



I. Las contradicciones políticas de la tecnología

La ficción del siglo XX ha ofrecido imágenes terriblemente desalentadoras de la influencia social de la tecnología. Experimentos imaginativos como los de 1984 o Un mundo feliz no habrían sido posibles sin un grado de sofisticación tecnológica lo suficientemente grande como para que el individuo moderno no sintiera su libertad y, sobre todo, su intimidad constantemente vigilada y amenazada. Además de una reducción de la libertad, el influjo de la tecnología resultaría insostenible al haberse colado en la vida privada por las rendijas de la precisión técnica. Aparte de la falta de libertad, en estas ideaciones atemoriza esencialmente la ausencia de un ámbito en el que el hombre pueda estar solo y sin vigilancia, al abrigo de cualquier mirada pública y estatal. Muchas veces esta vigilancia de lo público se quiere justificar por el beneficio que se obtiene de ese control. Por ejemplo, la ambición de la policía del futuro de la película de Steven Spielberg *Minority Report*, inspirada en un desasosegante relato de Philip K. Dick, consiste en que dejen de producirse crímenes en la sociedad. Por muchos beneficios que esta tecnología pueda reportar, nuestra imaginación ha seguido viendo esta intromisión como una amenaza. Como ha indicado Javier Echeverría, la idea de que nuestra vida privada se encuentre perfectamente destinada y controlada por lo público no es original de 1984 sino que ya está presente en *Utopía* de Moro [1]. No cabe duda, sin embargo, de que la tecnología ha convertido este proyecto en mucho más practicable. El arte contemporáneo ha querido reflejar con temor la inminencia con que este desarrollo tecnológico pudiera aplicarse sobre la sociedad.

Pero no sólo en el arte del siglo XX se descubre una imagen negativa de la tecnología: conocidos miembros del gremio filosófico han recordado el carácter alienante de las transformaciones que ha producido la influencia de la

tecnología. Sin artefactos, sin sofisticaciones tecnológicas, se viviría de manera más apacible. Muchas veces se descubre en cierto discurso intelectual un feroz anti-technologismo que pareciera reivindicar una vuelta a una edad adánica. Cioran, en una entrevista acerca del valor de la tecnología, responde unívocamente: "A alguien que siempre estaba pidiendo una argumentación, le conté esta anécdota. Un día que iba hacia el Louvre, tenía que cruzar el Sena. Siempre hay una cantidad enorme de coches por la calle que bordea el río. No había advertido el cambio de luz en el semáforo y avancé y de repente me encontré acorralado en el centro de la calzada, rodeado de centenares de coches... Entonces tuve de verdad como una iluminación: ¡Qué desastre! ¿Cómo era posible una cosa semejante? ¡Monstruoso! ¡Qué el hombre haya podido llegar a esto! ¡Con eso basta! No hace falta un argumento. ¡Qué desastre!" [2].

El filósofo rumano-francés no se encuentra aislado al considerar la tecnología como una de las principales responsables de la deshumanización de la sociedad y de la vida del hombre. Una de las tradiciones intelectuales más influyentes y representativas del siglo XX, el marxismo, otorga a la máquina una gran responsabilidad en el proceso de alienación del proletario: "La enajenación del trabajo culmina en los sistemas automáticos de maquinaria, pues en ellos resulta patente, a los ojos de Marx, que la dominación del trabajo vivo por el trabajo objetivado (...) caracteriza el proceso de producción" [3]. Si la máquina incomoda nuestras costumbres y pervierte la socialización del individuo, ¿por qué el hombre se habría decidido por una sociedad tan unívocamente tecnológica?

Este discurso crítico de la tecnología no resulta tan unánime como los ejemplos indican. El propio marxismo desarrolla una interpretación de la influencia social de la máquina mucho más ambivalente de lo que esta cita sugiere. Además, no se puede olvidar que este discurso intelectual no ha calado en el juicio común sobre la tecnología. Si se preguntara en una encuesta "¿Cuándo se siente usted libre?", se obtendrían como respuesta más numerosas actividades que están ligadas más o menos directamente con algún ingenio tecnológico. Se tiende a asociar la libertad y el yo con acciones que la mayor parte de las veces resultarían incomprensibles para nuestros antepasados y que no se podrían practicar si no se contara con un artefacto bastante sofisticado. La relación entre libertad individual y tecnología no es superficial. Parece que todos convenimos en que seríamos menos libres si careciéramos de coches, de antibióticos y de electrodomésticos. Sin las posibilidades de conocer el mundo, de sobrellevar alguna infección a lo largo de nuestra vida y de no dedicar la mayor parte del día a las labores domésticas, no dudaríamos en afirmar que nuestra vida es menos libre. En las extraviadas memorias de Sándor Márai, Confesiones de un burgués, aparece una descripción de un artefacto, el coche, que realza la imagen benévola de la tecnología: "El coche me enseñó los mercados franceses, me mostró las carreteras y los caminos, largos pero no siempre muy rectos, del desarrollo de la burguesía francesa; durante mis viajes comprendía, de repente, los pasajes de mis libros de Historia y empecé a entender el camino 'europeo' que ese pueblo, mezcla de razas mediterráneas y nórdicas, había recorrido bajo el liderazgo de los Capetos, los Orleáns, los Borbones y los burgueses vestidos de etiqueta. Aquel vehículo desvencijado me proporcionó una buena muestra de la historia de la evolución de la burguesía francesa y me hizo partícipe de una enseñanza ilustrada para europeos avanzados" [4].

Aunque al mundo contemporáneo le incomoden algunas consecuencias sociales de la tecnología, no se puede olvidar que muchos pensadores del siglo XX previeron, en algunos casos precipitadamente, que el desarrollo técnico provocaría la desaparición completa de las tareas más gravosas que acosan al ser humano. Si nuestro panorama intelectual tiende a la denigración de la tecnología, hubo un tiempo no tan lejano en el que los

pensadores compartían la fe y la conveniencia del progreso de la técnica. El propio Ortega, que describe las contradicciones y los problemas a los que la tecnología nos enfrenta, rebosa un entusiasmo que no se ha cumplido cuando afirma que: "dentro de poco la técnica permitirá que el hombre no tenga que trabajar más que una o dos horas al día" [5].

A pesar de las críticas que la tradición marxista y parte del socialismo opusieron a las máquinas y a la tecnología, no hay que olvidar la importancia que para la emancipación posee la producción industrial. Al mismo tiempo que la máquina aliena y se apropia del trabajo del proletario, ésta da un paso en la consecución de la universalidad humana: "El apogeo técnico de la máquina permite lograr (...) el maximum de productividad que puede alcanzar el modo burgués de organizar la economía, y a la vez prefigura y anuncia la forma comunal de hacerlo, la verdadera universalidad de la especie" [6]. La máquina, a pesar del aprovechamiento y la alienación que de ella hace el capitalista burgués, representa uno de los métodos para reconocer y asegurar la universalidad de la especie humana a la que desea propender la teoría de Marx. Esta consideración de la máquina refleja la ambivalencia con que se comprende la tecnología en el siglo XX, "la máquina encierra para Marx simultáneamente esperanzas y temores" [7].

Por este motivo, a pesar de que reconozcamos que la tecnología permite unas posibilidades contrarias a la privacidad y a la libertad, pronto admitimos que no provoca tantos perjuicios. Por mucho que se critiquen las consecuencias y las imposiciones de un mundo tecnificado, por mucho que se añoren otros tiempos sin mediaciones ni incordios tecnológicos, siempre llega un momento en que se reconoce la imposibilidad de renunciar a ella. Si bien es cierto que procura al Estado unos conocimientos que temernos, existe el acuerdo de que estos males son admisibles: "Conviene insistir en la enorme importancia que tienen los ámbitos domésticos en la vida humana y en la relevante función que el avance tecno-científico tiene para mejorar los hogares. Esta forma de progreso es irrenunciable, precisamente porque afecta a la inmensa mayoría de los ciudadanos, a diferencia de aquellas invenciones que aportan beneficios a unos pocos. Por muy críticos que seamos respecto a la incidencia de la tecnología sobre el medio, nadie está dispuesto a renunciar a las mejoras domésticas antes reseñadas. Una de las formas más notables de realización del programa de difusión del saber científico en la sociedad que propugnaron los ilustrados ha sido esta inserción de la ciencia y la tecnología en las viviendas, mejorando las condiciones de vida y reduciendo el tiempo preciso para llevar a cabo las labores domésticas" [8]. Aunque el ejemplo se ciña a la necesidad de la tecnología para las tareas del hogar, el argumento se repite siempre que a alguien se le ocurre la posibilidad de renunciar a algún desarrollo tecnológico. Si en el ejemplo se centraba en la importancia de los electrodomésticos para la emancipación de la mujer, el mismo argumento se suele utilizar para invalidar el lamento de Cioran. Por mucho que se queje de un París ruidoso, las posibilidades que permiten los coches nos muestran que el mal que provocan es incomparablemente inferior a los bienes de que permite disfrutar. Este argumento de la "irrenunciabilidad" de la tecnología vuelve a aparecer con una fuerza implacable.

¿Qué discurso posee más peso? ¿El de la crítica o el de la alabanza? ¿Quizá uno intermedio que se conforme con defender que el desarrollo tecnológico, por poco que nos guste, resulta necesario? Una solución clásica que se ha dado a este problema consiste en declarar la neutralidad de la tecnología. Al fin y al cabo, la tecnología no es ni buena ni mala, no pasa de neutra. Los contrastes entre las dos consecuencias de la tecnología parecen llevarnos a esta posición. Si la técnica puede provocar consecuencias políticas como el totalitarismo y el aumento de libertades individuales, entonces ella misma goza de un carácter neutro que sólo se modificará por la intención de la acción humana.

Este carácter neutro de la tecnología goza todavía de cierto ascendente social. Quizá unas frases de Aristóteles hayan contribuido a forjar la idea de la neutralidad de la técnica: "En efecto, la técnica no tiene que ver ni con las cosas que son o se producen necesariamente, ni con las que son o se producen de una manera natural, porque estas cosas tienen su principio en sí mismas. Como producción y acción son cosas distintas, la técnica o arte tiene que referirse a la producción, no a la acción" [9]. Esta separación entre acción y técnica, entre moral y eficiencia ha contribuido a crear esta imagen de la tecnología como algo puramente neutro, cuyo contenido ético sólo se rellena por la voluntad del hombre.

II. La tragedia de la tecnología

Pocos autores habrán atacado con tanto denuedo como Heidegger la idea de que la técnica posee un carácter moralmente neutro: "Más duramente estamos entregados a la técnica cuando la consideramos como algo neutral; pues esta concepción, que tiene hoy día gran aceptación, nos vuelve completamente ciegos ante la esencia de la técnica" [10]. El pensador alemán descubre la importancia de la técnica por su vinculación con la metafísica [11], ya que en la técnica sólo se expresa una de las maneras de des-ocultar que impone la metafísica moderna. La técnica no goza del carácter neutro que se le suele suponer, ya que obliga a ver la naturaleza de una manera muy particular, como, por ejemplo, una liberación de energías. Ya no se ven ríos, sino posibilidades de presas hidráulicas [12]. La técnica impone una visión sobre la realidad que no es neutra, que posee una relevancia moral. Moral en este significado no se relaciona tanto con la idea de responsabilidad individual cuanto con la manera en que la tecnología configura la sociedad y las posibilidades de plenificación moral del hombre. Simmel estudia la moralidad de la tecnología desde esta perspectiva que intenta explicar no tanto la responsabilidad del individuo como el escenario moral que forja el devenir tecnológico.

Nacido en 1858, Simmel pertenece a la tradición de pensamiento que no supone una neutralidad moral a la tecnología. Su aguda percepción del cambio social le impide mirar la tecnología como algo neutro cuando había revolucionado aspectos centrales de la sociedad: desde las estructuras afectivas hasta el diseño de las ciudades. A lo largo de su vida, Simmel presenció la inauguración de los grandes almacenes Wertheim, fundados a finales del siglo XIX en Berlín. Este modelo de establecimiento, posible sólo gracias a las modernas técnicas de producción, transformó la vida de la ciudad. A pesar de la centralidad que la tecnología posee para la moderna sociedad, Simmel, a diferencia de Heidegger, no vincula su análisis de la técnica con la forma en que se ha constituido la metafísica occidental, sino que la relaciona con el proceso de producción de cultura y los caminos a través de los que el hombre puede desarrollarse culturalmente. Aunque rechace la idea de que la tecnología y el proceso de tecnificación de la sociedad sean moralmente neutros, el análisis de Simmel no trata de buscar responsables individuales en la historia. Se ciñe a describir la génesis de una situación, que se debe fundamentalmente al modo de "extrañeza objetiva" de la creación cultural. Simmel no se preocupa de determinar qué agente ha provocado este cambio ni si existe una responsabilidad moral individual de que esta situación no se repare. Describe un proceso que no es moralmente neutro, ya que, por la irrupción de la tecnología, las posibilidades de realizarse del ser humano se diferencian de las que había antes de que esta aparición ocurriera.

En el ensayo Concepto y tragedia de la cultura (1912) expone los problemas a los que puede conducir la cultura. Estas complicaciones resultan comparables a las estructuras sociales y psicológicas a las que obliga la técnica. Para Simmel, la cultura no se circunscribe a las producciones artísticas, sino que cualquier creación objetiva del espíritu del hombre ya recibe el nombre de cultura. Estas creaciones culturales se encuentran entre el instinto y el

completo desarrollo. Múgica ha señalado este carácter intermedio del concepto de cultura: "Siempre que Simmel formula el concepto de cultura, está describiendo una mediación; algo que ciertamente habita en medio de dos orillas y que, por eso mismo, es puente entre ellas. En una orilla, está la naturaleza, con sus tendencias y energías vitales; en la otra, está el pleno desarrollo del yo, de la subjetividad" [13]. Además de que la tecnología pertenece a este grupo de creaciones intermedias y objetivas propias de la cultura [14], la técnica exhibe una especial importancia en el surgimiento de un nuevo problema, debido a la producción "anónima" de cultura.

Para explicar su concepto de cultura, Simmel parte, como Ortega, de un concepto del hombre como animal carente, pero que "puede desentenderse provisionalmente de sus necesidades" [15], como ser al que no determinan las condiciones naturales: "el hombre no se ubica incuestionablemente en el hecho natural, como el animal, sino que se separa de él, (...), exigiendo, luchando, ejerciendo y sufriendo la violencia; con este primer gran dualismo se origina el proceso sin fin entre el sujeto y el objeto" [16]. La cultura y la técnica sirven para recrear ese margen de posibilidades que le queda al hombre debido a su indeterminación. Como parte específica de la cultura, la técnica procede del trabajo de adaptación libre que al hombre le corresponde por su relación asimétrica con la naturaleza.

La cultura se revela, por tanto, como una creación, como un producir algo que la naturaleza no había entregado al hombre. Se trata de un artificio del sujeto. Sin embargo, lo cultural, a diferencia de otras manifestaciones subjetivas, se hace objeto. La cultura brota en la vida del sujeto para asentarse en la solidez del objeto. La cultura siempre exige una separación del sujeto, una diferencia y una distancia. Cuando el hombre se plenifica culturalmente, lo hace a través de algo externo. Quizá existan otras posibilidades de plenificación, pero si es cultural, ésta exigirá un proceso de asimilación de lo externo. El proceso educativo, la labor cultural consiste en que el hombre salga de sí mismo y llegue a lo extraño, la cultura, para que así se convierta en una individualidad diferenciada, en una persona desarrollada. Este proceso de llegar a la diferenciación individual desde lo exterior, puede entenderse, como Múgica ha hecho, como un proceso dialógico de desarrollo: "Cultura es el camino que va desde la unidad cerrada, a través de la multiplicidad cerrada, hasta la unidad desarrollada" [17]. La cultura es el camino por el que el hombre llega a sí mismo a través de lo otro. Aunque pueden existir otras maneras de plenificarse exclusivamente subjetivas [18], estas no recibirán el nombre de cultura [19]. La realización cultural exige que el hombre pase por lo humano exterior, por lo "espiritual objetivo" para completar el círculo de la subjetividad.

En este punto, en esta distancia entre el sujeto y el objeto surge la posibilidad de la tragedia, de la separación permanente entre hombre y cultura. Si el hombre, si el espíritu siempre procede a construir algo externo a él, entonces puede ocurrir en algún momento que el hombre no se reconozca en ese espíritu objetivado y que lo cultural se desvíe por un camino propio. El sujeto es capaz de crear algo diferente de sí mismo, pero en la medida en que esa creación se distingue del sujeto, esta producción puede dirigirse por un camino inverso al que al hombre y a su identificación con la cultura le conviene: "Cuando han sido creados ciertos primeros motivos del derecho, del arte, de la moral -quizá según nuestra espontaneidad más íntima entonces ya no tenemos a la mano hacia qué figuras particulares se desarrollarán tales motivos" [20].

Una vez objetivadas, las producciones del espíritu obtienen vida propia. Incluso las sedimentaciones religiosas que se puedan considerar culturales albergan esta posibilidad de seguir un camino ajeno, con el que difícilmente se identifica el sujeto humano. Ni siquiera la cultura religiosa mantiene el privilegio de que se desarrolle siempre de

una manera puramente humana. Las producciones culturales "recorren su propio camino" [21]. Este alejamiento que separa a la cultura de su productor subjetivo mantiene dos características: la tragedia y la fatalidad. Este proceso de separación resulta trágico no sólo por la insatisfacción que le crea al hombre la incapacidad de reconocerse en la cultura sino porque esta cultura alejada surge "de los estratos más profundos de este mismo ser" [22]. Además de trágica, por depender este alejamiento del propio hombre, este proceso está lleno de fatalidad, ya que los objetos culturales poseen su propia lógica, que no tiene por qué identificarse con el desarrollo personal del hombre [23].

Es cierto que la cultura, por muy autónomamente que se desenvuelva, siempre tiene un punto de contacto con el individuo, ampara la posibilidad de que el hombre se reúna con ella. Si el hombre no es dueño absoluto de la historia, del desarrollo de la tecnología y la cultura, al menos se relaciona directamente con su nacimiento. Sin embargo, la modernidad tecnificada ha provisto de situaciones en las que el hombre se relaciona mínimamente con la producción cultural incluso en el mismo proceso de nacimiento. Todas estas situaciones de lejanía entre el sujeto vital y el objeto cultural se deben principalmente a la "tecnológica" división del trabajo: ¿quién es el verdadero productor: el hombre o la máquina? Esta repartición de las labores provoca que en verdad no haya un hombre que haya hecho esa obra: "por medio de la actividad de diferentes personas surge un objeto cultural que, en tanto que todo, en tanto que unidad que está ahí y que actúa específicamente, no tiene ningún productor" [24]. La tecnología es la responsable de esta ausencia de creador individual, que provoca la máxima lejanía, la mayor incapacidad y distancia para que el hombre vuelva a sí mismo a través de la cultura. Por ello, la tecnología, más si se une a la división del trabajo, no es neutra, sino que la sola posibilidad de su ejercicio cimienta la tapia infranqueable entre sujeto y objeto.

El arte, o más bien la manera de producción artística, actúa como gran antagonista de la producción tecnológica. El arte siempre guarda una relación individual entre el creador y la obra. Mientras que la tecnología, y por este motivo no se la puede considerar moralmente neutra, incita siempre a la división del trabajo y a la ausencia de creador individual, la creación artística, siempre individual, mantiene la posibilidad de que el hombre se reconozca en lo cultural: "Por ello la obra de arte es un valor cultural tan inconmensurable, porque es inaccesible a toda división del trabajo, (. . .) lo creado conserva al creador de la forma más íntima" [25].

El juicio de Simmel sobre la técnica no deja de provocar ciertas paradojas. De alguna manera la descripción que emplea de la tecnología se concentra en un desdoblamiento que impediría la auto-comprensión del individuo en la cultura. Por otro, Simmel recuerda constantemente que este proceso de autonomización de la cultura se produce independientemente de la voluntad del hombre y que, por tanto, carecería de dimensión moral en sentido clásico. La tecnología posee un estatuto moral controvertido para Simmel. A pesar de considerar que el arte siempre permite al hombre una posibilidad mucho más cierta de reconocerse en la cultura, el alemán no se muestra partidario de construir un mundo cultural de artistas, que renuncie al verdadero causante de la des-identificación tecnológica: la división del trabajo. ¿Cómo entiende, entonces, Simmel la moralidad de la tecnología?

En el discurso de Simmel se puede detectar una diferencia en el modo de considerar la tecnología. Por un lado, la concibe como proceso; por otro, como resultado. Lo curioso de la postura de Simmel estriba en que el proceso propiamente carece de moralidad, mientras que el resultado determina una situación moral. El proceso de la tecnología resulta para él automático. Si tienes cultura, obtienes tecnología, por mucho que la voluntad del hombre se esfuerce en lo contrario [26]. Desde este punto de vista, la tecnificación de la sociedad carece de moralidad, en

el sentido de que no hay ningún actor que sea directamente responsable de tal proceso. Sin embargo, y aquí se concentra el foco de la paradoja del análisis de Simmel, ese proceso "neutro" provoca una determinada situación moral en tanto que describe unas posibilidades para el actor humano. No es que la sociedad tecnificada determine su moralidad, sino que precisa las posibilidades morales del actor.

Para entender el análisis de Simmel hay que tener en cuenta estos pilares sobre los que se fundamenta su idea de moralidad. Lo moral no se refiere exclusivamente a la responsabilidad de las acciones que el hombre emprende, sino también a las posibilidades que el medio social dispone para la plenificación humana. No entiende por moralidad únicamente la justicia de las decisiones individuales sino la solidificación de una sociedad que permite un tipo de hombres y de cultura. Se trata de un sentido preciso de moralidad, que nos puede sorprender por no depender absolutamente, aunque sí, en último término, de la acción individual y de la responsabilidad personal.

Este significado de moralidad guarda una relación con las posibilidades objetivas de plenificarse con que el hombre se encuentra. En esta interpretación "moral" de la tecnología, el autor desplaza parte del peso de la ética a una cuestión que se tiende a interpretar como moralmente neutra: las posibilidades de acción moral que concede un determinado estado civilizatorio; en este caso, las condiciones éticas que crea la sociedad tecnificada.

III. Tecnología y juicio moral

El siglo XX mantiene un discurso moral sobre sí mismo que roza lo esquizofrénico. Si ojeamos un diario cualquiera, posiblemente encontremos en el mismo ejemplar un artículo en el que se defiende que hay que considerar el siglo XX como el más desgraciado de la historia y otro en el que se canten las alabanzas de esta centuria por haber conseguido las metas más elevadas que el ser humano se puede proponer. Esta duplicidad de discursos recorre gran parte de los libros que han querido estudiar la relevancia moral del siglo pasado. ¿A qué se debe esta interpretación tan contradictoria del siglo XX?

Se puede considerar al siglo XX como el de la tecnología. El desarrollo técnico constituye uno de los hechos diferenciales que otorgan a esta centuria un carácter propio. El avance tecnológico constituye uno de los grandes argumentos para el refuerzo de la estima de esta centuria. Por este motivo, no cabe duda de que la manera como comprendamos la tecnología influirá en nuestro juicio sobre lo acontecido durante el siglo XX. Pero ¿cómo se entiende la tecnología? Parece que hay un discurso general sobre la tecnología que defiende su neutralidad moral. Para esta opinión, la tecnología presenta al actor un escenario ético neutro, que no influye en sus posibilidades morales. Al contrario de lo defendido por Simmel, esta interpretación entiende que el proceso puede contar con acciones inmorales y morales, pero el resultado de este proceso no influye moralmente, es fundamentalmente neutro. ¿Resulta relevante la manera en que Simmel entiende la moralidad de la tecnología? ¿Se pueden emplear conceptos morales para asuntos diferentes de la responsabilidad individual? En definitiva, ¿tiene razón Simmel en considerar el resultado al que ha conducido la tecnificación de la sociedad como moral?

Aunque esta postura pueda parecer equívoca, ya que se aleja de considerar que lo moral pertenece estrictamente a la responsabilidad individual, se han dado a lo largo de la historia del pensamiento político opiniones de algún modo similares. Parece que el propio Platón, y con él coincidirán todos los que defienden que el medio político

describe las posibilidades morales del actor, defendió una postura lejanamente parecida. Un hombre para Platón no puede alcanzar su completa capacidad moral en una polis injusta [27]. Es favorable pél.ra que el hombre alcance su plenificación más elevada una polis buena. El hombre sólo podrá alcanzar lo máximo de sí mismo bajo el gobierno de una buena comunidad, de un buen resultado político. También para Platón existen elementos, aparte de las decisiones y las responsabilidades individuales, que poseen una importancia moral. La plenificación moral del hombre no depende exclusivamente de su responsabilidad individual.

Sin embargo, la opinión de Simmel no ha calado en el modo en que el discurso intelectual más frecuente comprende la tecnología. Considerar la tecnología como moralmente neutra puede suponer una afirmación verdadera, al mismo tiempo que completamente irrelevante. Al fin y al cabo, si reconocemos que la libertad existe y el hombre no está determinado, al ser humano siempre le quedará emplear de diferentes maneras la propia tecnología. Además, ia libertad permitirá al hombre, en caso de que la tecnología no le brinde más que ofertas morales abominables, que no cometa ninguna acción. Esta renuncia a la acción, este encerrarse en la completa inacción, resultaría la acción más justa en una sociedad dominada por una tecnología mala. Sin embargo, parece difícil afirmar que el máximo moral del hombre sea la inacción.

No cabe duda de que la interpretación de Simmel acerca de la tecnología aporta elementos de complejidad. El resultado de la tecnología poseería de esta manera unas determinadas consecuencias morales. El actor siempre podría hacer un uso moralmente bueno o malo de la tecnología, sin embargo, este uso no sería responsable de todas las circunstancias morales de la acción. Los factores tecnológicos configurarían el escenario en el que se toma la decisión moral.

Esta idea de la tecnología aporta un elemento de enriquecimiento a la comprensión para el juicio moral del siglo XX. Quizá nos ayudara a evitar la actual esquizofrenia, que permite que en un párrafo se alabe la absoluta bondad de un siglo cuyas irreparables atrocidades describimos en el siguiente. Entender el resultado del proceso de tecnificación como moral, aunque quizá de una manera menos fatalista que el propio Simmel, ayudará a formar un juicio más matizado del siglo XX, que no tienda con tanta frecuencia a dicotomías irreparables. De algún modo, el resultado de la sociedad tecnificada habría ido dirigiendo la sociedad hacia unas determinadas situaciones morales. Curiosamente el arte del siglo XX ha entendido que estas opciones no eran más que el totalitarismo o la libertad individual. El proceso de la tecnología habría descrito estas posibilidades, con lo que el pasar de una opción a otra no se presentaría como un salto al vacío, a lo completamente indiferente. No es que el totalitarismo y el régimen de libertades individuales sean lo mismo, sino que la línea histórica que describe el proceso de tecnificación hace que estas dos posibilidades estén más próximas al actor político. La tecnología quizá describa un panorama político en el que las opciones sólo se compongan de un régimen de libertades individuales o uno totalitario. Sin embargo, el haber llegado a un punto en el que las opciones políticas se limiten a esas dos muestra la falsedad de la neutralidad "absoluta" de la tecnología.

Miguel Saralegui en revistas.unav.edu

Notas:

¹ Echeverría, J. (1995), p. 43.

- 2 Ciaran, E.M. (2005), p. 47.
- 3 Múgica, F. (1996), p. 830.
- 4 Márjai, S. (2004) , p. 408.
- 5 Ortega y Gasset, J. (1968), p. 40.
- 6 Múgica, F. (1996), pp. 826-827.
- 7 Múgica, F. (1996), p. 828.
- 8 Echeverría, J. (1995), pp. 63-64.
- 9 Ética a Nicómaco, 1140^a.
- 10 Heidegger, M. (1984), p. 71.
- 11 Leyte, A. (2005), p. 225.
- 12 Heidegger, M. (1984), p. 81.
- 13 Múgica, F. y Kroker, R. (2003), p. 34.
- 14 Simmel, G. (2002), p. 323.
- 15 Ortega, J. (1968), pp. 20-21.
- 16 Simmel, G. (2002), p. 317.
- 17 Múgica F. y Kroker, R. (2003), p. 35.
- 18 Simmel, G. (2002), p. 322.
- 19 Múgica F. y Koaker, R. (2003), p. 37: "Simmel excluye que la pura interioridad sea el camino de la cultura". Múgica sitúa esta definición de la cultura como algo no puramente interior en un rechazo a la "filosofía de la reflexión", que podría considerar la cultura como algo puramente interior.
- 20 Simmel, G. (2002), p. 342

21 Simmel, G. (2002), p. 343.

22 Simmel, G. (2002), p. 354.

23 Simmel, G. (2002), pp. 353-354.

24 Simmel, G. (2002), p. 347.

25 Simmel, G. (2002), p. 359.

26 A pesar de la aceptación general de la interpretación de Múgica, este autor interpreta el proceso de la des-identificación entre el sujeto y la cultura de una manera menos necesaria del presentado en este artículo. Múgica, F. y Kroker, R. (2003), p. 48: "La tragedia de la cultura habita -más o menos pacíficamente con su concepto, y por eso mismo es una posibilidad siempre latente; se trata ciertamente sólo de un riesgo y no de una estricta necesidad, por más que el riesgo de que la gran empresa del espíritu termine en fracaso".

27 República, 368d-e.