

Formas de vida, razón práctica y razón tecnológica

La configuración de *Formas de vida* en la comunidad humana se debe a muchos factores. La *razón* es uno de ellos. Kant diseñó en la «Crítica de la razón práctica» una Forma de vida. Por otra parte, en la hora presente, se acusa a la *razón tecnológica* como principal responsable de nuestra Forma de vida. Se subraya, asimismo, la *tensión que sufre la razón práctica por parte de la tecnológica*. Mi homenaje a la «Crítica de la razón práctica», en su segundo centenario, quisiera hacerse eco de la citada tensión.

FORMAS DE VIDA, ETICIDAD Y RAZON

Formas de vida

La razón práctica kantiana es la *razón* configuradora de una *Forma de vida* bajo la perspectiva de *eticidad*. Conviene, por consiguiente, introducir esos tres conceptos, comenzando por el segundo.

Cabe dilucidar la *Forma de vida* por las categorías de *Arraigo existencial* y *Arraigo social*. En la modernidad europea el yo, la persona, se concibe de tres modos diversos. Se pretende, por un lado, un yo puro, un núcleo consistente por sí mismo, al estilo del «yo pienso» trascendental kantiano. Otros escritores, en cambio, conciben el yo como diluido en un medio, sometido por entero a la

historicidad, al modo del «ser-en-el-mundo» de Heidegger. Hay filósofos, por último, que adoptan una especie de compromiso entre esos dos extremos. El yo tiene su propia consistencia transcendental, pero se desarrolla a la vez en un medio. Tal vez pensó así el joven Hegel del período de Jena¹. Entiendo por *Arraigo existencial* el modo de desarrollarse el yo, de llegar a ser hombre, en un medio o contexto fundamental. El yo crece en estrecha simbiosis con el medio, hunde sus raíces en él, en él extiende sus ramas, o se devasta y muere. En este sentido no hay gran diferencia con los árboles del bosque.

Los Arraigos existenciales más considerados hasta ahora, en función de sus medios, son el uterino², el *social* y el *metasocial* (reino de los cielos, nirvana, metempsícosis, etcétera). A lo largo de este ensayo entiendo por *Formas de vida* los distintos *Arraigos sociales*; los diversos modos de ser hombre, en la rica gama de medios sociales aparecidos en la Historia. El análisis de los Arraigos sociales, como todo análisis epistémico, conlleva modelos³. Afortunadamente hay cierta libertad para escogerlos. El modelo de sistema y subsistema, tan común en los análisis sociológicos, no va bien con la idea fundamental del Arraigo social. Por eso distingo en todo Arraigo social raíces y venas biológicas, económicas, políticas y culturales, a las que llamo respectivamente *arraigo biológico*, *económico*, *político* y *cultural*. No hay que considerar estos arraigos, como *partes* del Arraigo social, separadas entre sí, sino como funciones y manifestaciones de una *Forma de vida*.

El *arraigo biológico* de un hombre se identifica con su *peculiar modo de ser viviente*. Me refiero, con lo último, a la manera singular de reproducirse, a la herencia biológica, a su relación con los medios físico y biótico, así

1 Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura* (Alfaguara, Madrid 1978) pp. 147, 153 ss.; M. Heidegger, *Ser y tiempo* (México 1951) pp. 49 y 62; J. Habermas, *Ciencia y técnica como «ideología»* (Tecnos, Madrid 1984) p. 11 ss.

2 Cf. A. Montagu, *La dirección del desarrollo humano* (Tecnos, Madrid 1969) p. 85 ss.

3 Cf. M. Black, *Modelos y metáforas* (Tecnos, Madrid 1986) p. 216 ss.

como a su estructura específica y necesidades básicas. Las Formas de vida humanas serían enteramente otras, si no necesitáramos dormir, si nuestra reproducción no exigiera la diferenciación de sexos, si tuviéramos que adaptar nuestros genes al medio físico. El *arraigo económico* configura la Forma de vida, en función de la *demanda de bienes para satisfacer necesidades*. Por los Arraigos sociales discurren los procesos de producción, asignación y distribución de bienes, marcando a fuego las vidas de los hombres. El *arraigo político* tiene que ver con el *específico marco de convivencia*. Debido a las instituciones, expectativas comunes, relaciones y otros factores, la vida se desarrolla en paz o en guerra, en seguridad o temor; los hombres obedecen a ciegas o se muestran críticos, son acogidos o perseguidos, se autocomprenden como libres o esclavos. El *arraigo cultural* configura las Formas de vida a través de *conocimientos, valores, formas expresivas y educativas*.

La especie humana, entre los vivientes que se conocen, se ha desarrollado en *Formas de vida muy diversas*. En épocas anteriores han cohabitado en nuestro planeta muchos modos de ser hombre. Pero, en la hora presente, hay una clara tendencia hacia la uniformidad, fenómeno que designamos más adelante como *especie estandarizada*.

Eticidad y Formas de vida

Los analistas de las Formas de vida se preguntan por los *principios configuradores de las mismas*. Se han destacado, entre otros, *los principios de eticidad y de razón*. En este apartado haré unas consideraciones sobre el primero, dejando el segundo para el siguiente.

El *principio de eticidad* funciona sin grandes complicaciones. Actúa a través de la *clasificación de los hombres en buenos y malos*. El tono valorativo ético es omnicompreensivo; acompaña al individuo en su arraigo biológico, económico, político y cultural. Cualquier otra valoración se muestra parcial frente a él. Contiene, además, finas

distinciones. Un buen hombre se compagina con un mal artesano; un mal hombre con un buen investigador⁴. Hay arraigos sociales en los que la clasificación ética se desplaza a los entes naturales, a los productos del arte, y a los poderes trascendentes.

El principio de eticidad no valora arbitrariamente. Utiliza criterios, más o menos explícitos, bajo la forma de un *constrictivo deber*. La parte del deber explicitado corresponde a las *normas morales*, que configuran más las Formas de vida, cuando las dictan instituciones influyentes. El principio de eticidad no produce las mismas clasificaciones, deberes y normas en los distintos Arraigos sociales.

La eticidad no presenta mayores dificultades a nivel funcional. Pero se complica apenas los filósofos inician una *interpretación de la valoración y el deber morales*. De esta hermenéutica no escapa, por supuesto, quien juzga los resultados de la reflexión ética como la mayor hipocresía de la Historia⁵. Sobre esta vasta área de pensamiento subrayo los siguientes aspectos, por considerarlos más afines al tema del ensayo.

La eticidad, para muchos filósofos, gira en torno a las categorías de *libertad, felicidad y virtud*⁶. La libertad y la felicidad se conciben muchas veces como independientes, mientras la virtud expresa la calidad de las mismas. Pero, al mediar la calidad, el filósofo moral se enfrenta ineludiblemente a una *concepción de hombre que se impone como deber ser*. Apunta sin remedio a una Forma de vida. Pues la libertad se piensa en sentido positivo y negativo. En sentido negativo se identifica con la liberación

4 Tomás de Aquino, *Summa theologiae* (BAC, Madrid 1952) 1-2, q. 56, 3c; q. 66, 3 ad 2.

5 F. Nietzsche, *Obras completas* (Aguilar, Buenos Aires 1950) XIII, pp. 188, 154, 131-3; XII, p. 173.

6 La categoría de *virtud* para los estoicos; cf. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres* (Aguilar, Madrid 1959) p. 390 ss. La *felicidad* para Tomás de Aquino; cf. *Summa theologiae*, 1-2, qq. 1-5. Para la *libertad* I. Kant, como veremos más tarde.

de extrañamientos, es decir, con la *autonomía*. En sentido positivo se apunta a un *horizonte existencial nuevo*. Ahora bien, apenas se quiere llenar de contenidos concretos la calidad de autonomía y del nuevo horizonte existencial, se impone una determinada concepción de hombre. Otro tanto ocurre con la felicidad. No hay tal sin *pleno goce de la vida*. Pero quien dice esto, apunta a renglón seguido: «es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho; mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho»⁷. Al cuestionar la calidad de goce del cerdo y del necio, aparece de nuevo la concepción del hombre que se impone como deber ser.

La eticidad filosófica, como configuradora de Formas de vida, entraña *tensiones y conflictos*. La primera surge entre *libertad y felicidad*. Libertad y felicidad no se coimplican *a priori*, como tampoco se coimplican tales calidades de las mismas. Una Forma de vida libre, o con tal calidad de libertad, no implica sin más una Forma de vida feliz, o con tal calidad de felicidad. Tal calidad de felicidad puede coincidir *de hecho* con tal calidad de libertad; pero cuando se trata de insuflar una Forma de vida, pueden encontrarse perfectamente en conflicto.

Se da tensión, en segundo lugar, entre *ser ya tal hombre y deber ser tal otro*. No se nace en el ámbito del deber ser sino del ser. Ya Calderón advertía a sus personajes en boca de la Hermosura: «...pero, si hacia el mundo vamos / todos a representar, / los papeles puedes dar, / pues en aquesta ocasión / no tenemos elección / para haberlos de tomar»⁸. Esta tensión comporta, al menos, dos consecuencias. Los principios de eticidad filosófica, por un lado, nunca llegan a impregnar las Formas de vida. Jamás se salva el abismo entre el ser y el deber ser. Hay, por otra parte, dificultades para la formación de la conciencia ética. Esta es fundamentalmente histórica, mientras la

7 J. S. Mill, *El utilitarismo* (Alianza Ed., Madrid 1984) p. 51.

8 Calderón de la Barca, 'El gran teatro del mundo', en Id., *Autos sacramentales* (Eds. «La Lectura», Madrid 1926) I, p. 127.

eticidad filosófica se presenta como un absoluto, un tipo de Forma de vida acabada. Es difícil identificar o dictar la eticidad de un Arraigo social, pero mucho más la de toda la Historia. El árbol de la ciencia del bien y del mal está vedado⁹.

Hay conflicto, en tercer lugar, entre *eticidad filosófica* y *comunicación*. «Libertad», «felicidad», «virtud», y cualquier otro término ético, son *fundamentalmente negación*. Vienen a expresar la negación o violencia que sufren en tal o cual Arraigo social. Pero, al no concebir en ellos contenidos positivos concretos para una Forma de vida, la comunicación se torna difícil. Mi calidad de felicidad o de libertad no coincide con la del otro. Si usamos otras palabras, como «humanización», se adelanta poco. Lo que uno considera el colmo de la humanización, el otro lo ve profundamente deshumanizador. Para Hume la eticidad ligada a las virtudes monásticas es deshumanizadora¹⁰; para Nietzsche lo son todas las eticidades de la cultura europea medieval y moderna¹¹. Esta falta de diálogo tiene que afectar, por fuerza, a la *misma constitución de la especie*.

Razón y Formas de vida

La *razón* es el poder de trascender lo inmediato. Puede denominarse, sin más, el *principio de transcendencia*. Sus armas preferidas son la voraz apetencia de *negación*, y la casi infinita capacidad de *relación*. La primera gran negación, fruto asimismo de muchas relaciones, fue arrebatarse al *instinto* la exclusiva en la conservación y orientación de la especie. Es lo que Kant llama, con fortuna,

⁹ Gén 2, 9; 3, 3-4.

¹⁰ D. Hume, 'Una investigación sobre los principios de la moral', en Id., *De la moral y otros escritos* (Centro de Est. Constitucionales, Madrid 1982) pp. 133-4.

¹¹ Según Nietzsche «los juicios morales son epidemias de los tiempos» (cf. op. cit. in nota 5, XII, p. 172).

«apostasía de las inclinaciones naturales»¹². La razón niega el estrecho límite de las necesidades biogénicas e inventa otras muchas, reforma el instinto sexual, reniega de la inmediata simbiosis con la Naturaleza, al crear los instrumentos, remodela el medio físico, inventa el arraigo económico, aprende a valorar, se estremece ante la muerte. La razón no se atiene a la pura herencia genética; configura Formas de vida, y las niega de nuevo sobrepasándolas, pues no en vano es el principio de trascendencia.

El alejamiento del instinto debió darse gradualmente. Tomás de Aquino detecta en el hombre la llamada *ratio particularis* o *cogitativa*. Los demás animales, dice, descubren lo conveniente y nocivo «naturali quodam instinctu», mientras el hombre lo hace a base de relaciones comparativas¹³. La «razón particular» no trasciende el orden de la singularidad, pero se mantiene ya muy alejada del instinto. Tal vez hubo homínidos que se nutrieron de Formas de vida configuradas por esta razón.

La «razón a secas» nace al negar la singularidad, la parte, *trascendiendo a lo general y a la totalidad*. La negación de la pura subjetividad, de lo privativo, abriendo el camino a lo intersubjetivo, debió conseguirse a través de los *intereses familiares comunes*, los *instrumentos* de trabajo, los *símbolos* y el *lenguaje*¹⁴. Todo ello implica un alejamiento sin retorno del instinto; la trascendencia hacia las Formas de vida históricas.

Al reflexionar los filósofos griegos sobre la razón, como gestora de Formas de vida, se fijaron principalmente en tres grandes modalidades, que llamaron respectivamente *razón teórica* (θεωρητική), *práctica* (πρακτική) y *productiva*

12 I. Kant, 'Comienzo presunto de la historia humana', en Id., *Filosofía de la historia* (FCE, México 1941) p. 71; 'Idea de una historia en sentido cosmopolita', en *Ibid.*, pp. 42-3.

13 Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 78, 4.

14 Sobre la importancia de los *instrumentos* y el *lenguaje*, en opinión de Hegel, cf. J. Habermas, *op. cit.*, in nota 1, p. 28 ss. Sobre la *razón* y el *lenguaje* en Hobbes, cf. E. Chávarri, 'Clave de la epistemología hobbesiana', en *Estudios Filosóficos*, XXVIII (1979) p. 493 ss.

(ποιητική)¹⁵. Denominaré a las dos últimas conjuntamente *razón activa*. La razón, según hemos dicho, es principio de trascendencia; lleva en sus mismas entrañas el *interés emancipatorio*. Tampoco olvida el *interés fundamental del instinto*, es decir, la reproducción y conservación de la especie. Pero la razón teórica, según Aristóteles y Tomás, tiene un *interés cognitivo*; se orienta a comprender el ser de las cosas. La razón activa, en cambio, pretende remodelar entes o crear otros nuevos. La práctica tiene como meta la eticidad del individuo (monástica), de la familia (económica) y de la ciudad (política). Su *interés es práctico*. En este interés, por consiguiente, se identifican el principio de eticidad y el de trascendencia bajo la modalidad de razón práctica. La razón productiva, por último, se ocupa de toda la obra artesanal, estratégica, etc... Su *interés es técnico*¹⁶. La razón activa, según Mill, se constituye en *arte de vivir*¹⁷.

Conviene destacar ahora las fuertes tensiones de la razón, como principio configurador de Formas de vida. Tensión, en primer lugar, entre lo *racional e irracional*. En la actual discusión de este tema, no se tiene en cuenta, que tanto lo racional como lo irracional son hijos del principio de trascendencia. Las Formas de vida, las que llamamos racionales e irracionales, son todas productos de la razón. Tampoco se es consciente, en la citada discusión, que lo racional e irracional son respectivamente tipos concretos de valor y contravalor. Pero las valoraciones, en

15 Aristóteles, *Met.* VI, 1, 1025b25. Cf. A. González de la Fuente, *Acción y contemplación según Platón* (CSIC, Madrid 1965) pp. 54 ss. y 127 ss.

16 Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, 1, q. 79, 11. Aristóteles, *Eth. Nic.* I, 1, 1094a ss.; VI, 1, 1139a ss. *Oec.* I, 1, 1343a ss. Una posición crítica de la tradición, cf. J. Habermas, *Conocimiento e interés* (Taurus, Madrid 1982). La misma cuestión de los intereses enfocada desde la Ciencia y la «gnoseología evolutiva», cf. H. Mohr, '¿Es compatible la «ética de la ciencia» con la gnoseología evolutiva?', en K. Lorenz y F. Wuketits (eds.), *La evolución del pensamiento* (Argos Vergara, Barcelona 1987) p. 281 ss. La cuestión enfocada «desde la filosofía actual», cf. K. O. Apel, *La transformación de la filosofía* (Taurus, Madrid 1985) I, p. 9 ss.

17 J. S. Mill, *Sobre la lógica de la práctica o del arte...*, en op. cit. in nota 7, p. 148.

general, dependen de cánones bien complejos. En otro lugar he llamado a estos cánones «marcos de referencia»¹⁸. No es posible ponerse de acuerdo sobre lo racional e irracional de una Forma de vida, sin ponerse previamente de acuerdo en el marco de referencia.

Hay, por otra parte, una clara tensión entre el *instinto-inclinaciones y lo normativo*. Freud ha aludido con frecuencia a este malestar¹⁹. El principio de trascendencia es esencialmente normativo. Configura Formas de vida cada vez más regladas y complejas, más difíciles de asimilar, de modo que en muchos aparece el vértigo y el deseo de volver hacia Arraigos sociales más simples. Incluso se sueña en los últimos como en paraísos perdidos²⁰. Se añora, en concreto, las calidades de libertad y felicidad perdidas.

Tensión, en tercer lugar, entre lo *incondicionado y lo histórico*. La razón, según Tomás, es esencialmente proceso. Es movimiento que se genera desde unos principios, llámense enunciados primeros, fines, elementos para la reconstrucción de un todo, causas, términos a dilucidar, Formas de vida, etc.²¹. Procesos y movimientos son todos profundamente temporales. Por eso, en el mismo proceso racional histórico, se cambian muchas veces los principios o puntos de apoyo. Recuérdese al respecto la interpretación física de Aristóteles, Newton y Einstein. Pero, al mismo tiempo, hay tendencia a fijar puntos de apoyo incondicionados, protegiéndolos de los procesos históricos. La Ley de Gracia advertía a los que se disponían a representar el gran teatro del mundo: «...para enmendar al que yerra / en este papel se encierra / la gran comedia, que Vos /

18 Cf. E. Chávarri, 'Logos racional y marcos de referencia', en *Estudios Filosóficos*, XXXI (1982) p. 249 ss.

19 Cf. S. Freud, 'El malestar en la cultura', en Id., *Obras completas* (Ed. Bibliot. Nueva, Madrid 1968) III, p. 1 ss.

20 J. J. Rousseau, 'Emile ou de l'éducation', en Id., *Oeuvres complètes* (Ed. Gallimard, Dijon 1969) IV, p. 239 ss. «El hombre civilizado nace, vive y muere en la esclavitud. Al nacimiento se le cose a unos pañales, a su muerte se le clava en un ataúd, y mientras conserva su figura humana está encadenado por las instituciones» (Ibid., p. 253).

21 Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 79, 8.

compusisteis sólo en dos / versos que dicen así: / ama al otro como a tí, / y obra bien, que Dios es Dios»²². Tal vez estos puntos de apoyo incondicionados pretenden sustituir a la perdida seguridad del instinto.

Citemos, por último, la tensión entre *razón teórica y activa*. En el mundo griego la razón teórica es principalmente *razón filosófica*, que conecta muy bien con la *razón activa práctica*. El conocimiento previo y profundo del cosmos, el hombre y la ciudad era indispensable para descubrir las reglas de la eticidad. La razón filosófica, en cambio, apenas tiene que ver con la *razón activa productiva*. En el s. XVII se consolida la *razón científica*, como nuevo candidato de razón teórica. Hume, en el s. XVIII, hacía de todos los problemas morales *cuestiones de hecho*, de modo que su resolución dependía más de la razón científica que de la filosófica o teológica²³. La razón activa práctica queda así expulsada del ámbito de la razón. Kant hace un gigantesco esfuerzo, en la «Crítica de la razón práctica», por recuperarla. Pero las relaciones entre la razón activa práctica y la teórica son poco convincentes. Desde Hume y Kant la eticidad sigue buscando un espacio confortable en el marco de la razón. Se ha convertido en asunto privado (monástica), o familiar (económica), perdiendo el ámbito público (político), en la configuración de Formas de vida.

Por otro lado, en la segunda mitad del XIX, la *razón activa productiva* encuentra un decidido apoyo en la *razón científica*, transformándose en *razón tecnológica*. Esta razón desplaza poco a poco a la práctica, en la configuración de Formas de vida²⁴.

22 Calderón de la Barca, op. cit., in nota 8, pp. 140-1.

23 D. Hume, op. cit. in nota 10, pp. 8-10.

24 Cf. A. G. Gadamer, *La razón en la época de la ciencia* (Alfa, Barcelona 1981).

FORMA DE VIDA DE LA RAZON PRACTICA

Segregación de la nueva razón práctica

El mundo del *a priori*, una noción lógico-epistemológica surgida en Aristóteles, fue interpretado por Kant como una *nueva plataforma de conocimiento* (formas y principios *a priori*). Lo *a priori* ya no significa sin más conocimiento anterior, sino conocimiento no establecido desde la experiencia (término ambiguo en Kant). La *razón a priori* aparece así como una de las formas más originales del principio de trascendencia. Representa la *auténtica racionalidad*; es el marco de referencia de toda racionalidad. Pues un conocimiento se tiene por racional, si es *estrictamente universal y necesario*. Pero la necesidad y universalidad estrictas proceden de la razón *a priori*; no del mundo, como creían griegos y medievales. El mundo sin razón *a priori* es un torbellino de sensaciones que azotan mi Sensibilidad, o un caos de inclinaciones y deseos de mi Apetito.

La razón *a priori* es un *sistema cerrado y completo*. Nada se le puede añadir ni quitar; no es susceptible de mejora alguna. Se la puede explorar sin dejar residuo alguno, pues es un todo organizado y de poca extensión. «*Te-cum habita et noris, quam sit tibi curta supellex*»²⁵. A pesar de su cortedad basta para fundamentar los principales intereses del hombre, los ligados al *conocer*, al *deber* y al *esperar*. El interés cognitivo es propio de la *razón a priori teórica*; el deber, de la *razón a priori práctica*, mientras que el *esperar* fluctúa entre lo teórico y lo práctico²⁶.

El *deber ser* se expresa en *reglas*, que adoptan la forma de *imperativos*, y tienen como secuela la *bondad o rectitud* de lo regulado por ellas. El interés fundamental de la razón

25 Cf. E. Chávarri, 'IncurSIONES de la Lógica en la Crítica', en *Estudios Filosóficos*, XXX (1981) pp. 47-48, 44-5, 52-53, 59.

26 I. Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 630.

práctica es causar una *voluntad buena*. Esta voluntad no se origina al regirse por imperativos sugeridos por *pasiones, sentimientos o inclinaciones*. Tendríamos una voluntad inmersa en el caos de los apetitos; sería completamente irracional. Tampoco los *imperativos hipotéticos técnicos* causan una voluntad buena, pues a lo sumo ponen en el sujeto un *haz de habilidades* para conseguir determinados fines. La voluntad quedaría a merced de la guerra de los fines (siempre irracional). Ni la voluntad buena depende de los *imperativos hipotéticos pragmáticos*, que regulan las actividades del sujeto en orden a alcanzar el fin general y abstracto de la felicidad. Este también es un terreno movedizo y caótico, irracional; es el terreno propio de la *prudencia*, que produce a lo sumo *hombres avisados*. La voluntad buena, por último, no es fruto de los *imperativos jurídicos*, que tratan tan sólo de regular la libertad exterior de unos para con otros. Tendríamos nada más hombres observantes de la ley.

La voluntad buena es una *voluntad racional en sentido estricto*, es decir, una voluntad que tiene garantizadas la *necesidad y universalidad estrictas*. Esto sólo lo consigue el *imperativo categórico (a priori, incondicionado, absoluto) de obrar por el deber como deber*. Tal imperativo es necesario, por ser obligatorio, constrictivo; y universal, por someter a su ritmo toda posible máxima de obrar²⁷. De ahí se desprende que la voluntad buena, y sólo ella, es *por naturaleza libre*; no se somete más que a su propia regla. Pero, dado que en la Naturaleza, a la que pertenece el hombre, reina la determinación de los sucesos por la

27 Para reglas, voluntad buena, imperativos, deber, moral y derecho, Cf. I. Kant, 'Moral Mrongovius', en *Kant's Werke* (Ed. de la Academia, Berlín 1907) IV, p. 1398 s.; 'Die Metaphysik der Sitten', en *Ibid.*, VI, pp. 214-7; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (en adelante *Fund. Met. Cost.*), en E. Kant, *Crítica de la razón práctica. Crítica del juicio. Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (El Ateneo, Buenos Aires 1951) pp. 481 ss., 498 ss.; *Crítica de la razón práctica* (en adelante *Cr. R. Pr.*), en *Ibid.*, pp. 23-45, 85. Dice Kant: «... el destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una voluntad buena...» (*Fund. Met. Cost.*, p. 483).

causalidad, la voluntad buena (un suceso), por ser libre, conlleva una *concepción peculiar del mismo hombre*.

El hombre, por ser libre, entra a formar parte de la *comunidad de los seres racionales* (incluido Dios); habita así, por este lado, en el *reino de personas o fines absolutos*. Pero, al mismo tiempo, como *miembro de la Naturaleza*, está sometido a las condiciones de la Sensibilidad; sus acciones, como fenómenos del mundo, no son libres, se rigen por la ley de causalidad²⁸. Por eso el deber se impone como imperativo, en constante lucha con las condiciones de la Sensibilidad; tiene, en suma, cariz de *virtud*, no de *santidad*²⁹. La virtud sólo nos hace *dignos de ser felices*, pero no garantiza la felicidad. No es, por tanto, el *bien supremo*. Este bien conlleva a la vez virtud y felicidad, pero sólo cabe esperarlo de *Dios* y de la *inmortalidad*³⁰.

La nueva concepción del hombre, como miembro a la vez del mundo inteligible y sensible, obliga a Kant a revisar la *relación tradicional entre razón práctica y teórica*. La razón teórica comprende la posibilidad de la libertad, inmortalidad y Dios, pero le falta una intuición que garantice su existencia. La razón teórica presta *ideas*, pero no puede prestar nada sustancial a la práctica. La existencia del deber moral, en cambio, conduce inexorablemente a la existencia de la libertad, Dios y la inmortalidad. La razón práctica garantiza, sin poder añadir más, existencias inaccesibles a la teórica³¹.

28 Cf. *Cr. R. Pr.*, pp. 19-20, 32-33, 45 ss., 86-7, 91 ss., 123; *Fund. Met. Cost.*, pp. 510 ss., 525, 531 ss., 494-5; *Die Metaphysik der Sitten*, p. 239.

29 Cf. *Cr. R. Pr.*, p. 84 y, sobre todo, los capítulos II y III de la Analítica, donde se refleja bien la constante tensión de la virtud; *Fund. Met. Cost.*, p. 499; *Crítica de la razón pura* (ed. cit. en nota 1), p. 95.

30 Cf. *Cr. R. Pr.*, p. 106 ss., 116 ss.; *Crítica de la razón pura*, p. 630 ss.; I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Alianza Ed., Madrid 1986) p. 21; *Moral Mrongovius*, pp. 1400-4. «...no es propiamente la moral la doctrina de cómo nos hacemos felices, sino de cómo debemos llegar a ser dignos de la felicidad» (*Cr. R. Pr.*, p. 122). «...la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación...» (*Fund. Met. Cost.*, p. 503).

31 Cf. *Cr. R. Pr.*, pp. 52-58, 114-5, 124 ss.; *Crítica de la razón pura*,

*Perfiles de la forma de vida configurada
por la nueva razón práctica*

La razón práctica configura, ante todo, una *Forma de vida autónoma*³². Sólo el imperativo categórico da auténtica experiencia de la libertad. Por ser incondicionado, no sometido a nadie ni a nada, hace sentir la *libertad negativa*, auténtica liberación de extrañamientos o heteronomías. Los instintos e inclinaciones, las pasiones, los fines particulares, el dolor o la misma felicidad, ni siquiera Dios, tienen suficiente voz para mandar al hombre. Por eso el hombre jamás puede utilizarse como medio; él es el «genuino fin de la Naturaleza». Tuvo conciencia de esta libertad, «la primera vez que dijo a la oveja: *la piel tuya la Naturaleza no te la ha dado para tí sino para mí, y se la quitó y se vistió con ella*»³³. El imperativo categórico deja sentir también la *libertad positiva*. Mi Forma de vida debe modelarse desde la voluntad buena, que exige una vida enteramente *ilustrada*. Pues vivir con ilustración es vivir con el lema, «¡sapere aude!, ¡ten el valor de servirte de tu propia razón!»³⁴.

Además de la autonomía, la razón práctica produce *Formas de vida con cierto tono de estabilidad universal*. Lo propio de la razón a priori es dar universalidad y necesidad. La razón teórica, mediante las formas a priori, consigue organizar la abigarrada multitud de sensaciones que bombardean la Sensibilidad. La razón práctica, mediante el imperativo categórico, pone estabilidad y univer-

p. 629 ss. Para relaciones más generales entre ambas razones, cf. *Die Metaphysik der Sitten* (ed. cit. en nota 27) pp. 216-8; *Moral Mrongovius*, pp. 1397-8.

32 Cf. *Cr. R. Pr.*, pp. 37, 43-45, 85-87 y, en general, el c. III de la Analítica, al hablar de los motivos determinantes de la voluntad; *Fund. Met. Cost.*, pp. 510, 520 ss., 525; *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 19. «El mismo Santo del Evangelio tiene que ser comparado, ante todo, con nuestro ideal de perfección, antes de que le reconozcamos como lo que es» (*Fund. Met. Cost.*, p. 495).

33 I. Kant, *Comienzo presunto de la historia humana*, en op. cit. in nota 12, pp. 75-6.

34 I. Kant, '¿Qué es la ilustración?', en op. cit. in nota 12, p. 25.

salidad en la multiplicidad de apetitos y máximas de obrar. «Obra de tal modo que la máxima de *tu* voluntad pueda valer *siempre* al mismo tiempo como principio de *legislación universal*»³⁵. El deber supera el particularismo subjetivo, entra en el reino de la necesidad objetiva, la cual nace del respeto a la universalidad. Kant extiende esta universalidad a todos los seres racionales (incluido Dios).

La Forma de vida, con el citado tono de universalidad estable, suena a *estado de naturaleza ético*, tan poco deseable como el estado de naturaleza jurídico. Así como de éste se pasa al estado civil de derecho, es necesario que del primero surja la *comunidad ética*. ¿Cómo se consigue esto? Sólo la *Política* y la *Religión* han conseguido impregnar las Formas de vida de cierta estabilidad universal. Kant sabe esto. La Política usa como medio de unidad el *derecho*, ya sea privado o público, bien se trate del público tocante a la ciudad, del de gentes o del cosmopolita. El derecho «empírico» es una bella cabeza sin cerebro; no puede dar estabilidad alguna. El derecho fundado a priori ciertamente la da. Pero como sólo regula la posible fricción de libertades, un hábil político podría hacer de un pueblo de demonios un magnífico pueblo de ciudadanos. Bastaría, para ello, que todos obraran *conforme* a la ley, pero nunca *por* la ley. El mayor bien de ese pueblo, la voluntad buena, quedaría sin realizar. La Política, por consiguiente, no es apta para formar *comunidades éticas*³⁶.

«...Una comunidad ética sólo puede pensarse como un pueblo bajo mandamientos divinos, esto es: como un *pueblo de Dios* y ciertamente bajo *leyes de virtud*»³⁷. Este pueblo de Dios tiene que fundarse sobre una *fe racional*

35 Cf. *Cr. R. Pr.*, p. 35; sobre el sometimiento de «lo múltiple de los apetitos a la unidad de la conciencia de una razón práctica...» (Ibid., p. 66). *Fund. Met. Cost.*, pp. 475, 488, 505, 513.

36 Cf. I. Kant, *La paz perpetua* (Tecnos, Madrid 1985) pp. 38-9; *Die Metaphysik der Sitten* (ed. cit. en nota 27) p. 230.

37 I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 100. A partir de la p. 93, Kant detalla pormenorizadamente la conversión de las iglesias en *comunidades éticas*. Cf., asimismo, *Cr. R. Pr.*, pp. 119, 121-2, 132 ss.

pura, fe que convoca en *iglesia universal* a todo hombre que desee regirse por leyes puramente morales. Las iglesias existentes, fruto de la *fe histórica*, no son aptas para formar comunidades éticas. Para constituirse en tales comunidades, en *iglesia universal*, las iglesias históricas tendrían que supeditar la fe histórica a la racional. Y esto se consigue al transformar el culto y servicio exterior de Dios en culto y servicio moral. Entre todas las iglesias históricas Kant juzga el cristianismo, por razón de su Fundador, como la única iglesia capaz de evolucionar hacia una comunidad ética, hacia *iglesia universal*.

La vida configurada por la razón práctica, además de autónoma, estable y universal, es una *Forma de vida virtuosa*. La virtud se identifica con la lucha constante por trascender Formas de vida no acordes con el principio moral establecido. Es un caso especial de la tensión general inherente al principio de trascendencia. El fondo de la tensión procede de la *concepción peculiar del hombre* sugerida por la voluntad buena. El hombre pertenece, al mismo tiempo, a la comunidad de los seres racionales (incluido Dios) y a la de los sensibles. La voluntad se ve solicitada, a la vez, por la razón pura y por la «patológica» (inclinaciones, etc.). Aquella tiene que *imperar* su Forma de vida en constante lucha.

La lucha, según Kant, es una *lucha contra el mal*. Todo el mal moral se reduce a heteronomía, a producir la *indignidad del hombre*, sustrayendo su voluntad al imperativo categórico. Heteronomía por *fragilidad*, al corresponder a la solicitud de nuestros apetitos. Heteronomía por *impureza*, al obrar muchas veces *secundum legem*, pero no *propter legem*. Heteronomía por *corrupción del corazón*, al pervertir las mismas máximas, no informándolas con el puro deber, sino con otros motivos, como son el propio bienestar, el honor, la compasión, la felicidad o utilidad de los demás, etc. Kant considera como principal enemigo del bien moral el *empirismo*, por ser el mayor corruptor

del corazón, al sustituir el imperativo por intereses empíricos. Maestros del empirismo son, por ejemplo, los «moralistas políticos»³⁸.

Una Forma de *vida autónoma, universal, estable y virtuosa* exige una *educación nueva*. Kant ha hecho gran hincapié en esto. No ve otro camino para producir una nueva especie moral humana, frente a la animal. No ve, en concreto, el camino de las revoluciones³⁹.

Observaciones críticas

El esfuerzo de Kant por modelar las Formas de vida, basándolas en una eticidad consistente y profunda, es magnífico. Por eso mismo las tensiones de la eticidad y la razón, detectadas más arriba, se manifiestan con todo su esplendor en su razón práctica. No es mi intención recorrerlas todas; me limito a algunas observaciones.

La primera se refiere a la estimación kantiana de la *racionalidad*. Su canon es la universalidad y necesidad estrictas. Pero estas no se dan a nivel de mundo sensible. Por eso Kant las busca a nivel del mundo inteligible, tanto para la razón teórica como para la práctica. No hay que objetar nada a esto, pues es preferible poner el acento en una alta racionalidad que en la pura arbitrariedad. La dificultad estriba en relacionar el mundo sensible con el inteligible. El modelo de eticidad es la comunidad de los seres inteligentes (incluido Dios). Es un modelo *incondicionado*, mientras la comunidad de seres sensibles es *esencialmente histórica*. La sustancia ética parece escapar de este mundo.

La razón práctica kantiana choca también con la *eró-*

38 La *heteronomía*, en general, como fuente del mal moral, cf. *Fund. Met. Cost.*, p. 520; la *corrupción del corazón*, en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 37 ss.; sobre el *empirismo*, en *Cr. R. Pr.*, p. 71; los *moralistas políticos*, en *La paz perpetua*, p. 45 ss.

39 Cf. *Cr. R. Pr.*, p. 141 ss.; *Fund. Met. Cost.*, pp. 493-98, 508-9; *La religión dentro de los límites de la mera razón*, pp. 124-5; *Comienzo presunto de la historia humana*, p. 90 (nota 2); *Moral Mrongovius*, p. 1581.

tica de la vida. El conflicto se manifiesta en la no coincidencia de libertad (virtud) y felicidad, de autonomía y goce. La libertad sólo nos hace dignos de ser felices. La sustancia ética tampoco está inmersa en la erótica de la vida. Kant ha llamado a esta tensión «antinomía de la razón práctica». La solución exige, otra vez, un escape hacia el mundo inteligible a través del supremo bien. Pero no se ve una conciliación de la autonomía con el goce y el dolor cotidianos⁴⁰.

La razón práctica kantiana tiene, asimismo, fuertes tensiones con *grandes áreas de la razón en general*. Cito algunas. En primer lugar, la *excesiva separación entre razón teórica y práctica*. Esta separación, junto a la incapacidad de la Ciencia para fundamentar la eticidad, como quería Hume, ha llevado a muchos a considerar las cuestiones morales como no pertenecientes al ámbito de la razón. No tenían derecho a declararlas irracionales, pero algunos han llegado incluso a ese despropósito. Kant ha expulsado, asimismo, a la *prudencia* del orden de la razón práctica. En otros pensadores, como en Tomás de Aquino, la prudencia se hallaba en la entraña de una Forma de vida regida por el principio de eticidad. Supuesta rectificadada la voluntad en orden al fin supremo, la razón prudencial tejía la trama de una Forma de vida empapada de moralidad⁴¹. Kant, en cambio, la ha relegado a la esfera de los avispados y listillos.

Tampoco se percibe en Kant esfuerzo alguno por establecer puntos de contacto entre las *razones práctica y*

40 Cf. *Cr. R. Pr.*, pp. 108-9. Toda la Dialéctica de la razón práctica se ocupa del tema. Algunos sospechan que la antinomía refleja una doble fuente de moralidad en Kant. Cf., al respecto, J. Gómez Caffarena, 'Respeto y utopía, ¿«dos fuentes» de la moral kantiana?', en *Pensamiento*, 34 (1978) pp. 259 ss.

41 Cf. Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, 1-2, q. 57, 4-6; 2-2, qq. 47-56. Hay quien no está de acuerdo con la citada «excesiva separación» entre razón teórica y práctica. Cf. A. Cortina Orts, 'Razón pura y mundo de la vida: la teleología moral kantiana', en *Pensamiento*, 42 (1986) pp. 181-192; Idem, *Dios en la filosofía trascendental de Kant* (Eds. Univ. Pontificia, Salamanca 1981).

técnica. Las encuentro excesivamente disociadas. No ha visto en la razón técnica aspectos universales trascendentales. Nunca sospechó, a pesar de la pujante industrialización, que la razón técnica pudiera constituir una amenaza a la razón práctica.

La razón práctica kantiana tampoco se conjuga bien con la *razón dialógica*. La razón a priori es un sistema cerrado y completo. No es susceptible de desarrollo, corrección o mejora. Una relación con los demás parece que no puede aumentar la sustancia de mi eticidad. Esta se manifiesta como un *asunto privado*. La comunicación ética tal vez pudiera venir del esfuerzo común por universalizar máximas. No he visto en Kant esta salida. Creo que la primacía absoluta de las conciencias privadas rompería constantemente el diálogo ⁴².

Una consecuencia de la falta de diálogo ético puede ser la separación entre *Moral* y *Política*. La vida pública se rige por el derecho, que puede ser moralizado, como toda regla, pero no es sustancialmente moral. Para Aristóteles, en cambio, la razón política es la manifestación suprema de la eticidad. Creo que, a la postre, Kant confía más la humanización del hombre a la razón jurídica y política que a la razón práctica ⁴³. También establece excesiva separación entre *Moral* y *Religiones Históricas*. Sólo que en este caso manifiesta, contra todo su talante, una gran superficialidad. No ve en la religión «no moralizada» más que culto exterior vacío. No comprende que la sustancia de las grandes religiones no es el culto, ni la moral, sino el nuevo horizonte existencial que brindan a la persona. Kant comprende muy bien, como filósofo, la aventura de ser hombre; pero no tiene una sensibilidad equivalente para la aventura de ser creyente. Pondera mucho

⁴² Sobre la razón práctica en Kant, Hegel y Habermas, cf. Th. Mc Carthy, *La teoría crítica de J. Habermas* (Tecnos, Madrid 1987) pp. 51 ss., 376 ss.

⁴³ Cf. *La paz perpetua*, p. 31 ss.; *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, en op. cit. in nota 12, p. 46 ss.

a Jesús de Nazaret, pero sólo ve en él los aspectos coincidentes con el imperativo categórico.

FORMA DE VIDA DE LA RAZON TECNOLOGICA

Razón tecnológica como nueva razón técnica

Entre los distintos usos del verbo «tener» (ἔχειν, *haber*), como tener un campo, una mujer, un hermoso rostro, Aristóteles subraya particularmente el tener identificable con el *hábito* (ἔξις) y la disposición (διάθεσις). El hábito es un tenerse a sí mismo dispuesto para algo, v. gr., para actuar con justicia. Es de tipo cualitativo; atañe directamente a un considerable aumento de ser.

El mismo Aristóteles distinguió, en el orden del conocimiento, seis importantes hábitos, que denominó *saber a secas* (ἐπίστασθαι ἀπλῶς, ἐπιστήμη), *saber no demostrativo o intuición* (νοῦς, ἐπιστήμη ἀναπόδεικτος), *sabiduría* (σοφία), «*técnica*» (τέχνη), *prudencia* (φρόνησις) y *perspicacia* (ἀγχίνοια)⁴⁴. Los latinos les llamaron respectivamente *scientia*, *intellectus* o *intelligentia* o *mens*, *sapientia*, *ars*, *prudencia* y *sagacitas* o *solertia* o *subtilitas*⁴⁵. Los tres primeros aumentan el poder cognitivo del hombre; garantizan la posesión del auténtico ser de los entes. El arte y la prudencia aumentan el poder activo; dan seguridad en la producción de entes (arte), o en la dirección de la vida al fin supremo (prudencia). La perspicacia aumenta la sutileza del hombre para hallar, con toda rapidez, medios de demostración o de consecución de fines. Los seis hábitos tenían categoría de «virtudes intelectuales»⁴⁶.

El «ars» tiene mucha más extensión que nuestro vocablo «arte», mientras la «técnica» es más restringida que

44 Cf. E. Chavarrí, 'Naturaleza de la demostración «propter quid» en los Analíticos Posteriores', en *Estudios Filosóficos XX* (1971) pp. 59-63.

45 Cf. Aristóteles, *An. Post.* II, 33-4, en *Idem, Opera omnia* (Firmin-Didot, Parisiis 1927) vol. I, p. 153; *Eth. Nic.* VI, 6, en *Ibid.*, vol. II, p. 69.

46 Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, 1-2, q. 57.

la «τέχνη». «Ars» y «τέχνη» vienen a significar lo mismo. Los hábitos de las «artes» aumentan la capacidad para actividades tan diversas como las de construir, esculpir y pintar, tejer, demostrar, convencer, organizar ejércitos, escribir, hacer fábulas, etc. Se clasificó todo este inmenso mundo en «artes liberales» o «sermocinales» o «reales» (trivium y quadrivium), y *artes mechanicae* o *serviles* o *adulterinae* (v. gr. «venatio», «navigatio», «malleatoria», etc.)⁴⁷. Las «artes mechanicae» son el dominio preferido de los *artesanos*; son éstos los que se mueven en la línea de la *técnica*. La técnica del artesano, como todo «ars», procedía de acuerdo con una *recta ratio*, que podemos llamar sin más *razón técnica* (*recta ratio factibilium*).

La corrección de la razón técnica provenía de un *cuerpo acreditado de reglas empíricas* que, al principio, se transmitía por tradición y aprendizaje; más tarde se codificó en escritos *ad hoc*⁴⁸. Este cuerpo de conocimiento permanece, en líneas generales, aislado del gran cuerpo de conocimiento teórico, e incluso despreciado. Para Calicles el título de «ingeniero» (μηχανοποιός) no corresponde a un hombre bien nacido⁴⁹. El mismo nombre de «artes serviles» lo dice todo. Hay que reconocer, sin embargo, que los griegos no separaron completamente los cuerpos de conocimiento teórico y técnico. Aristóteles establece subordinaciones del tipo «Aritmética - Armonía matemática - Acústica», «Geometría plana - Óptica matemática - Teoría del arco iris», «Geometría sólida - Astronomía matemática - Astronomía náutica». Ni hay que olvidar las relaciones de razón técnica a teórica, en hombres como Arquímedes, Ctesibio, Filón, Herón de Alejandría, etc.⁵⁰.

47 Así, por ejemplo, en el *Didascalion* de Hugo de San Víctor, o en la *Schedula diversarum artium* del monje Teófilo.

48 Tales son, por ejemplo, el *De architectura* de Vitruvio, escrito a finales del s. I a.C.; la *Schedula diversarum artium*, del s. XI; *De re metallica* (Basilea 1556) de G. Agrícola; y *De la pyrotechnia* (Venecia 1540) de V. Biringucci.

49 Cf. Platón, *Gorgias*, 512 C.

50 Cf. E. Chávarri, op. cit., in nota 44, en *Estudios Filosóficos XXI*

La *razón técnica* se transforma en *razón tecnológica*, nueva razón técnica, cuando la *Ciencia* sustituye al *cuerpo de reglas empíricas* que acreditaba su corrección. La tecnología recibe fundamentalmente la *recta ratio* de la razón científica. Este hecho se produce, según muchos autores, en la segunda mitad del s. XIX. Las teorías pioneras de la corrección parecen ser la mecánica, termodinámica, óptica, electromagnetismo y, sobre todo, la química. Por primera vez en la Historia, la técnica se relaciona directamente con un *cuerpo de conocimiento teórico*, hasta constituir en nuestros días la constelación *Ciencia-Tecnología*. Algunos filósofos, como Habermas, no admiten momentos teóricos en la Ciencia. Toda ella se reduce a un depósito de reglas técnicas orientadas a la predicción y a la acción⁵¹.

Parece ser que el interés cognitivo es un momento teórico de la denominada Ciencia Pura, frente a la Aplicada. Pero no se ha de identificar tal interés, con la actitud contemplativa clásica frente a los sistemas reales fácticos. La Ciencia, sea Pura o Aplicada, es esencialmente activa ante los sistemas que ha de conocer, transformar o crear. Así se desprende de su frecuente uso de la ciencia formal, y del papel contrastador y crítico adscrito a la observación, medición, cómputo y experimentación. Hay que admitir, al mismo tiempo, un influjo determinante de la Tecnología sobre la Ciencia Pura y Aplicada. Desde ella se suscitan cuestiones nuevas, se sugieren nuevos métodos de experimentación, se construye el utillaje indispensable, y se marca no pocas veces la dirección de la investigación⁵².

Además de su relación a la Ciencia, hay que subrayar la íntima conexión de la *razón tecnológica* con la *Trama*

(1972) pp. 566-7; F. Vera (recop.), *Científicos griegos* (Aguilar, Madrid 1970) 2 vols.

51 Cf. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, pp. 96-147; *Ciencia y técnica como «ideología»*, pp. 159-81. Para la evolución de la técnica a tecnología, cf. L. Mumford, *Técnica y civilización* (Alianza Ed., Madrid 1977); M. Damas (Dir.), *Histoire générale des techniques* (Press. Univ. France, Paris 1962-68) 3 vols.

52 Un breve esbozo sobre el influjo mutuo de Ciencia y Tecnología, cf. R. Boirel, *Science et technique* (Ed. du Griffon, Neuchâtel 1955).

de la vida, que tradicionalmente se ha concebido como tupida red de *finés particulares*. La razón tecnológica conecta con la normal aspiración a la salud, comida y bebida, vestido y calzado, vivienda, energía, medios de comunicación, enseres e instrumentos de trabajo, información, diversión, optimación de decisiones, equilibrio de sistemas, etcétera. Constituye, al respecto, una de las genuinas manifestaciones del principio de trascendencia. La razón tecnológica se enfrenta al Arraigo social, como un apasionante campo de actuación y de incesante transformación. Se distancia mucho de la artesanal en este quehacer. La razón artesanal se concebía como «imitación de la Naturaleza»; la tecnológica trata de imponer sus reglas al medio, y adopta con frecuencia modales agresivos.

Los citados *finés particulares*, para hablar al estilo de los teólogos moralistas, son *finés operis* (las obras de la misma razón tecnológica). Pero estos «finés operis» están sometidos con frecuencia a los «finés operantis» (lo que se intenta con las obras de la razón tecnológica)⁵³. La razón tecnológica, por ejemplo, concibe un magnífico plan estratégico; el político lo utiliza para someter a pueblos competidores. Ya se comprende que los «finés operantis» pueden determinar, por completo, la *dirección de la razón tecnológica*, y a través de ésta el desarrollo de la misma Ciencia. En este sentido no hay Ciencia Pura.

Aparte de su relación a la Ciencia y a la Trama de la vida, la *razón tecnológica* cuenta en la actualidad con una fuerte institucionalización. Ningún otro saber específico de nuestro Arraigo social, v. gr. Filosofía o Teología, puede equipararse al respecto con la Ciencia-Tecnología. Porque ningún otro ejerce tan decisivos influjos en nuestra Forma de vida. Aquella razón técnica, despreciada en Arrai-

53 Cf. Tomás de Aquino, 2 *Sent.*, d. 1, q. 2, 1c; *Summa theologiae*, 2-2, q. 141, 6 ad 1. D. M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis* (Herder, Barcinone 1955) I, p. 19. Para el papel general de la razón tecnológica en la Trama de la vida, cf. K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, II, p. 121 ss.

gos anteriores, se ha constituido, como *razón tecnológica*, en uno de los máximos valores de nuestra Forma de vida. Los sociólogos del conocimiento consideran atentamente este fenómeno por lo que atañe a centros especializados, modos de crecimiento tecnológico, recursos, fuerza laboral, y ethos particular de las comunidades de científicos y tecnólogos. Hay que destacar, al respecto, la constelación formada en nuestra Forma de vida por *Ciencia - Tecnología - Industria - Administración pública*⁵⁴.

*Caracteres de una Forma de vida estructurada
por la razón tecnológica*

No pretendo una descripción pormenorizada de la *Forma de vida* estructurada por la *razón tecnológica*. Esto se ha hecho ya muchas veces, al analizar las denominadas sociedades industrializadas⁵⁵. Me limito a unos cuantos rasgos fundamentales, que sitúo a *nivel de especie*. Quiero decir con esto, que la *razón tecnológica* pasa por encima de razas, pueblos y culturas, ensayando una nueva Forma de vida que atañe a todos. No intento decir que la especie, en adelante, se vea constreñida a vivir esa Forma de vida. La *razón tecnológica* tiende a constituir, en el sentido indicado, una *especie consumidora, estandarizada, administrada y programada*.

Una *especie consumidora*. La marca del hombre, como mamífero consumidor, está bien acreditada en su condición de omnívoro. Visto desde el arraigo económico de nuestra Forma de vida, su potencia consumidora se manifiesta en

54 Cf. L. Sklair, *El conocimiento organizado* (Labor, Barcelona 1977); R. K. Merton, *La sociología de la ciencia* (Alianza Ed., Madrid 1977); N. Rescher, *Scientific Progress* (B. Blackwell, Oxford 1978); D. Bell, *El advenimiento de la sociedad post-industrial* (Alianza Ed., Madrid 1976) p. 197 ss.; M. Bunge, *Ciencia y desarrollo* (Eds. Siglo XXI, Buenos Aires 1980).

55 Cf. D. Bell, op. cit., in nota 54; J. K. Galbraith, *La sociedad opulenta* (Ariel, Barcelona 1984); H. Marcuse, *El hombre unidimensional* (Ariel, Barcelona 1984); F. Schumacher, *Lo pequeño es hermoso* (Guadarrama, Madrid 1971); L. Racionero, *Del paro al ocio* (Anagrama, Barcelona 1983).

el denominado *Estado de bienestar*⁵⁶, que procede del insaciable apetito de devorar bienes. Es curioso que los economistas midan con el mismo rasero alimentos, medicinas, vestidos, utensilios, autopistas, vacaciones, ocio, música, armas, organización, cremas y métodos de adelgazar. El Estado de bienestar, a pesar de las protestas, gusta y arrastra a todos. Nuestro arraigo económico se manifiesta, como irónica venganza de las carencias seculares sufridas pacientemente por la especie. Por eso nadie puso graves objeciones, cuando los gobiernos, a partir de la segunda gran guerra y bajo el nombre de *desarrollo*, constituyeron al Estado de bienestar en aspiración suprema de los pueblos. El desarrollo exige una *masiva producción de bienes*. Esto no se podía confiar a ningún saber tradicional. Hasta ahora sólo la *razón tecnológica*, y con exceso, ha sido capaz de proporcionarlos. El par Ciencia-Tecnología se constituye en la *primera fuerza productiva* de nuestro arraigo económico. La razón tecnológica es una razón destinada a producir y a consumir. El consumidor es agresivo; de donde a una especie consumidora corresponde, asimismo, una *especie agresiva*. Agresiva con la Naturaleza, en los mercados, en las fábricas, en la lucha por el puesto de trabajo.

La *razón tecnológica* tiende, por otra parte, a constituir una *especie estandarizada*; una especie con un *solo horizonte existencial para todos los hombres*. Este impacto se aprecia particularmente en el arraigo cultural de nuestra Forma de vida, es decir, en el área de conocimientos, valores, formas expresivas y educativas. Las razones míticas, filosóficas y teológicas manifestaron en otro tiempo contextos existenciales, que marcaban profunda y *diversamente* a tribus, pueblos y culturas. La *razón científica* propone el mismo para todos. La imagen del hombre en el Cosmos es sencilla. Está inmerso en el torrente de la

56 Para la combinación del *Estado de bienestar* con el *Estado de guerra*, cf. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, pp. 49 y 79 ss.

Evolución, del que procede el torrente de la Historia. La razón tecnológica, por otra parte, manda al olvido la *variedad* de formas de trabajo, herramientas, productos típicos de pueblos y razas. Se impone la producción estandarizada.

El horizonte existencial se constituye en *matriz valorativa* para todas las Formas de vida. Desde esta matriz los entes de la Naturaleza y los productos del hombre se articulan y se estructuran en valores. Al tender la especie al mismo contexto existencial, es lógico que tienda al mismo tipo de valores. También las formas educativas aparecen fuertemente estandarizadas. La educación del espacio interior está en función del puesto de trabajo; se educa para producir, ganar dinero y consumir. La tensión entre tecnólogos y humanistas, en el sistema educativo, y en toda la Forma de vida, es consecuencia de la estandarización. La dimensión expresiva del arraigo cultural sufre, asimismo, la presión de la *razón tecnológica*, en lo tocante a símbolos, ritos y fiestas.

La *razón tecnológica* conduce, por otro lado, a una *especie administrada*⁵⁷. De ello se encarga la constelación, antes citada, relativa a «Ciencia - Tecnología - Industria - Administración pública». El *Estado* se justifica como órgano estabilizador del Arraigo social; es el «Estado niño» profetizado por Nietzsche⁵⁸. El Estado de bienestar provoca fuertes desequilibrios en la producción, asignación y distribución de bienes. Por eso el Estado tiene que intervenir en todo: balanza de pagos, producto interior bruto, excesos de producción, mercado financiero, masa salarial, jornada laboral, calendario de fiestas, impuestos y cartillas, paro y ocio, reparto de compensaciones. El equilibrio del Arraigo se presenta con fuerte cariz técnico; sólo es manipulable por la *razón tecnológica*.

57 Para la *administración de la existencia* a través del lenguaje, cf. H. Marcuse, op. cit., p. 114 ss.

58 F. Nietzsche, *Obras completas*, XII, p. 105. Ahí verá el lector otros rasgos de la modernidad.

El Estado tiene que adoptar la forma de *tecnocracia*. El arraigo político del ciudadano queda reducido a límites mínimos; la gente se muestra impotente ante la masa de problemas técnicos. Sólo tiene acceso a una *democracia formal*; de vez en cuando mete una papeleta en las urnas⁵⁹. La *existencia administrada* se percibe bien en el *tiempo laboral*, que se ha convertido en tiempo vital. Sus ritmos son la preparación específica para producir, los espacios de producción, las vacaciones y el retiro.

La *razón tecnológica*, por último, nos orienta hacia una *especie programada*. La tendencia a programar la especie no es nueva. Ahí está el diálogo «República», y la numerosa literatura producida por la razón utópica. Algunos intentos de programación derivan del mismo arraigo biológico. Las batallas ganadas al instinto, el éxito alcanzado con nuevas razas de semillas y animales, estimulan la reforma biológica de la especie. La *razón tecnológica*, en calidad de ingeniería genética, no se detendrá en el umbral de la fecundación y reproducción, o en el número apto de individuos para la especie. Tratará de programar *hombres cualitativamente distintos*.

Otro paso, en este sentido, puede venir de la *programación de estados mentales*, de acuerdo con técnicas apropiadas para la manipulación del cerebro. Y hay que recordar, por fin, la *programación social* inherente al uso de la microelectrónica⁶⁰.

59 Cf. J. Habermas, *Teoría y praxis* (Tecnos, Madrid 1987) pp. 288-334; *Ciencia y técnica como «ideología»*, p. 131 ss.; D. Bell, op. cit., in nota 54, p. 391 ss. La «ingeniería social» de Popper es también una modalidad de la tecnocracia; cf. K. R. Popper, *La miseria del historicismo* (Taurus, Madrid 1961); M. Weber, *Economía y sociedad* (FCE, México 1944) IV, p. 85 ss. Weber resume la cuestión en el «combate del 'especialista' contra el antiguo 'hombre-culto'» (Ibid., p. 130).

60 Cf. A. Schaff, *¿Qué futuro nos aguarda?* (Ed. Crítica, Barcelona 1985); J. Glover, *El hombre prefabricado* (Ariel, Barcelona 1986); Y. Masuda, *La sociedad informatizada como sociedad postindustrial* (Fundesco/Tecnos, Madrid 1984); R. Williams, *Hacia el año 2000* (Ed. Crítica, Barcelona 1984); G. O. Barney, *El mundo hacia el año 2000* (Tecnos, Madrid 1982).

*Impacto de la razón tecnológica
sobre la razón práctica*

Comienzo con una somera imagen de la *razón positivista* en orden al saber, la acción y los valores. Para el positivista el saber teórico sustantivo lo produce la *razón científica*, y el activo la *razón tecnológica*. La *razón filosófica*, la razón positivista misma, ha de ocuparse en análisis de lenguajes, o en la aventura de ser hombre circunscrita por la razón tecnológica. A la razón filosófica le está vedado especular sobre la aventura de ser hombre a secas, el a priori puro no lógico, el ser en general, etc. La *razón teológica*, que entiende sobre la aventura de ser creyente, no tiene lugar en el ámbito de la razón. Fuera de la razón quedan, asimismo, los *valores-normas* conexos a la aventura de ser hombre a secas. No así los *valores-normas-fácticos*, los que emergen de la aventura de ser hombre circunscrita por la razón tecnológica»⁶¹.

Kant se esforzó, ante el empirismo humeano, por dar más amplitud y profundidad a la razón, en la *vertiente del a priori puro no lógico*. La «Crítica de la razón práctica» es muestra de ello. Pero un patrón humano, cortado desde la pura forma a priori, no aparece por parte alguna en nuestra *Forma de vida*. La mentalidad positivista se ha apoderado de ella, y se manifiesta, de modo particular, como *impacto de la razón tecnológica sobre la práctica*. El tema es sumamente amplio. Voy a hacer alguna observación sobre la manifestación de la razón tecnológica como contrapuesta a la práctica, en su calidad de tecnocracia y como ideológica.

Contraposición de la razón tecnológica a la práctica.
Fijémonos en la *razón utópica*, lo más florido de la razón

61 Sobre la razón positivista clásica, cf. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, p. 75 ss. Para el «espíritu positivo», cf. A. J. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica* (Orbis, Barcelona 1984). Para la «penetración social» del positivismo, cf. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, caps. 4, 7, 8. El aforismo 7 del *Tractatus*, «de lo que no se puede hablar, mejor es callarse», revela bien el espíritu positivista.

práctica. En ella brilla por excelencia el principio de trascendencia. Este principio funciona aquí fundamentalmente a base de *negaciones*. Se construye un tipo de ser hombre, en calidad de libertad o felicidad, que se impone como deber ser, a base de negar el dolor y la esclavitud de alguna Forma de vida. A medida que cambia esta Forma de vida, se metamorfosea a ritmo análogo el producto de la razón utópica. La autonomía de la razón práctica kantiana, por ejemplo, es una perfecta hija de su tiempo. Toda la jerga ética, según vimos más arriba, es fundamentalmente negación. La razón práctica viene a ser *histórica por rechazo*. La razón tecnológica, en cambio, está *totalmente inmersa en la Historia*. Como veíamos antes, está *positivamente* implicada en la Forma de vida, a través de la tupida red de fines particulares.

Hay una clara *contra-posición* entre las razones tecnológica y práctica, con detrimento para nuestra Forma de vida. Pues la razón tecnológica considera a la práctica excesivamente lejana y negativa. El espíritu positivo se encarga, en este momento, bajo el peso del «cálculo realista», de desplazar los productos de la razón práctica como «ilusiones sin base». Los socialismos «científicos» han tratado de salvar el abismo. Parten de pacientes y finos análisis de nuestra Forma de vida. Pero a la hora de proyectar un hombre distinto, un «hombre nuevo», resulta un hombre esculpido a base de negaciones. El giro no ha salvado la distancia.

Vuelvo ahora sobre la manifestación de la *razón tecnológica como tecnocracia*. La razón política, al estilo griego, debía ser la modalidad fuerte de la razón práctica. Sería el modo de lograr una razón práctica verdaderamente pública. Pero sucede todo lo contrario. Presionada por la razón tecnológica, la razón política se manifiesta, en la mejor tradición positivista, como *tecnocracia*. Ahora bien, el arranque de la tecnocracia es la *especie consumidora*. Esta imagen de hombre no puede imponerse, como deber

ser, a las conciencias morales, pues se presenta sumamente ambigua. No enlaza, sin más, con las calidades de libertad, felicidad y virtud que proclama la razón práctica. A este nivel de «especie consumidora» se necesita, por consiguiente, un profundo diálogo entre la razón práctica y la política. El diálogo debía conducirse a través de *instituciones públicas*, con relevancia no inferior a las dedicadas a Ciencia-Tecnología. La constelación «Ciencia-Tecnología-Industria-Administración» debía transformarse en «Ciencia-Tecnología-Industria-Administración-Razón práctica»⁶².

En vez de empeñarse en el citado diálogo, se da por buena la especie consumidora, y se pasa a solucionar los problemas técnicos que plantea. De este modo, no hay lugar alguno para la *prudencia política*, que supone una rectitud en la meta general del hombre. La razón tecnológica, bajo el nombre de tecnocracia, se apodera por completo de la razón política e implanta el camino hacia la *especie administrada*. La especie consumidora conduce inexorablemente a la existencia administrada.

Consideremos, por último, la manifestación de la *razón tecnológica como ideología*. Entiendo por ideología «el conjunto de ideas que manejan grupos sociales para justificar o desacreditar, a expensas de la verdad, el orden establecido de poderes sociales o de las fuerzas que se le oponen»⁶³. La *razón política*, separada de la razón práctica, es maestra en el manejo de ideas para justificar o desacreditar. Se utilizan ideas indiscutibles, aceptadas por la mayoría. En otro tiempo se usó la idea de contrato laboral⁶⁴, proveniente del sagrado derecho natural, el cual enlazaba directamente con la *justicia*. La falta de verdad estaba en que la justicia se quebrantaba en tales contra-

62 Sería algo así como institucionalizador la *teoría de la comunicación* de Habermas, o el *a priori de la comunidad de comunicación* de Apel.

63 S. Stojanovic, 'Two Types of Ideology', en *Synthesis Philosophica*, 2 (1987) p. 3.

64 Cf. J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (Buenos Aires 1975); *Ciencia y técnica como «ideología»*, p. 76 ss.

tos; lo que se perseguía, en realidad, era un lucro desorbitado (finis operantis).

En la misma línea, cuando la *razón teológica* era un valor común aceptado, se la utilizó sin escrúpulos para justificar o desacreditar órdenes establecidos, con los que se perpetuaba el dominio, el lucro, u otros «finis operantis». Ahora se echa mano también de otro valor aceptado, como es la *razón tecnológica*, bajo su manifestación positivista de *tecnocracia*. La razón política hace de la gestión pública una inmensa y difícil tarea técnica. Se desprende que tal gestión corresponde a la razón tecnológica. Esta razón nunca puede poner en tela de juicio la Forma de vida; en concreto, la especie consumidora, estandarizada, administrada y programada. Ella sólo puede ocuparse de su equilibrio. El camino hacia los pingües «finis operantis», como son el poder, el dominio, el aumento de capital privado, etc., está abierto.

La *razón práctica*, ya encarnada en su clase más florida (los filósofos éticos), ya en grupos de presión, o en el buen sentido del pueblo, queda completamente desplazada. La razón práctica, dirán los políticos, no entiende de cuestiones técnicas. Estas son el dominio privado de la *razón tecnológica*. Creo que Kant identificaría hoy a estos tecnócratas con los «moralistas políticos» de su época⁶⁵.

Las tensiones consignadas más arriba a nivel de los principios de eticidad y trascendencia, así como bajo la forma de razón práctica kantiana, se manifiestan con gran esplendor en la Forma de vida configurada por la *razón tecnológica*. Estas tensiones se acentuarán cada vez más, mientras no se consiga hacer de la *razón práctica una razón pública*, de modo que se llegue realmente a la *formación de la conciencia ética* de todo el Arraigo social⁶⁶.

ELADIO CHAVARRI

65 *La paz perpetua* (edic. cit. en nota 36), p. 45 ss.

66 Cf. K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, II, p. 342.