano? ¿Qué contrastación empírica permite sostener estos enunciados? Personalmente, creo que no pasan de ser meros productos de una razón especulativa que –en expresión unamuniana– se inclina más a la poesía que a la ciencia. Si fuéramos positivistas lógicos, también podríamos tildarlas de meros sinsentidos.

Siento disentir de manera tan drástica de Ortega y, en particular, de Scheler en poner el énfasis en el *carácter enfermizo* del ser humano. Creo que, frente a sus *deficiencias* biológicas, bien podían haber enfatizado una característica del ser humano que está presente en sus obras, pero que –en mi modesta opinión– debería haberlo estado más⁵. Me refiero a su capacidad de dejar en suspenso, aunque sea momentáneamente, su carácter extático o alienado, es decir, su dependencia de los *inputs* que le vienen de fuera y que le fuerzan a reaccionar en el sentido estricto del término. El ser humano, frente a otros seres vivos, es capaz de *absorberse*, de meterse dentro de sí mismo, de aislarse de su entorno, de poner entre paréntesis por un tiempo la satisfacción de sus necesidades básicas –las necesidades ligadas a la supervivencia–, en suma, de abandonar la condición animal de ser ex-tático⁶. Es en ese momento de ensimismamiento cuando el ser humano se plantea el porqué de cosas y procesos, y cómo afrontarlos. Es, en suma, el tiempo del nacimiento de la cultura y, en concreto, de la técnica como su columna vertebral.

Pero no se trata de que el ensimismamiento nos abra camino a hachazos culturales o técnicos en la selva de obstáculos y dificultades que nos pone la naturaleza, haciendo de nosotros entonces seres capaces de seguir adelante

⁵ Yo creo que Ortega era consciente de lo que acabo de decir. Es cierto que, en 1933, el ciclo de conferencias que dictó para inaugurar la Universidad Internacional Menéndez Pelayo –de la que me honré en ser su director en la Comunidad Valenciana– llevó por título “¿Qué es la Técnica?” (*Meditación de la técnica*). Pero cuando publicó este ciclo en el año 1939, lo hizo en un libro titulado *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*. No creo que sea casual que hablara antes de ensimismamiento y luego de técnica.

⁶ Del latín *stare* y *ex*: ‘estar en relación o dependencia con el exterior’.



pese a nuestra biología. Todo lo contrario: nuestra biología –más exactamente, nuestra naturaleza– es lo que nos ha permitido desarrollar un mecanismo, el ensimismamiento, que ha incrementado nuestra *fitness* –en el sentido estricto de este término⁷–.

Y ese incremento no ha tenido solo que ver con el hecho de que el ensimismamiento nos haya permitido mejorar nuestras posibilidades de satisfacer nuestras necesidades biológicas, sino que –y en eso estoy completamente de acuerdo con Ortega– ha marcado y recorrido el camino para que tales necesidades dejaran de serlo. ¿Cómo lo ha hecho? Según Ortega (1939), a través del intento de conocer los porqués de tales necesidades: las causas naturales que las producen. El ensimismamiento, la enajenación de los *inputs* externos, ha sido la fuente de la razón⁸ o, al menos, ha constituido la oportunidad para que los instintos –causantes de las respuestas automáticas, de las reacciones en definitiva, ante los *inputs* ambientales– fueran dejando su paso a acciones conscientes que trataran de dar respuestas a tales porqués. Y, ciertamente, no hay consciencia sin razón. La razón dota de intencionalidad a nuestra conducta y la transforma de reactiva en activa y, especialmente, en proactiva.

Al ser proactiva, la razón es capaz entonces de imaginar escenarios futuros y preparar de antemano respuestas ante lo que pueda suceder o vías para alcanzar los objetivos imaginados. La vida humana se convierte, así, en una sucesión de momentos presentes determinados por los pasados –que ya no son otra cosa que recuerdos– y los futuros, que no pasan de ser elementos de irrealidad, pues no son y puede que no sean nunca. ¿Puede haber algo más excepcional, entonces, que un ser humano? Nosotros, nuestra vida real contiene en sí misma retazos de irrealidad sin los cuales no tendría sentido como existencia humana. Lo irreal⁹, lo que todavía no es y quizá nunca sea dota de

⁷ Por *fitness* de un individuo se entiende su capacidad de dejar tras de sí prole fértil o, dicho en otros términos: la *fitness* de un individuo es la prevalencia de los genes de tal individuo en relación con el *pool* de genes –o acervo génico– de la siguiente generación de la población a la que pertenezca.

⁸ Scheler hablaría del “espíritu” (Scheler, 1926: 34).

⁹ Obviamente, estoy manejando “real” como un adjetivo referente a lo que Popper no dudaría en llamar entidades del Mundo 1, en concreto, las entidades físicas –cosas *prima facie* reales–. Claro que, si se adopta el criterio de realidad popperiano, los sentimientos e, incluso, las ideas serían asimismo entidades reales –pertenecientes respectivamente a los mundos 2 y 3– siempre y cuando ejercieran una



significado cada uno de los momentos reales en los que consiste nuestra propia vida como seres humanos.

§2. EL SER HUMANO COMO SER EXCEPCIONAL

En definitiva, no sé por qué se empeña buena parte de la filosofía en aseverar que el ser humano era un callejón sin salida biológica. Suele aducirse –aparte de los motivos antes aludidos– que somos seres absolutamente desvalidos cuando nacemos. No somos una excepción. En general, los primates constituyen la negación viviente de la posibilidad de supervivencia individual. ¿Por qué ver en eso algo negativo? Yo no lo interpreto como una debilidad, sino como algo extraordinario que determina una de nuestras características más notables. Entre los primates y, en particular, en el caso del ser humano la naturaleza nos *fuerza biológicamente a ser un ‘nosotros’* desde el propio instante de nuestra concepción y, en concreto, desde nuestro nacimiento. Sin los cuidados del *tú* que es la madre, tendría escasísimas probabilidades de sobrevivir el *yo* que es el hijo. Hijo y madre forman una unidad: un *nosotros*. Precedida de otras unidades como las integradas por el *yo* y el *tú* de los padres¹⁰.

Repito, ¿hemos de ver algo negativo en ese hecho? Solo lo percibiremos de ese modo si, dejándonos llevar por ideologías –por productos de nuestra razón–, nos empeñamos en ver al ser humano como un ser *naturalmente* egoísta e, incluso, en hacer del altruismo –enraizado en nuestra naturaleza– una señal de debilidad cultural que contradice nuestros instintos.

Como digo en Sanmartín (2016: 19-22), el ser humano –aseveran filósofos como Hobbes (1650), por poner un caso– es egoísta por naturaleza. Según ellos, por esta, por nuestra naturaleza, estamos inclinados a realizar aquellas acciones que nos resultan más satisfactorias, teniendo en cuenta sus conse-

influencia palpable (como en el caso de la vida humana que nos ocupa) sobre dichas entidades *prima facie* reales.

Por cierto, pocos filósofos han expuesto de forma más clara que Julián Marías esa suma de realidad-irrealidad en que consiste la vida humana como quehacer (*cfr.*, en particular, Marías, 1973; 1971).

¹⁰ Martín Buber lo expresa de forma magistral diciendo: “toda vida verdadera es encuentro” (Buber, 2017: 21).



cuencias. Ello no significa, desde luego, que no actuemos de vez en cuando de forma altruista. Sí, lo hacemos; y lo hacemos porque somos racionalmente egoístas. La racionalidad no nos permite perder de vista que haya otros seres humanos y que conviene, en ocasiones, ayudarlos en un marco presidido por el *quid pro quo*. Hoy por ti; mañana por mí. Sí, en suma, hay que ser altruistas a veces, aunque sea en apariencia, porque la verdad –dicen los partidarios de esta doctrina– es que siempre, sin excepción, somos egoístas. Y el altruismo –según ellos– no es más que egoísmo disfrazado; no una tendencia a procurar el bien de otros de manera desinteresada.

Durante la segunda mitad del pasado siglo, teorías de este tipo llegaron a acaparar en la práctica ámbitos tan diversos como la reflexión sobre la biología y la economía. ¿Casualidad? No lo creo (Sanmartín, 2015).

En la filosofía de la biología –y en las mismas ciencias sociales– llegó a extenderse una visión que me voy a permitir exponer a través de un experimento imaginario. Supongamos que tenemos la capacidad de ver desde una atalaya cómo van sucediéndose los seres humanos desde el inicio de los tiempos y supongamos, también, que tenemos la capacidad de percibir con nuestros ojos desnudos entidades tan minúsculas como los genes. Lo que observaríamos realmente serían genes que irían saltando de unos individuos a otros, exactamente de progenitores a descendientes. Veríamos, asimismo, cómo los individuos acabarían quedándose en el camino. Morirían, en suma. Pero no correrían esa misma suerte todos los genes que en ellos habitaban. En concreto, estos que hay aquí, en mis células, pertenecieron a mis progenitores, quienes los heredaron de los suyos, y estos de los suyos... Y así hasta los primeros padres. En suma, todos los individuos mueren, pero no todos los genes siguen el mismo camino. La supervivencia de un gen depende, entonces, claramente de su capacidad para que copias de él pasen a otros individuos. Cuantas más –se dice–, mejor. Se impone, pues, la competencia con otros a ese mismo respecto. Se considera que, en esa estrategia, el egoísmo es la clave, un egoísmo que ahora resulta ser genético. La presencia de unos genes crecerá a costa de la disminución de otros en el acervo de genes de la población de que se trate. La competencia entre los genes, la lucha por dejar tras de sí el mayor número posible de copias, está servida.



Para salir triunfantes de esa lucha, los genes se han valido de todo tipo de recursos. Para la sociobiología (Wilson, 1975; Dawkins, 1976; Wilson, 1979), el individuo humano es uno más de esos recursos: cada ser humano no es más que una carcasa que utilizan los genes que moran en sus células a fin de reproducirse el mayor número posible de veces. Por eso, no es lo mismo una carcasa escasamente atractiva que otra muy atractiva¹¹.

No deja de ser sorprendente, en cualquier caso, que una teoría como la bosquejada –la denominada teoría sociobiológica, con su énfasis en la lucha intergenética por el dominio del acervo de genes (en nuestro caso, de la especie humana)– coincidiera con el surgimiento y desarrollo de determinados planteamientos filosóficos como el representado por la ética objetivista¹². Según ella, el egoísmo es el *rasgo*¹³ clave de la naturaleza humana, de manera que la defensa del beneficio propio deriva de esta y es fundamento de la moral. Desde esta perspectiva, pues, el altruismo es una *crasa inmoralidad*¹⁴.

Todas estas posiciones que hacen del egoísmo hipertrofiado la clave de la naturaleza (o de la historia) humana suelen aducir desarrollos científicos –especialmente biológicos– en su apoyo. Pues bien, pienso que, si algo habría

¹¹ Obsérvese, en cualquier caso, la visión estrictamente naturalista que en posiciones como esta se tiene de la naturaleza humana.

¹² La ética objetivista ha sido desarrollada principalmente por Ayn Rand. Esta filósofa, de origen ruso, afincada en EE. UU., sostiene que la defensa del beneficio propio deriva de la propia naturaleza de la persona humana y es fundamento de la moral (*cf.* Rand & Branden, 1964).

¹³ Aquí –y en lo sucesivo– no entenderemos los términos *rasgo* y *característica* como sinónimos. Estoy empleando el término *rasgo* en sentido estricto, tal como se hace en biología: es decir, se trata de una nota fenotípica genéticamente determinada.

¹⁴ En apoyo, finalmente, de unos y de otros vendrían planteamientos ideológicos como el representado por los defensores a ultranza de una economía de mercado financiero desregulado y, en particular, libre de cualquier injerencia externa en protección de los desfavorecidos. Es evidente que un mercado así no puede materializar nada más que el egoísmo de los agentes que en él intervienen. Como en el caso de Hobbes, puede haber en esta economía una cierta dosis de racionalidad egoísta en forma de altruismo. Pero eso, obviamente, no puede ser la norma. Se trata, en cualquier caso, de posiciones ideológicas que hacen de la utilidad la clave de la acción humana, que definen la verdad como utilidad. ¿Para qué reflexionar, entonces, sobre la verdad y esas otras cuestiones huera que han centrado la atención filosófica? No cabe más reflexión, añaden, que la practicada sobre los asuntos substanciales que realmente nos conciernen, las materias, en suma, relativas a la utilidad. Por tales se entienden sencillamente las cuestiones abiertas en la economía (macro o micro) que hay que resolver y las asperezas que hay que pulir. El resto del saber no económico aceptable se reduce a lo científico-que-nos-es-útil, en particular, porque tiene una traducción tecnológica.



que cuestionar, atendiendo a nuestra propia biología, es la consideración del egoísmo como algo natural y del altruismo como algo cultural. La madre se vuelca en cuidados hacia el hijo¹⁵ hasta poner en peligro su propia vida si las circunstancias lo requieren. ¿Lo hace de manera consciente? No necesariamente.

Hoy sabemos que los gestos de un bebé –los gestos faciales del ser humano, en general– son las claves para conmover a quien lo ve. No se precisa ningún esfuerzo consciente. La mera visión del gesto del otro –gesto que traduce un cierto estado emocional– hace que quien lo ve simule mentalmente tal emoción. Se trata del fenómeno que, en psicología, se denomina “empatía afectiva” y que está mediado por un tipo especial de neuronas: las denominadas “neuronas espejo”¹⁶. Es ese rasgo el que nos lleva mentalmente a llorar viendo que otro llora, o a reír cuando otro ríe¹⁷.

Pero el ser humano es tan excepcional, es una criatura biológicamente tan maravillosa, que es capaz de empatizar afectivamente incluso sin ver al otro: basta con imaginárselo. Por eso, lloramos leyendo ciertas novelas o escuchando determinadas melodías¹⁸. Además, el otro no necesita ser real para que empaticemos con él. Piénsese, por ejemplo, en la identificación emocional con personajes de la pantalla, con personajes de ficción: estamos viviendo, al contemplarlos, nuestra vida y la suya; estamos viviendo doblemente y, de una forma u otra, lo que vemos –aunque sea absolutamente irreal– podrá acabar configurando nuestra vida al mostrarnos formas de vida que, inconscientemente, harán mella en nuestro cerebro¹⁹.

Es más, los seres humanos no solo tenemos la capacidad de empatizar afectivamente con personas o personajes. Podemos hacerlo incluso con animales de otras especies. Y mucho más: podemos no solo simular mentalmente las emociones que pueden estar invadiendo al otro, sino, en caso necesario, aprestarnos a ayudarlo para que salga de la situación en que se encuentra, caso

¹⁵ Culturalmente, el padre ha jugado un papel menor que está en la base de la discriminación sexista.

¹⁶ Cfr. Rizzolatti (2006); Iacoboni (2009).

¹⁷ Se dice que la risa es contagiosa. Lo es por la razón aquí dada.

¹⁸ A mí me ocurre especialmente cuando oigo los lamentos de Mimí en el acto tercero de *La Bohème*.

¹⁹ “El hombre duplica su mundo mediante la ficción; además del que encuentra en torno suyo, inventa otro; y sobre todo en forma de historias, de relatos...” (Marias, 1971: 12).



de ser angustiada o dolorosa. Cuando no solo empatizamos, sino que actuamos en el sentido descrito, nuestra conducta puede calificarse de compasiva²⁰.

Cuando nos compadecemos, ¿lo hacemos conscientemente? En ocasiones, sí. No hay duda. Pero no siempre sucede de este modo. Recuerdo²¹ el caso narrado por Taylor (1999) en un artículo dedicado a este tema. Allí Taylor trata de analizar qué sucedió realmente en el caso de un judío –al que llamaré X– que auxilió a un alemán que había sido gravemente herido durante un bombardeo. El soldado corría despavorido con la cabeza destrozada. El Sr. X comprendió que este soldado moriría desangrado pronto de seguir así:

De modo que, sin pensar lo que hacía, lo cargó en su bicicleta y lo llevó a la casa de su comandante. Lo colocó en el escalón de casa, llamó al timbre y, cuando se aseguró de que iban a abrir la puerta, lo dejó. Más tarde, varias personas y amigos que estaban escondidos con nosotros [el relato lo está haciendo la mujer del Sr. X] se enteraron y le dijeron: “Eres un traidor, has ayudado al enemigo”. Pero mi marido les contestó: “No, cuando un hombre está malherido deja de ser enemigo y ya no es más que un ser humano necesitado”²².

Para explicar qué movió al Sr. X a ayudar al soldado alemán malherido, Taylor realiza un *excursus* por la tradición filosófica para acabar aseverando que el Sr. X se mostró compasivo con el soldado alemán porque el ser humano es *compasivo por naturaleza*: la compasión es una respuesta primitiva al sufrimiento del otro. Y la ciencia de nuestro tiempo le da la razón a Taylor y se la quita a Nietzsche, quien no solo ve en la compasión una muestra de debilidad –supuestamente cultural–, algo propio de una moral de esclavos,

²⁰ El término *compasión* tiene muy mala fama. En particular, parece asignar un cierto tipo de estigmatización a la persona objeto de compasión. Alicia Villar ha remarcado en diversos textos la ambivalencia de la palabra *compasión* (cfr. Villar Ezcurra, 2016: 39-60).

²¹ Cfr. Sanmartín Esplugues (2016: 22-23).

²² En el original inglés: “So my husband put him on his bicycle –without thinking about it– and brought him to the commandant’s house. He put him on the step, rang the bell, waited to see the door open, and left. Later some of our friends and people who we were hiding with us heard about it and said: ‘You are a traitor because you helped the enemy’. My husband replied: ‘No, the moment the man was badly wounded, he was not an enemy any more but simply a human being in need’” (Taylor, 1999: 73).



sino en la crueldad (es decir, en la indiferencia ante el dolor ajeno e, incluso, en el gozo o placer ante este) una nota característica de la naturaleza humana.

No deja de ser sorprendente que siga habiendo intelectuales que realizan refinadas lecturas de las aseveraciones de Nietzsche acerca de la crueldad y la compasión. Desde un punto de vista psicológico, la consideración de que la crueldad es un rasgo característico del ser humano desde sus inicios como tal –y, más tarde, una nota de la moral del aristócrata– no deja de ser un canto a la psicopatía o al sadomasoquismo. Por ejemplo, hablando del ser humano primitivo, dice Nietzsche en *Aurora* (18):

¿Cuál es el mayor placer que pueden experimentar las almas vigorosas, sedientas de venganza, rencorosas, desleales, preparadas para los acontecimientos más espantosos, endurecidas por las privaciones y por la moral? El placer de la crueldad. Esta es la razón de que, en el caso de tales almas y en semejantes situaciones, se considere que inventar formas de venganza y tener sed de venganza constituye una virtud. La comunidad se robustece contemplando actos de crueldad y puede superar por un instante el peso del miedo y la inquietud que le produce el tener que estar constantemente al acecho. La crueldad es, pues, uno de los placeres más antiguos de la humanidad (1994: 18)²³.

La crueldad, dice Nietzsche, es un placer²⁴. Lo asevera Nietzsche que, además, sostiene que al otro –al prójimo– solo hay que verlo como algo que sub-

²³ En el original alemán: “Welcher Genuß ist für Menschen im Kriegszustande jener kleinen, stets gefährdeten Gemeinde, wo die strengste Sittlichkeit waltet, der höchste? Also für kraftvolle, rachsüchtige, feindselige, tückische, argwöhnische, zum Furchtbarsten bereite und durch Entbehrung und Sittlichkeit gehärtete Seelen? Der Genuß der Grausamkeit: so wie es auch zur Tugend einer solchen Seele in diesen Zuständen gerechnet wird, in der Grausamkeit erfinderisch und unersättlich zu sein. An dem Tun des Grausamen erquickt sich die Gemeinde und wirft einmal die Düsterteit der beständigen Angst und Vorsicht von sich. Die Grausamkeit gehört zur ältesten Festfreude der Menschheit”.

²⁴ Todavía más duras que las aseveraciones de Nietzsche sobre la crueldad, recogidas en el cuerpo de este artículo, me parecen estas otras: “Todo el que aspira a distinguirse tiene puesta constantemente la mirada en el prójimo, para tratar de saber cuáles son los sentimientos de este. Ahora bien, la simpatía y el abandono que exige la satisfacción total de esta inclinación distan mucho de estar inspirados por la candidez, la compasión o la benevolencia. Lo que se busca, por el contrario, con este estado de ánimo es descubrir o adivinar cómo sufre el prójimo interiormente al observarnos, cómo pierde su autodominio y cómo cede a la impresión que le producen nuestra mano o nuestro aspecto. Aunque el que aspira a distinguirse produzca o trate de producir una impresión agradable y tranquilizadora, no disfrutaría



yugar, si uno aspira a distinguirse, a no ser uno más en el rebaño de corderos que asumen la compasión como *leitmotiv* de su existencia:

Lo que constituye la voluptuosidad dolorosa de la tragedia es la crueldad; lo que produce un efecto agradable en la llamada compasión trágica y, en el fondo, incluso en todo lo sublime, hasta llegar a los más altos y delicados estremecimientos de la metafísica, eso recibe su dulzura únicamente del ingrediente de crueldad que lleva mezclado. Lo que disfrutaba el romano en el circo, el cristiano en los éxtasis de la cruz, el español ante las hogueras o en las corridas de toros, el japonés de hoy que se aglomera para ver la tragedia, el obrero del suburbio de París que tiene nostalgia de revoluciones sangrientas, la wagneriana que “aguanta”, con la voluntad en vilo, “Tristán e Isolda”, lo que todos estos disfrutaban y aspiran a beber con un ardor misterioso son los brebajes aromáticos de la gran Circe “crueldad”. En esto, desde luego, tenemos que ahuyentar aquí a la psicología cretina de otro tiempo, la cual únicamente sabía enseñar, acerca de la crueldad, que esta surge ante el espectáculo del sufrimiento ajeno: también en el sufrimiento propio, en el hacerse-sufrir-a-sí-mismo se da un goce amplio, amplísimo... (Nietzsche, 1975: 229)²⁵.

de este resultado sino en la medida en que el prójimo goce de él, esto es, en la medida en que deje su huella en el alma de este. Aspirar a distinguirse equivale a aspirar a que el prójimo quede subyugado, aunque no sea más que de una manera indirecta, es decir, mediante la acción del sentimiento o incluso simplemente en sueños” (Nietzsche, 1994: 113). [“Das Streben nach Auszeichnung hat fortwährend ein Augenmerk auf den Nächsten und will wissen, wie es ihm zumute ist: aber die Mitempfindung und das Mitwissen, welche dieser Trieb zu seiner Befriedigung nötig hat, sind weit davon [1085] entfernt, harmlos oder mitleidig oder gütig zu sein. Man will vielmehr wahrnehmen oder erraten, wie der Nächste an uns äußerlich oder innerlich leidet, wie er die Gewalt über sich verliert und dem Eindrucke nachgibt, den unsere Hand oder auch nur unser Anblick auf ihn machen; und selbst wenn der nach Auszeichnung Strebende einen freudigen, erhebenden oder erheiternden Eindruck macht und machen wollte, so genießt er diesen Erfolg doch nicht, insofern er dabei den Nächsten erfreute, erhob, erheiterte, sondern insofern er sich der fremden Seele eindrückte, deren Formen veränderte und nach seinem Willen über ihr waltete. Das Streben nach Auszeichnung ist das Streben nach Überwältigung des Nächsten, sei es auch eine sehr mittelbare und nur gefühlte oder gar erträumte”].

²⁵ En el original alemán: “Was die schmerzliche Wollust der Tragödie ausmacht, ist Grausamkeit; was im sogenannten tragischen Mitleiden, im Grunde sogar in allem Erhabenen bis hinauf zu den höchsten und zartesten Schauern der Metaphysik, angenehm wirkt, bekommt seine Süßigkeit allein von der eingemischten Ingredienz der Grausamkeit. Was der Römer in der Arena, der Christ in den Entzückungen des Kreuzes, der Spanier angesichts von Scheiterhaufen oder Stierkämpfen, der Japanese von heute, der sich zur Tragödie drängt, der Pariser Vorstadt-Arbeiter, der ein Heimweh nach blutigen Revolutionen hat, die Wagnerianerin, welche mit ausgehängtem Willen Tristan und Isolde über sich



Y no se detiene en la crueldad con el otro. Para Nietzsche, el “animal salvaje” –que fuimos hace miles de años y que vive y prospera dentro del *sapiens* actual– no solamente disfruta con la crueldad proyectada hacia el exterior, como ocurre en la ópera o en los toros (a los que cita expresamente, como hemos visto en una nota anterior). El éxtasis también se da cuando la crueldad se desvía hacia uno mismo.

Pues bien, desde un *naturalismo moderado*, como es el que yo practico, recurrir a la ciencia en estos casos no está de más. Todo lo contrario. Y al hacerlo, la conclusión que sacamos es que las aseveraciones de Nietzsche entran en conflicto con los hallazgos biológicos de estas últimas décadas y, en particular, con el descubrimiento de las neuronas espejo –a las que ya me he referido– como el mecanismo que hace que vivamos –o, dicho más estrictamente, simulemos– mentalmente las emociones del otro, del prójimo, y que, en ese sentido, *compartamos* su alegría o su dolor.

Sentir que el otro se duele o sufre no es una muestra de debilidad, sino de *humanidad normal*. *Compadecerse es ser normal desde el punto de vista psico-biológico*. Ser cruel –permanecer indiferente o sentir gozo o placer ante el dolor del prójimo– es una desviación desde el punto de vista psico-biológico. La ciencia de nuestro tiempo, en suma, refuta los enunciados que constituyen en buena medida el meollo o núcleo de la doctrina nietzscheana acerca de la crueldad.

§3. EL RECURSO FILOSÓFICO A LA CIENCIA

Recurrir a la ciencia –como acabo de hacer– no significa, desde luego, diluir la filosofía en ella. Esa es la forma extrema del llamado “naturalismo”. Es el naturalismo a menudo denominado “substitutivo”. Es el naturalismo típico de la sociobiología y sus doctrinas hijas, como la psicología evolucionista de

»ergehen läßt« – was diese alle genießen und mit geheimnisvoller Brunst in sich hineinzutrinken trachten, das sind die Würztränke der großen Circe »Grausamkeit«. Dabei muß man freilich die tölpelhafte Psychologie von ehemedem davonjagen, welche von der Grausamkeit nur zu lehren wußte, daß sie beim Anblicke fremden Leides entstände: es gibt einen reichlichen, überreichlichen Genuß auch am eignen Leiden, am eignen Sich-leiden-machen...» (Nietzsche, 1954: 229).



nuestro tiempo. Yo no soy un naturalista de este tipo. Pienso que la ciencia, por principio, no puede reemplazar a la filosofía. Siempre quedarán abiertas cuestiones radicales de tipo filosófico tras las respuestas de las ciencias, o de la propia filosofía. Siempre. Al menos las habrá tras las respuestas científicas a las tres grandes cuestiones planteadas por Kant: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar? Pero eso no significa que, en filosofía, haya que prescindir de la ciencia, de la ayuda de la ciencia en una suerte de “naturalismo cooperativo”. Hay ocasiones, como la que nos ocupa en estos instantes, en las que la ciencia y, en particular, la neurociencia tienen bastantes cosas que decir.

Pues bien, la neurociencia –repito– apoya la conjetura de Taylor. Ciertamente, la compasión del Sr. X es, científicamente hablando, un *rasgo* de la naturaleza humana que lleva a actuar ante el sufrimiento sin pararse a pensar, en una clara muestra de altruismo muy alejado de la acción consciente o de la racionalidad egoísta.

Obviamente, si el Sr. X hubiera reflexionado antes de actuar, si se hubiera dado cuenta de que aquel soldado pertenecía al ejército que estaba masacrando a su pueblo y que buscaba su desaparición física, tal vez hubiera obrado de manera distinta. Es muy probable que hubiera tomado la decisión de no ayudarlo, en contra de lo que su propia biología le hubiera dictado. Culturalmente, hubiera estado inclinado a no ayudar; naturalmente, hubiera propendido a hacer lo que realmente hizo.

Y la cultura es, en último extremo, la gran creación de nuestro carácter antiextático. Es el fruto de nuestra capacidad de ensimismarnos y reflexionar. Una cultura que se convertirá en el elemento intermediador, por un lado, entre el ser humano y la naturaleza externa a él –lo que, siguiendo a Buber, podemos denominar el “Ello”²⁶–. Es el ámbito de desarrollo de las técnicas de intervención en la naturaleza externa al propio ser humano. Por otro lado –y

²⁶ Por “Ello” (en alemán “Es”) podría entenderse el reino de los ‘algo’ (de las cosas), frente al “Tú” (en alemán “Du”): “Wo aber Du gesprochen wird, ist kein Etwas” (en castellano: ‘Quien dice Tú no tiene algo por objeto’ (Buber, 2017: 13) [creo que una traducción más exacta sería la siguiente: ‘Quien te llama Tú, no te considera algo’, sino ‘alguien’ con quien se establece una relación, un encuentro]). El ser humano experimenta su mundo (algo), pero solo se relaciona con un Tú que es alguien: en suma, una persona.



muy probablemente antecediendo a las técnicas de intervención en la naturaleza–, aparecen aquellas otras que intermedian la relación entre los propios seres humanos. Se trata de técnicas de organización social²⁷. Finalmente, el ser humano ha vuelto la técnica hacia sí mismo, hacia su interior: ya no es *inter*, sino *intra*. Actualmente estamos inmersos de lleno en esta situación.

Pues bien, mediante las primeras técnicas aludidas, se dice que tratamos de liberarnos de los dictados de la naturaleza con el fin de reducir y, si es posible, eliminar de ella cuanto nos hace seres necesitados. Obviamente, cuando hablamos de “necesidades”, en un principio nos estamos refiriendo a requisitos para sobrevivir. Encontrado el modo técnico de hacer frente a estos, la historia no concluirá. Todo lo contrario, surgirán –como así ha sucedido– nuevas necesidades. Es más –como dice con todo acierto Ortega (1939)– aparecerá lo que realmente tenemos por necesario y que, en sí, es absolutamente superfluo para nuestra supervivencia. Las *viejas* necesidades perderán en el imaginario colectivo, incluso, ese carácter. Lo superfluo devendrá en *verdaderamente* necesario. Esta conversión de lo superfluo en necesario es la clave del denominado “progreso”.

Esa conversión de lo superfluo en necesario –Ortega estuvo muy acertado a este respecto en su *Meditación de la técnica*– ha llegado a extremos inusitados en nuestro tiempo. Lo necesario no es hoy solo algo que, desde un punto de vista objetivo –tomando como referencia nuestra supervivencia–, es superfluo: ha de ser, además, percedero. Se trata de *necesidades-kleenex*: de usar y tirar. A este género pertenecen tanto las cosas –los teléfonos móviles son un ejemplo paradigmático–, como las relaciones interpersonales. Frente al esfuerzo para crear un *nosotros* sólido, las parejas han devenido, simplemente, la suma provisional de dos individualidades. De ahí que cada Yo implicado en una pareja no vea al otro como un Tú con el que formar una unión en un *nosotros*. La escasa duración de la unión de la pareja es extrapolable a las

²⁷ Por cierto, que la complejidad de las técnicas de intervención en la naturaleza y de organización social parecen estar en relación inversa. Como muestro en mi libro *La violencia y sus claves* (2013), los pueblos de cazadores-recolectores –como los san del Kalahari– desarrollan una tupida red de relaciones sociales (tan tupida que a la antropología social le ha costado desentrañarla en ocasiones), mientras que las técnicas de intervención en la naturaleza son escasísimas.



relaciones interpersonales en general. Y, entre ellas, destacan las relaciones interpersonales de carácter laboral.

Ya no es que, como venía sucediendo, trabajen muchas personas para el beneficio de unos pocos. Ya no se trata, pues, de relaciones interpersonales de explotación nacida de la codicia de un puñado no demasiado grande de personas. La situación ha empeorado. Hoy, el progreso, basado en el empleo de las denominadas “nuevas tecnologías”, no correlaciona con tener una economía productiva cada vez más potente.

Todo lo contrario: el progreso nace hoy del empleo de tecnologías que cada vez producen más con menos personas trabajando. Lo importante ya no es el empleo. El centro de la atención social no está ocupado por las personas que trabajan, sino por el logro del mayor beneficio mediante tecnologías que requieren pocos trabajadores y que producen artefactos *superfluamente necesarios* de vida efímera. Cuanto más cerca están las fechas de producción y de caducidad del nuevo artefacto, mayor es la probabilidad de consumo, y consumo y progreso son dos factores que se encuentran dentro de un círculo vicioso (otros dirían que en un círculo virtuoso).

Las consecuencias de esta concepción del progreso son evidentes: cada vez habrá menos gente trabajando; la mayor parte de las personas que trabajen lo harán de forma precaria: serán, en suma, pobres. Y lo peor, debajo de los pobres que trabajen habrá una bolsa creciente de personas que jamás accederán al mercado de trabajo o que, habiendo trabajado y salido del mercado de trabajo, no volverán a él. Se trata de la bolsa de personas que, para los partidarios de esta concepción, son *sobrantes*²⁸.

§4. LA CIENCIA, LA TECNOLOGÍA Y EL CONTROL DE LA NATURALEZA

Además de los aspectos sociales acabados de reseñar, una cuestión clave en este punto es la siguiente: ¿pero era de verdad absolutamente preciso intervenir en la naturaleza porque sus *dictados* hacían de nosotros unos seres

²⁸ Me parece magistral la exposición que de este tema realiza Bauman (2017) en el capítulo 2 de este libro: “De la ética del trabajo a la estética del consumo”.



menesterosos? ¿Era necesario meternos dentro de ella con técnicas a fin de invertir el proceso natural de adaptación? ¿Tan hostil nos era la naturaleza? ¿No podíamos haberlo hecho de otro modo?

Nosotros²⁹ somos herederos en particular de las ideas que, con relación a la naturaleza, surgen, principalmente, en el tránsito del siglo XVI al XVII³⁰. Con la denominada “ciencia nueva”, que ciertamente lo es hasta el tuétano. De ahí que no sea superfluo el hecho de que el adjetivo *nuevo* esté presente en las obras más relevantes del momento. Forma parte ya de su mismo título. Así se quieren marcar distancias respecto del pasado. En este sentido, en 1638, Galileo publicará sus *Diálogos sobre dos nuevas ciencias*. Y unos años antes, en 1620, Bacon hará lo propio con *Novum Organum* y, en 1626, con *Nueva Atlántida*.

Por una parte, en *Novum Organum* Bacon tratará de establecer cánones que regulen el proceso de obtención de enunciados universales a partir de enunciados observacionales verdaderos. El *quid* de la cuestión radica en que la verdad de estos últimos debe ser heredada por los enunciados universales. Solo así el edificio de la ciencia será la *casa de la verdad*, con cimientos fuertemente hundidos en el cemento de lo observacional³¹. Por otra parte, no es casual que *Nueva Atlántida* sea un relato sobre una utopía basada en la ciencia. Todo hacía pensar que la nueva ciencia podía, ahora sí, llevarnos a conocer mejor la naturaleza. Conocer, ¿para qué? Bacon responde a esta pregunta aseverando que *scientia potentia est*, es decir: el conocimiento es poder.

²⁹ Hasta hoy con ese “nosotros” nos referíamos a los occidentales. Hoy la globalización nos permite utilizar el pronombre “nosotros” para referirnos a “todos los seres humanos”, a la humanidad entera.

³⁰ El reemplazo, siempre que se pueda, de conceptos cualitativos (por ejemplo, lo cálido) por conceptos métricos o cuantitativos (por ejemplo, la temperatura medida en grados centígrados) y la eliminación de explicaciones de carácter teleológico son las dos grandes características definitorias de la física que, por entonces, surge de la mano de Bacon y Galileo. Galileo hace ciencia; Bacon analiza cómo hacer ciencia. Los trabajos de uno y otro son complementarios. Ambos serán los grandes vertebradores de la nueva ciencia frente a los desarrollos aristotélicos. Se trata de una ciencia nueva en el sentido estricto de este término. No se trata de innovar algo, es decir, de mejorarlo a tal grado que parezca nuevo. Tampoco se trata de renovar nada, es decir, de hacer que algo viejo parezca nuevo. Se trata de invertir la visión que del mundo y del ser humano se tiene hasta entonces: de hacer algo que no existía antes; o, al menos, hablar de algo distinto de lo que antes se tenía aprendido.

³¹ Se trata, en suma, de un intento de regular la denominada “inducción”, el método (si atendemos a su aceptación en el tiempo) por excelencia de las ciencias naturales.



Pero, a su vez, poder, ¿para qué? La respuesta baconiana es rotunda: para permitirnos construir una sociedad de bienestar en la que los seres humanos podamos vivir en perfecta armonía. La ciencia es la clave para alcanzar ese lugar feliz, esa eu-topía³². Un nuevo mundo, una nueva sociedad, una sociedad en armonía lograda a base de aplicar la ciencia a los asuntos humanos. La ciencia puede hacerlo. Pero ¿cómo? ¿En qué consiste el poder de la ciencia?

Para responder a esta cuestión, me veo obligado a realizar una brevísima digresión por el concepto de poder. Comenzaré diciendo que el término *poder* puede ser un sustantivo o un verbo.

El verbo *poder* tiene diversos significados. Por ejemplo, puede significar ‘ser posible’. “Puede que vaya” y “es posible que vaya” son expresiones sinónimas. También puede significar lo mismo que “ser probable”, como sucede en la proposición: “Tanta política de austeridad podrá producir un estallido revolucionario”. Y, en general, *poder* como verbo expresa la existencia en alguien de una cierta capacidad, habilidad o competencia. Así, cuando se dice que equis puede escribir sin parar durante horas.

Ni por asomo el verbo *poder* tiene que ver algo con controlar o dominar. Pero todo lo contrario sucede con el sustantivo *poder*. El poder también aquí es una capacidad, pero no agota su significado en ello. Tampoco lo agota cuando añadimos que el poder es una capacidad de hacer algo. De hecho, en alemán se distingue muy bien entre el verbo *poder* –*können*– y el sustantivo *poder*, a saber: *Macht*. *Macht* proviene de *machen*, que significa ‘hacer’. En suma, el poder, como sustantivo, es el poder (la capacidad) de hacer. De hacer, ¿qué?

Cuando Bacon dice: “el conocimiento es poder”, no está aseverando simplemente que el conocer sea una mera capacidad. Está intentando expresar de una forma impresionante (y, sin duda, lo logra) lo importante que es el saber científico. Importante, ¿para qué? ¿Para hacer? ¿Eso es todo? Obviamente, no. Bacon lo que está intentando es decir de forma rotunda que el saber cien-

³² Mumford (2013) distingue entre eu-topía y ou-topía. *Eu-topía*, etimológicamente, significa ‘el lugar feliz’, la Arcadia; *Ou-topía* significa ‘el no lugar’, es decir, el sitio inexistente o inalcanzable. Yo soy utópico en el segundo sentido: no importa el lugar al que tiendas; lo importante es el camino que recorras y los jalones que vayas poniendo en él.



tífico es clave para poder hacer algo que está en el propio meollo de lo que tradicionalmente se considera progreso: *controlar la naturaleza*, ponerla a nuestro servicio. Solo así –se dice– podremos lograr la vida plenamente feliz, libre de lacras, en paz y armonía de los habitantes de Bensalem, la isla paradisíaca a la que dedica Bacon su obra utópica.

De modo que el progreso humano no es otra cosa que el camino hacia la utopía. Y los jalones en ese camino los ha ido poniendo la ciencia conforme controlaba la naturaleza de forma metódica y sistemática. Ese control o dominio había estado sujeto en el pasado a meros ensayos y errores técnicos. A veces se tenía éxito en esta empresa, pero no se sabía muy bien por qué. La ciencia nueva tendrá como objetivo principal clarificar porqués: identificar las causas eficientes de eventos notables. Una vez desentrañadas tales causas, la ciencia las pondrá bajo la técnica para, incidiendo sobre ellas, hacer que sus efectos desaparezcan o se reduzcan; o, por el contrario, incrementen su magnitud y se mantengan a voluntad. Es a esa técnica, orientada en su acción por la ciencia, a lo que llamamos de manera estricta “tecnología”. La ciencia, la nueva ciencia, es lo que permite saltar la gran brecha que media entre acertar sin mirar y la clarividencia de la tecnología. Por lo general, la gran distancia que media entre una y otra se medirá en lo sucesivo en términos de eficacia y eficiencia.

Resumiendo: al menos desde el inicio de la Edad Moderna, se considera que el progreso consiste en un proceso en el que las técnicas que hayan podido emplearse hasta un momento dado van dejando paso a tecnologías de mayor eficacia o eficiencia, es decir, a técnicas que, dirigidas por el saber científico, inciden en las causas de los eventos de que se trate, tratando de controlarlos; o lo que es lo mismo: tratando de variarlos en algún sentido, poniéndolos al servicio de determinados objetivos.

En *Nueva Atlántida*, como en el resto de relatos utópicos, esos objetivos se reducen a uno, a saber: la consecución de la armonía entre los seres humanos, una armonía que podrá alcanzarse mediante un control científico de la naturaleza que facilite los medios suficientes y necesarios para una existencia verdaderamente humana. Pero ¿quién o quiénes fijan esos objetivos? Y ¿qué se entiende por una vida verdaderamente humana?



En *Nueva Atlántida*, Bacon cuenta que, en la isla paradisíaca de Bensalem, hay una fundación, la Casa de Salomón, integrada por científicos cuyo fin “es el conocimiento de las causas y secretas nociones de las cosas y la dilatación de los confines del imperio humano para la realización de todas las cosas posibles” (Bacon, 1985: 213)³³. Conocer, pues, para dominar la naturaleza y hacer posible nada menos que todas las cosas³⁴.

Una pregunta muy oportuna en este punto es si todas las investigaciones científicas e inventos tecnológicos de la Casa de Salomón se ponen al servicio de la comunidad, o no; y, si no se ponen todos, ¿quién decide cuáles sí y cuáles no? Según el padre de la Casa de Salomón:

Celebramos consultas para acordar cuáles son las invenciones y experiencias descubiertas que se han de dar a conocer, y cuáles no; se toma a todos juramento de guardar secreto respecto a las que consideramos que así conviene que se haga, y a veces unas las revelamos al Estado y otras no (Bacon, 1985: 225)³⁵.

Queda claro, pues, que la decisión de qué invenciones y experiencias descubiertas dar a conocer (al Estado, se añade) es una prerrogativa de los propios científicos que integran la Casa de Salomón. Los científicos son quienes, en una suerte de despotismo ilustrado, comunican, o no, sus hallazgos. Obviamente, *obran así por el bien de la sociedad*.

Pues bien, sobre esta obviedad repetida un sinnúmero de veces a lo largo de la historia –“por el bien de la sociedad”– descansa una de las características más controvertidas de la ciencia y de la tecnología, a saber: su autonomía o independencia de otros colectivos que no sean el puramente constituido por

³³ En el original inglés: “... is the knowledge of causes, and secret motions of things; and the enlarging of the bounds of human empire, to the effecting of all things posible” (Bacon, 1626).

³⁴ Desde luego, no han realizado o hecho posible todas las cosas, pero la relación de logros que se han llevado a cabo según se relatan en la Casa de Salomón es sorprendentemente larga e impactante: agua del Paraíso para conservar la salud y prolongar la vida, barcas y barcos para navegar por debajo del agua, variedades vegetales y animales de forma, tamaño o sabor a gusto de la gente, etc.

³⁵ En el original inglés: “We have consultations, which of the inventions and experiences which we have discovered shall be published, and which not: and take all an oath of secrecy, for the concealing of those which we think fit to keep secret: though some of those we do reveal sometimes to the state and some not” (Bacon, 1626).



los propios científicos. Otra forma de decir esto mismo que suele repetirse históricamente es que la ciencia (para ser ciencia) –englobando la tecnología– ha de ser socialmente autónoma. En definitiva: todos los beneficios de la ciencia para la sociedad, pero sin la sociedad.

En esta declaración de autonomía social de la ciencia está implícita la creencia en que ellos, los científicos, sí que saben lo que hacen y conocen perfectamente el alcance de sus invenciones y experiencias, un hacer en suma que, de inmiscuirse otros colectivos, podría verse adulterado por la búsqueda de intereses particulares.

Es por eso mismo por lo que –nos dicen– debemos dejar tranquilos a los científicos en su quehacer: todo lo que hacen lo hacen por el bien de la sociedad. Su tarea debe, pues, quedar al margen de intervenciones extrínsecas a fin de que se alcancen de manera eficiente las metas científicamente fijadas.

Pero lo diré rotundamente: la ciencia –al menos la nueva ciencia– no puede zafarse de su inserción social. ¿Por qué? Porque su enorme vocación intervencionista en la naturaleza no le es algo sobrevenido: es, de hecho, su quintaesencia, y esa intervención se dice que se hace “por el bien de la sociedad”. Se sostiene, como hemos visto, que mediante la técnica el ser humano deviene tal. Y estoy parcialmente de acuerdo³⁶. Su importancia, desde un punto de vista sociológico y antropológico, es tal que, cuando menos, su aplicación como tecnología no puede, pues, quedar al margen del control social. No dudo de que la ciencia sea cosa de especialistas, pero fijar su objetivo final debería corresponder, en consecuencia, a todas las partes afectadas, en definitiva, a lo que suele llamarse “la sociedad”.

Quienes utilizan el adjetivo *utópico* para descalificar un discurso como el anterior lo emplean como sinónimo de *irrealizable*. Es lamentable que firmes creyentes en la ciencia digan que es irrealizable la evaluación previa de si ha de ponerse, o no, un determinado *jalón* en el camino hacia un mundo que se nos dice que es mejor. Y eso es algo que resulta desolador y desesperante, sobre todo en un tiempo como el nuestro en el que las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación permiten conocer con una velocidad

³⁶ Aunque con las muchas matizaciones que he hecho en este y otros textos, y que trataré de resumir hacia el final del presente artículo.



increíble y con una fiabilidad prácticamente absoluta qué opina la sociedad sobre un potencial desarrollo científico³⁷.

La nueva ciencia, en suma, ha sido desde sus inicios la llave de la utopía. Y, personalmente, creo que ha habido logros científicos que han contribuido a nuestro *bienvivir*, como sé que tales logros no han bastado a determinados sectores dedicados a exagerar en todo momento las virtudes de la ciencia³⁸. La ciencia, pues, no ha construido nunca un lugar (absolutamente) feliz (utopía como *eu-topia*); pero ha diseñado y realizado un camino con jalones de valor indudable para nuestro *bienvivir*. ¿Por qué no dejar a la sociedad que haga uso de los numerosos y variados ingenios con que hoy se cuenta para determinar o consensuar qué es lo que realmente es para ella ese *bienvivir* o bienestar³⁹?

§5. LA NATURALEZA COMO VÍCTIMA

La potencialidad de la ciencia como arte –como conocimiento aplicado a la técnica– para controlar la naturaleza la ha acompañado, pues, desde sus propios inicios. La ciencia moderna, la nueva ciencia, como he reiterado a lo largo de este escrito, nace con una *declaración de guerra* a la naturaleza⁴⁰. A

³⁷ Además, las operaciones para manifestar una opinión a través de estas tecnologías son más sencillas que las necesarias para sacar dinero de un cajero; más sencillas no, mucho más sencillas. No cabe aducir, pues, dificultades técnicas a este respecto.

³⁸ En mi libro *Tecnología y futuro humano* (1990) los sometí a crítica; por tanto, aquí me limitaré a recomendar su lectura.

³⁹ Resulta espantosamente ridículo que, en el siglo XXI, para votar en unas elecciones tengas que usar papel, bolígrafo, urna y recuento a mano, y que a la vez cualquier sucursal bancaria tenga un aparato para ingresar o sacar dinero –o, mejor aún, que puedas hacer todas las operaciones financieras que desees a través de tu cuenta en la red–. Obviamente ya sé que el adjetivo *ridículo* no es el que mejor cuadra en esta situación, provocada por el interés de determinados sectores políticos, los mismos que obligan a personas de edad propecta a hacer uso de la informática para poder acceder a su historia laboral y gestiones parecidas.

⁴⁰ Se hace uso incluso de expresiones bélicas en este contexto. Así, por ejemplo, Bacon en *Novum Organum*, para diferenciar entre el silogismo (que critica duramente) y la nueva ciencia que él propone, dice: “Pues allí [en la argumentación lógica, JSE] se vence y constriñe al adversario por la disputa, aquí a la naturaleza por la obra”. “Vence”. De eso se trata, de vencer al adversario que es la naturaleza y de hacerlo mediante la ciencia, cuyo objetivo no es encontrar, dice también Bacon, “argumentos, sino artes” (Cfr. Bacon, 1949: 53).



la naturaleza se le acabó la autonomía. Mediante la nueva ciencia dominaremos cuanto hay en ella que produce efectos que nos hacen seres menesterosos; más que eso: pondremos los eventos naturales a trabajar para nosotros. Pues bien, esa potencialidad y ese fervor guerrero han hecho de la ciencia la serpiente de la tentación para quienes han percibido la gran oportunidad de que ese control de la naturaleza estuviera al servicio de sus intereses, primero, como individuos, y como mucho, de los colectivos (a menudo, anónimos) que personas de esa misma calaña configuran. La ciencia, la nueva ciencia, lo tiene todo para ser cortejada por ellos. Y lo ha sido con notable éxito.

Ese carácter hostil de la naturaleza –lo vengo reiterando a lo largo de este artículo y en todas mis obras– es una nota característica de la ciencia nueva que, en Ortega (1939), encuentra un gran resonador. El ser humano ha de abrirse paso como una cuña en la naturaleza hostil para poder sobrevivir. Obviamente, ha encontrado alguna facilidad –reconoce también Ortega (1939)–, pero en líneas generales la naturaleza le ha sido adversa. Solo construyendo sobre ella una supranaturaleza técnica hemos logrado zafarnos de su hostilidad.

Pues bien, lo lamento mucho, pero también estoy en absoluto desacuerdo con la concepción hostil de la naturaleza que presentan la ciencia moderna y, en particular, Ortega. La naturaleza ha sido más una víctima que un agresor en relación con los seres humanos. Con seguridad, mediante la técnica, en unos primeros momentos, supimos mejorar nuestras condiciones de supervivencia y, más tarde, hemos ido mejorando nuestro bienestar. Negarlo sería totalmente estúpido. Lo que lamentablemente ha sucedido es que nuestro control de la naturaleza no ha respondido tanto a ponernos a resguardo de sus desastres y requerimientos de cumplimiento arriesgado, a mejorar nuestras condiciones de vida, cuanto a la búsqueda por parte de ciertos sectores de la humanidad de un beneficio, no necesariamente –aunque en los últimos tiempos sobre todo– económico, a costa de intervenir en la naturaleza hasta el punto de alterarla de un modo negativo que podría ser irreversible.

En resumen, es innegable –repito– que la técnica ha favorecido en un principio nuestra supervivencia. Por lo menos, como dice Ortega (1939: 82), nos ha ahorrado esfuerzo a la hora de asegurar la satisfacción de las necesidades básicas. Tampoco se puede negar que la técnica nos ha ido alejando de la nece-



sidad de sobrevivir y aproximando al ideal de vivir bien. Pero considero que, precisamente, ha sido en este proceso donde se han cometido excesos que, con el tiempo, han ido *in crescendo* y conduciendo a nuestras postrimerías.

Esos excesos se han dado en todos los momentos de la humanización, pero han encontrado su paroxismo en el periodo comprendido entre los inicios de la Revolución Industrial y nuestros días. Ha sido el tiempo del triunfo del ideal del crecimiento económico. Si se quería progresar, había que crecer económicamente: se tenía que incrementar el producto interior bruto⁴¹. Para incrementar el producto interior bruto, era preciso desarrollar medios técnicos cada vez más sofisticados para intervenir en la naturaleza⁴².

El problema de la creciente sofisticación de los medios de producción es, como mínimo, doble. Por una parte, ya no basta contar con medios para erradicar de la naturaleza elementos que se consideran indeseables; hay que concebir y desarrollar, cada vez más, técnicas que produzcan lo que no hay en la naturaleza y que –siendo superfluo en el sentido orteguiano de la expresión– pase a considerarse indispensable⁴³.

Ya no nos conformamos, en suma, con quitar de la naturaleza lo que nos molesta; queremos superponerle todo un mundo de productos artificiales que, a fin de cuentas, van a acabar constituyendo nuestro medio ambiente. A través de él, encorsetaremos la naturaleza: desviaremos ríos, generaremos lagos, crearemos instalaciones que nos protejan ante inundaciones, terremotos y, en generales, lo que tildamos de catástrofes naturales⁴⁴.

⁴¹ Es decir, debía aumentar la magnitud macroeconómica que expresa el valor monetario de la producción de bienes y servicios de demanda final en un determinado periodo.

⁴² Y contar con una mano de obra dispuesta a trabajar que, además, hubiera interiorizado la creencia de que no trabajar –estar desempleado– era una anomalía que tenía que ver más con la psicología de ciertos seres humanos que con el sistema de producción. La culpa, en suma, es de quien, teniendo que trabajar, no quiere o no está dispuesto a hacerlo, porque oportunidades no faltan (Bauman, 2017).

⁴³ Piénsese, por un momento, en el carácter absolutamente imprescindible que le concedemos hoy a las redes *on-line* y que no debe de ser muy diferente del que se le concedió en su tiempo al telégrafo o al teléfono.

⁴⁴ Y que, a menudo, no son otra cosa que fenómenos naturales que, por nuestra intervención, acaban causando efectos catastróficos. Piénsese, por ejemplo, en terremotos originados por prácticas técnicas de obtención de materias primas naturales.



Llegaremos más lejos aún: no bastará con generar artefactos que, como prótesis, superpongamos o introduzcamos a la naturaleza para orientar su acción. Querremos –y, ciertamente, lo hemos conseguido– sintetizar artificialmente productos naturales, hasta el punto de que sin la etiqueta “made by” resulta imposible distinguir entre unos y otros, ¿o era posible distinguir a la oveja Dolly de otra concebida naturalmente?

Y, dando un paso más, hemos acabado sintetizando lo que, simplemente, no hay en la naturaleza. Se ha hecho con elementos químicos⁴⁵ y con algunos sistemas o elementos biológicos.

La cuestión es si se dará finalmente, o no, el paso a la síntesis biológica de un ente que, frente al *ser enfermo* –que se empeñan algunos que es el ser humano–, esté libre de sus, al parecer, *múltiples lacras*. Ya se sabe que ese es el ideal del posthumanismo.

Finalmente, al igual que son innegables los hechos mencionados, lo es también que el control de la naturaleza –aparte de los daños que pueda habersele causado y que podrían tener como consecuencia lógica nuestra propia extinción de seguir ahondando en el proceso– ha servido para ponerla al servicio de determinados sectores económico-políticos con ánimo creciente de lucro (Sanmartín, 2015).

§6. ¿QUÉ HACEMOS CON EL SER HUMANO?

La técnica ha sido el medio para el *control* de la naturaleza. Pero, sobre todo, ha sido el medio en manos de ciertos sectores de la sociedad que han hecho uso diferente de ella según fueran sus intereses. La técnica, por una parte, ha sido el elemento en torno al cual se ha vertebrado la ética del trabajo en la modernidad, cuando se precisaba abundante mano de obra que la hiciera funcionar y, en consecuencia, el trabajo era clave de la propia existencia humana. La técnica, por otra parte, es hoy el elemento en torno al cual se está vertebrando una sociedad del consumo completamente contraria a la ética del

⁴⁵ Hasta el momento en que escribo este artículo, se han sintetizado veintisiete elementos, exactamente los que tienen números atómicos 95-118.



trabajo: el trabajo humano importa cada vez menos; con menos mano de obra se produce más (no sé si mejor). ¿Qué le va quedando entonces al ser humano? Quizá lamerse las heridas en el aislamiento de una sociedad desvertebrada⁴⁶ y aguardar un futuro en el que parece que la técnica, por una parte, lo irá excluyendo, en número creciente, del selecto grupo de quienes la tengan a su servicio (y no me refiero solo a la técnica física, sino también a la social)⁴⁷.

A cambio, por otra parte, el ser humano está ya recibiendo las promesas de un mundo mejor –una nueva utopía, o, más bien, ¿una distopía?–. Y es aquí donde se hace palpable la gran contradicción en la que incurre una concepción hostil de la naturaleza, unida a la consideración salvadora de la técnica –liberadora de las *aireadas* lacras que afectan al ser humano–. A costa de *liberar* al ser humano de cuanto hace de él un ser menesterozo, la técnica acaba poniendo al ser humano delante de un abismo al que ha de arrojar: las circunstancias parece que vuelven irremediable su desaparición. Si podemos sintetizar un nuevo ente, libre de todo aquello que como seres humanos aqueja, ¿por qué no hacerlo? Un ente que viva doscientos, trescientos, cuatrocientos años o... eternamente. Un ente libre de nuestras *carencias* y enfermedades⁴⁸.

Y, como tantas veces ha ocurrido en la historia, lo bien cierto es que estas aserciones que mantienen ocupados a buena parte de los filósofos actúan

⁴⁶ Una sociedad, en suma, de la que han ido desapareciendo las organizaciones intermedias entre el individuo y el Estado. Los sindicatos se han convertido en poco más que meros instrumentos hiperburocratizados que le sirven más al Estado para *establecer* una paz social a cambio de subvenciones y otros recursos (el control de la formación ocupacional o continua) que al trabajador para la legítima defensa de sus intereses. Los partidos políticos están siendo azotados –ya les ocurrió en el siglo xx– por la corrupción y por su conversión en medio de vida para quienes se dedican a hacer *carrera* en ellos. Las organizaciones sin ánimo de lucro se nutren de gente solidaria cuya vocación de ayuda no se corresponde a menudo con las apetencias económicas de sus dirigentes. En cuanto a la familia, no ha quedado al margen de la caducidad que parece requerirse de cualquier relación o grupo en nuestro tiempo. A este último respecto, la obsolescencia programada no parece haber quedado reducida a artefactos; se ha extendido a las propias relaciones humanas.

⁴⁷ Es evidente la influencia que en lo que acabo de decir ejerce Bauman (2017). Yo tuve la inmensa suerte de conocer a Riccardo Petrella –al que cita Bauman en este punto– y compartir con él muchas horas de trabajo en Bruselas en los años noventa. Estas cuestiones le preocupaban ya entonces profundamente (*cf.*, por ejemplo, Petrella, 1997).

⁴⁸ La propuesta se parece bastante a la de echar al niño con el agua sucia de la bañera.



como verdaderos distractores de cuestiones graves y carecen, a menudo, de cualquier tipo de fundamento científico⁴⁹.

Una de esas cuestiones es la siguiente: no hay duda de que la confluencia de determinadas tecnologías (la nanotecnología, la ingeniería genética y la inteligencia artificial) puede suministrar entes más fiables y adecuados que los humanos para ciertos trabajos o logro de objetivos. Su producción es muy probable que sea uno de los grandes negocios del futuro. Hoy por hoy, los robots-androides están más cerca del juguete que de la máquina idónea para ocupar con eficacia y eficiencia determinados puestos reservados para los humanos. En el futuro, es muy probable que la situación varíe. Lo que dudo es que los entes posthumanos acaben reemplazando a los seres humanos: lo que irán haciendo, en todo caso, es ir convirtiendo a un número creciente de seres humanos en *lumpen*. Dicho de otro modo, los pobres de hoy que trabajan ven como una amenaza a quienes tienen por debajo, porque son pobres que ni trabajan ni es probable que vuelvan a trabajar. No es que tengan miedo al pobre siendo ellos mismos pobres: lo que tienen es miedo a ser todavía más pobres, a quedar definitivamente fuera de la sociedad de nuestro tiempo. En el futuro, ese miedo se va a ver notablemente incrementado porque ya no serán los de abajo los que podrán tirar de sus pies para hundirlos en una miseria esencial⁵⁰, sino que serán entes posthumanos quienes los desplacen.

¿Qué sucederá con los desplazados? Siendo optimistas, la producción de una riqueza que no tenga la contrapartida de coste de mano de obra humana quizá pueda ser redistribuida mediante el establecimiento de rentas de supervivencia o similares. Supongo que no volveremos a las ideas de algunos pensadores, sobre todo del siglo XIX, partidarios de procesos de guetización⁵¹.

⁴⁹ No hace mucho, un estudiante extranjero de posgrado, cubano por más señas, me dijo que el mayor problema que habían tenido mis escritos es haber sido extemporáneos. Le pregunté qué quería decir y me respondió: “He leído su libro *Los nuevos redentores* y usted ya planteaba en él problemas que ahora mismo parecen lo último de lo último, como la biología sintética”. Tal vez no le faltase razón a este muchacho. Desde luego, lo que sí hice en el citado libro, en la lejana fecha de 1987, fue hablar de biología sintética y de cómo los filósofos *girábamos la mirada hacia donde la gallina cacareaba y no donde realmente estaba poniendo los huevos*.

⁵⁰ Cfr. Bauman (2017).

⁵¹ Y ya puestos a hacer ciencia ficción, ¿por qué aquellos humanos que han logrado servirse de las nuevas tecnologías para incrementar su calidad de vida –y, en particular, su riqueza– no dejan esta Tierra, devastada por la contaminación, al *lumpen* y buscan nuevos lugares limpios en los que habitar?



Obviamente el proceso no será breve. Pero parece que, cuando grandes empresas están haciendo inversiones millonarias en proyectos para la producción de entes posthumanos, a menos que haya una cierta reacción social y científica, exigiendo no hacer nada a este respecto mientras no exista una evaluación social y medioambiental rigurosamente fiable, el proceso seguirá adelante. Repito, no para re-emplazar al ser humano, sino para proporcionar mano de obra que reemplace a la humana en ciertos sectores.

Una segunda cuestión es esta: los seres humanos tenemos enfermedades y, como seres vivos, morimos. ¿Es eso un problema que obligue a nuestro re-emplazo?

Si tenemos enfermedades, ¿por qué no invertir mayores cantidades en investigación y desarrollo? ¿Por qué no hacer del objetivo prioritario la salud y la higiene universal? Es más, ¿qué garantiza que los entes posthumanos no padecerán enfermedades, aunque sean de otro tipo? Nada, nada lo garantiza.

Es obvio que para subsistir los seres humanos hemos de comer y beber. ¿Eso es también un problema que fuerza nuestro reemplazo? Personalmente no creo que haya una dificultad en tener que comer y beber para sobrevivir; el problema es que hay personas que ni tienen qué comer, ni tienen agua en condiciones para beber. Pero esto es algo que se resuelve mejorando nuestros sistemas sociales, no eliminando a quienes padecen estos sufrimientos. Esto

Ese es uno de los temas que subyacen tras los filmes *Blade Runner*, *Blade Runner 2049* o *Elysium*. El cine no es inocuo. Nada de nuestro entorno lo es desde el punto de vista biológico. Todo *input* ambiental, de una forma u otra, deja su huella en nuestro cerebro y, en consecuencia, en nuestro consciente o inconsciente. El cine añade a otros *inputs* ambientales la existencia de una corriente empática desde el espectador hacia el personaje; así sucede –y de hecho, ocurre– que se van asimilando *creencias*, entendidas en sentido orteguiano: pensamientos que se colectivizan. Por ejemplo, la creencia de que es irremediable que las situaciones que tales filmes muestran sucedan; que ya no va a ocurrir que muchos trabajen para unos pocos, sino que sobraré gente –idea en la que insistiré más tarde–, porque habrá entes posthumanos (los *replicantes* de la saga *Blade*) muy superiores en capacidades a los propios humanos para la realización del trabajo; que la brecha entre los ricos y el lumpen será infinitamente mayor que en el momento actual... Parece que se disipa la esperanza en un mundo vertebrado por el respeto a la dignidad de la persona, el bienestar de todos, la justa distribución de la riqueza, el amor hacia el prójimo y hacia lo que resta de la naturaleza, la empatía y la compasión. Y eso es lo peor que puede sucedernos: la desesperanza que nos lleva a la inactividad, a la apatía, a la conformidad con lo que nos impongan o nos hagan creer a través de los múltiples recursos con que cuentan. Un ser humano apático es un quehacer sin ilusión y por tanto un proyecto que se realiza sin un objetivo que le dé sentido, es decir, deja de ser un alguien –en suma, una persona– para convertirse en un *algo* al servicio de terceros.



se resuelve combatiendo la denominada –y defendida– por Nietzsche “moral del aristócrata”, basada en la codicia y la crueldad. La solución parece teóricamente sencilla, en lugar de enfrascarnos en la búsqueda de substitutos posthumanos para algunos, ¿por qué no combatir la codicia de quienes aspiran patológicamente a niveles crecientes de riqueza, poniéndole freno? ¿Por qué no fomentar, frente al egoísmo cultural, la empatía y compasión naturales?

En un momento como el presente en el que se nos ha inducido a través de los medios de comunicación la idea de que las cosas, más que ir a mejor, podrían todavía empeorar, en un momento, en definitiva, en que domina la desesperanza y las expectativas de un mundo mejor se han esfumado, estoy seguro de que las respuestas encerradas en mis preguntas anteriores podrán parecer utópicas. No me disgusta que se piense así. Estoy de acuerdo. Soy un utópico y me siento orgulloso, filosóficamente hablando, de serlo, porque, como decía Mumford (2013: 23):

Durante mucho tiempo, utopía ha sido otra forma de llamar lo irreal y lo imposible. Tendemos a confrontar la utopía con el mundo, cuando, de hecho, son las utopías las que nos hacen el mundo tolerable: las ciudades y mansiones con las que sueña la gente son aquellas que finalmente habita.

§7. ¿CABRÍA HACER LAS COSAS DE OTRO MODO?

Estoy convencido de que sí, de que cabría hacer las cosas de un modo muy distinto. Obviamente, quienes así pensamos tenemos enfrente un muro grueso y sólido que solo con nuestra razón hemos de tratar de derribar. Parece una empresa imposible.

Yo creo que la historia de la humanidad, al menos desde el siglo *xvi* hasta aquí, podría reescribirse del modo que sigue.

Por una parte, hay dos rasgos de la naturaleza humana que hacen de nosotros seres excepcionales –no me atrevo a decir que únicos–: nuestra capacidad, por un lado, de ensimismarnos y, por otro, de empatizar.



La primera capacidad constituye la base sobre la que se ha construido la evolución cultural que nos ha hecho humanos, en suma: el proceso de humanización. La cultura ha estado vertebrada por el arte, en el sentido estricto de este término, es decir, arte como práctica o técnica.

La segunda capacidad ha generado una red invisible que conecta a los seres humanos en un “nosotros”. Está así en la propia base de la cooperación, el altruismo y la compasión.

Por otra parte, el desarrollo técnico ha ido acompañado de doctrinas filosóficas e ideologías que han tratado de generalizar la idea de que (ciencia-) técnica y progreso estaban en la relación de causa y efecto. Pero que el progreso humano hundía sus raíces en rasgos contrarios a los reseñados: el progreso técnico no nace de la cooperación y el altruismo, sino de la competitividad y el egoísmo. Su eficacia y eficiencia se miden en control. Obviamente, la difusión e interiorización de estas creencias –en el sentido orteguiano de esta expresión– no han sido meramente azarosas. Incluso se han valido de quienes han visto en el altruismo y la compasión notas características de seres innobles e, incluso, inmorales.

¿Podía la técnica, por el contrario, haberse puesto al servicio de la empatía? ¿Podía haberse dedicado a potenciar aspectos relacionados con la cooperación, la compartición de emociones –y no solo de ideas– y la ayuda al otro? ¿Podía, en suma, haber devenido el mecanismo a través del cual no solo mejorar momentáneamente nuestras condiciones de salud, nuestro bienestar material, sino haberlas garantizado, contribuyendo a generar una sociedad más justa en todos los aspectos? La respuesta, obviamente, es que sí. Si lo hubiera hecho, los dos grandes rasgos de nuestra naturaleza hubieran confluido. La sinergia, en la base del auténtico desarrollo humano, hubiera crecido exponencialmente.

Y ¿por qué no ha sucedido de esta manera? Por varias razones, ciertamente, de una gran complejidad: la primera y principal, porque el progreso técnico ha quedado al margen del control social, ha devenido un proceso radicalmente autónomo sobre el que no ha habido consulta alguna. Para Bacon, los científicos eran los dueños y directores del proceso que podían, o no, comunicar sus hallazgos al propio Estado mismo según lo consideraran apropiado, o no; el liberalismo o neoliberalismo ha hecho del progreso técnico el elemento sobre el que pivota el mercado; también el comunismo ha visto en la técnica



el elemento impulsor del crecimiento, al margen del pueblo. Para (casi) todos, pues, no hay nada que debatir: la técnica es así y punto. La técnica es el motor del crecimiento. Quien lo critique o es un loco, o un reaccionario, o un utópico –pudiendo ser, evidentemente, las tres cosas a la vez–.

No temo que me llamen “reaccionario”. No me importa. Creo necesario que haya una reacción *razonable* en nombre de rasgos definitorios de lo humano: una reacción basada, en suma, en la razón, aunque no necesaria o únicamente en la razón lógica.

Una reacción contra el uso de la técnica al servicio del interés de unos pocos que están llevando a amplias capas de la sociedad a convertirse en desclasadas. Ya no son siquiera clase trabajadora. Son *lumpen* sin posibilidad alguna de trabajar, y no representan la pobreza, sino la más radical miseria de la que parece que no vayan a poder salir nunca en el marco de una economía que ha reemplazado, en gran parte, la producción por la especulación.

Una reacción contra quienes hacen uso de la técnica para intervenir de forma descontrolada en la naturaleza, incluida la propia naturaleza humana. Reclamo una profundización de la vida democrática que posibilite la participación –a través de las nuevas tecnologías– de la ciudadanía en la toma de decisiones acerca de técnicas cuyos efectos sociales, legales, éticos y medioambientales se presumen de importancia.

Una reacción contra quienes siguen extendiendo la creencia de que el ser humano es un ser menesteroso que ha sobrevivido solo gracias a la técnica y que ya ha llegado la hora de dejarlo atrás porque es un desastre desde el punto de vista biológico y podemos reemplazarlo por un ente que lo supere en todas sus capacidades.

Una reacción contra los que ven en la muerte una lacra.

Una reacción, en suma, contra quienes defienden una futura distopía sin el ser humano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bacon, F. (1626). *The New Atlantis*. [Hay versión castellana: *Nueva Atlántida*. Fuenlabrada: Grupo Editorial Zero, 1985].



- Bacon, F. (1949). *Novum Organum*. Buenos Aires: Losada.
- Bauman, Z. (2017 (2.^a ed.)). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- Buber, M. (1923). *Ich und Du*. Leipzig: Insel Verlag. [Hay versión castellana: *Yo y tú*. Barcelona: Herder, 2017].
- Dawkins, R. (1976). *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford Univ. Pr. [Hay versión castellana: *El gen egoísta*. Barcelona: Salvat, 1986].
- Hobbes, T. (1650). *Human Nature or The Fundamental Elements of Policie*. Thoemmes Press. [Hay versión castellana en E. Lynch (1984). *Hobbes*. Barcelona: Península].
- Iacoboni, M. (2009). *Las neuronas espejo. Empatía, neuropolítica, autismo, imitación, o de cómo entendemos a los otros*. Argentina-España: Katz.
- Marías, J. (1971). *La imagen de la vida humana y dos ejemplos literarios*. Madrid: Revista de Occidente, Col. El alción.
- Marías, J. (1973). *Antropología metafísica*. Madrid: Revista de Occidente.
- Mumford, L. (2013). *Historia de las utopías*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Nietzsche, F. (1954). Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile. En F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden* (pp. 1025-1027). München. [Hay versión castellana: *Aurora*. Madrid: M.E. Editores, 1994 (con introducción de Enrique López Castellón)].
- Nietzsche, F. (1954a). Jenseits von Gut und Böse. En F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden* (pp. 684-697). München. [Hay versión castellana: *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 1975].
- Ortega y Gasset, J. (1939). *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Petrella, R. (Junio de 1997). Une machine infernale. *Le Monde Diplomatique*, 17.
- Ramachandran, V., y Oberman, L. (enero 2007). Espejos rotos. *Investigación y Ciencia*, 23-39.
- Rand, A., y Branden, N. (1964). *The Virtue of Selfishness*. New American Library.



- Rizzolatti, G. (2006). *Las neuronas espejo. Los mecanismos de la empatía emocional*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Sanmartín Esplugues, J. (1987). *Los Nuevos Redentores*. Barcelona: Anthro-
pos.
- Sanmartín Esplugues, J. (1990). *Tecnología y futuro humano*. Barcelona:
Anthropos, Col. TECNAS.
- Sanmartín Esplugues, J. (2013 (6.^a ed.)). *La violencia y sus claves*. Barcelona:
Ariel, Col. Quintaesencia.
- Sanmartín Esplugues, J. (2015). *Bancarrota moral*. Barcelona: Sello.
- Sanmartín Esplugues, J. (2016). La compasión y la naturaleza humana. En
M. Díaz del Rey, A. Esteve, J. Peris Cancicio, y P. Sanchis, *Reflexiones
filosóficas sobre compasión y misericordia* (pp. 17-37). Valencia: UCV,
Col. SCIO MINOR.
- Scheler, M. (1947). *Die Stellung des Menschen in Kosmos*. München:
Nymphenburger Verlagshandlung de München. [Hay versión en español.
M. Scheler (1938). *El puesto del hombre en el Cosmos*. Buenos Aires:
Losada].
- Scheler, M. (1926). *El saber y la cultura*. Madrid: Revista de Occidente.
- Taylor, C. (1999). Sympathy. *The Journal of Ethics* (3), 73-87.
- Villar Ezcurra, A. (2016). La complejidad y ambivalencia de la compasión.
En M. Díaz del Rey, A. Esteve, J. Peris Cancio, y P. Sanchis, *Reflexiones
filosóficas sobre compasión y misericordia* (pp. 39-60). Valencia: UCV:
SCIO MINOR.
- Wilson, E. (1975). *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge MA: Har-
vard Univ. Press. [Hay versión castellana: Sociobiología. Barcelona: Ome-
ga, 1980].
- Wilson, E. (1979). *On Human Nature*. Cambridge MA: Harvard Univ. Pr.
[Hay versión castellana: *Sobre la naturaleza humana*. Madrid: FCE Espa-
ña, 1983].

