

***Téjne*, tecnología, tecno-cosmología: un recorrido teórico por diferentes estatutos de la técnica**

Por: Valentina Arias
(FCPyS, UNCuyo)¹

La técnica emerge actualmente en nuestra sociedad también como tecnología: esta indiferencia respecto del sufijo logos revela que la técnica es actualmente inseparable de un discurso propio que podemos caracterizar como ficcional y objetivo, autorreferente, siempre optimista y fuertemente unido a la idea de progreso. Aquella idea originaria de técnica que prevalecía en la Antigüedad griega, absolutamente relacionada con la poiesis y la creación, aparece hoy -en medio de sociedades desacralizadas y debilitadas en sus vínculos simbólicos- ocupando espacios insospechados: la tecnología parece irrumpir como una *verdad* accesible a todos y como un gran relato unificador y cosmológico de nuestra humanidad.

***Techne*, technology and techno-cosmology: a theoretical by different technical statutes**

Abstract

The technique emerges nowadays in our society also as technology: this nonchalance respect of the suffix logos reveals that the technology is now inseparable from its own speech that we can characterize as fictional and objective, self-referential, always optimistic and strongly attached to the idea of progress. The original idea of technique that prevailed in ancient Greek, absolutely related to the poiesis and the creation, appears today - in the midst of secular societies and weakened in their symbolic links- occupying unsuspected spaces: technology seems to erupt as a Truth accessible to all and as a great unifier and cosmological story of our humanity.

¹ valentina.arias.s@gmail.com

Introducción

La proliferación de la técnica es innegable: vivenciamos cotidianamente la multiplicación exponencial de *gadgets*, la ampliación de conexiones virtuales, las constantes innovaciones que no hacen sino adelantar un futuro ya evocado por las publicidades, los medios de comunicación, las revistas científicas especializadas e, incluso, la literatura de ciencia ficción. Todo esto altera en mayor o menor medida múltiples aspectos de la realidad: no solo las formas de producción o de consumo sino también la manera como los hombres establecen las relaciones con los otros y la percepción de la propia individualidad.

Ante esto, creemos fundamental preguntarnos qué concepciones de la técnica han existido y existen actualmente y cómo es la sociedad que las concibe y que a su vez se modela con cada innovación. De esta manera, el presente artículo busca trazar un recorrido, no exhaustivo, por diferentes nociones de técnica que han operado en la sociedad, partiendo desde una noción fuertemente humanista de la técnica, propia de la Antigua Grecia, hasta la tecnología como discurso unificante de las sociedades actuales, presuntamente desacralizadas y rendidas a la evidencia empírica (Supiot, 2005).

De la *téchne* como *poiesis* a la técnica como voluntad de dominio

En una serie de artículos publicados por Héctor Schmucler en su libro *Memoria de la Comunicación* (1997)² encontramos dos acepciones antagónicas de técnica –correspondientes a dos momentos distintos de la historia humana: la Grecia Antigua y nuestro tiempo– que no solo la definen, sino que proporcionan al mismo tiempo un sentido para el hombre y la naturaleza. La antigua *téchne* griega encerraba en sí misma el concepto de *poiesis*, la poesía. Para esta civilización no había diferencia entre ambas nociones: la técnica se refería a la habilidad para hacer algo y esto la acercaba a la poesía, a la creación de lo nuevo. Este entender la *téchne* como *poiesis* implicaba una cosmovisión específica acerca de la naturaleza y del papel que al hombre le corresponde: para los griegos, el filósofo se posiciona frente

2 Los artículos referidos son «Los tiempos apocalípticos anunciados por la técnica», «Ideología y optimismo tecnológico» y «Apuntes sobre tecnologismo».

al mundo desde el asombro, desde la respetuosa fascinación y ante esto, su papel –gracias a la técnica como arte– es el de la creación, pero siempre convocando y acompañando a la naturaleza, concebida como su hábitat imprescindible. Además, la noción de *poiesis* contiene un rasgo de lo específicamente humano que hay en la técnica que hoy hemos perdido en la nueva acepción. La poesía es metáfora y como tal, la técnica creadora le permite al hombre ir más allá.

En nuestro tiempo, la técnica nos significa algo radicalmente distinto: independizada del concepto de poesía, hoy entendemos a la técnica como un instrumento de dominio de la naturaleza. «Antes de las tecnologías están los hombres», dice Schmucler (1997) refiriéndose a que todo el aparato técnico no es sino un reflejo que muestra cómo el hombre concibe su lugar en el mundo y por lo tanto, ilustra su relación con él. Ya no nos postramos ante la naturaleza sino que, erigidos como sus amos absolutos gracias a una supuesta superioridad, le exigimos: el hombre ya no convoca, sino que se convierte en un provocador. La naturaleza se concibe como una enorme reserva de energía que es preciso sacar a la luz, extrayéndola a través de nuestros artefactos técnicos. Esta acepción de la técnica, instrumental y violenta, dista mucho de aquella primera versión que la asemejaba a un acto creador.

Esta diferencia no debería preocuparnos si asumimos la posición – bastante ingenua, por cierto– de que las técnicas son solo medios de los que el hombre se vale para llegar a determinado fin y que, en última instancia, es el fin el que determina los resultados. Sin embargo, Umberto Galimberti (2001) advierte que la técnica nunca es neutral porque crea un mundo determinado del que no podemos escapar, al que estamos confinados a vivir y en el que contraemos hábitos y rasgos que nos transforman. Esta aseveración toma una importancia trascendental cuando confirmamos, junto con el autor, que habitamos la edad de la técnica: ella nos rodea, se convierte en nuestro ambiente obligado y cada vez más, todo hacer del hombre está necesariamente mediado por algún instrumento técnico. Si concordamos con Galimberti –quien a su vez cita a Hegel– en que todo cambio cuantitativo importante genera modificaciones a nivel cualitativo, vale el intento de delinear las características que la técnica tiene en la actualidad.

De ser el medio a convertirse en fin: inversión sustancial

En nuestra época aparece como recurrente cierta perversión consistente en invertir los medios en fines en sí mismos. En el caso de la comunicación, por ejemplo, el fin pasa a ser el uso del aparato más que el proceso comunicativo en sí; un discurso proliferante en las publicidades que repercute en el sentido común social: solo basta tener internet o celular para sabernos ya certeramente *comunicados*. No encontramos acá la noción de comunicación fuerte, aquella que la ubica como la categoría máxima del entendimiento humano y tampoco aparece la idea de comunicación como un todo donde prevalece lo vincular y el sentido de comunidad. Al contrario, *comunicación* parece haberse reducido solo a un encumbramiento de los medios de comunicación, despertando un entusiasmo febril por los aparatos, por el medio, que genera como contrapartida una desvalorización del contenido y de lo específicamente relacional. Ya no importa entonces el contenido, pero casi tampoco importa el acto comunicativo en sí; debemos, indispensablemente, tener los medios y tecnologías de comunicación a nuestro alcance. Por un efecto casi mágico, parece que la herramienta funcionara por sí misma: si tenemos internet y celular, no hace falta más (cómo decir, a quién, cuándo decir, ¡qué decir!), ya estamos comunicados. En el caso de la tecnología, el escenario es el mismo. Cambio radical en la idea del término. El sentido más elemental de lo técnico ha sido desde siempre ser un medio; la razón de existencia de las primeras técnicas (ya fueran herramientas o saberes) era ser instrumentos al alcance del hombre para acceder a determinados fines que no podía alcanzar de otra manera. De esta forma, el significado de las técnicas no se constituía por sí mismo, sino que era enteramente absorbido por el fin que siempre estaba relacionado con la satisfacción de las necesidades humanas (Galimberti, 2001)

Pero si hoy habitamos la edad de la técnica porque ella nos rodea y se convierte en nuestro hábitat (una imagen propuesta por Galimberti: si en la Antigua Grecia la ciudad era un enclave en la naturaleza, hoy es la naturaleza la que se convierte en enclave de la ciudad), el estatuto de la misma se expande.

No es más el fin el que condiciona la representación, la búsqueda, la adquisición de los medios técnicos, sino que es la

creciente disponibilidad de los medios técnicos la que despliega el abanico de todos los fines imaginables. Así, la técnica, de ser un medio deviene un fin no porque se proponga alguna cosa, sino porque todos los objetivos y los fines que los hombres se proponen no llegan a alcanzarse sino es a través de la mediación técnica (Galimberti, 2001: 39).

De esta manera, la técnica es ahora condición necesaria para realizar cualquier actividad y, teniendo en mente que a la vez no es –como ya especificamos– neutral, decide ella misma las características, los objetivos y los resultados de tales actividades. Ya no es el fin el que dota de sentido al proceso anterior, sino que es la herramienta la que promueve el fin y, en todo caso, la búsqueda de sentido se convierte en el medio. No hay herramientas inútiles, solo hay que encontrar el lugar en el cual insertarla con utilidad, un proceso que se realiza luego de haberla inventado.

Coincidimos con Héctor Schmucler (1997) cuando asegura que la crítica no debe apuntar a la materialidad de la máquina sino más bien a la concepción del vivir que esa materialidad propone; por lo tanto, no es el objetivo primordial de este trabajo analizar qué técnicas predominan en la actualidad o enumerar la larga lista de herramientas de que disponemos, sino algo que determina al conjunto y lo supera: la reflexión debe dirigirse no a la técnica en sí, sino al discurso y a la ideología en la que se sustenta.

De la técnica a la tecnología: un discurso propio y superador

Hemos establecido que la técnica nunca es neutral porque tiene una procedencia que la determina y unos efectos que a su vez moldean a la sociedad que la concibe. Para Lucien Sfez (2005), una tecnología determinada proporciona una especie de mapa de la sociedad que la engendra en el que podemos interpretar los principales rasgos de la misma: cuáles son sus proyectos, sus valores y la jerarquía de los objetivos que persiguen. Hemos visto las dos nociones de técnica casi antagónicas que predominan en dos épocas y sociedades distintas, la pregunta ahora es por qué se produce tal cambio de concepción, cuáles son las diferencias entre las sociedades griega y la actual que provocan esta transformación. Sfez aventura una respuesta que nos parece acertada:

En un universo donde el esquema del mundo es estable, consagrado por la tradición, que no tiene necesidad alguna de reflexionarse, la técnica no es objeto de un discurso autónomo. (...) El discurso teórico que sostiene la técnica no cobra impulso sino allí donde la interacción entre los elementos sociales no existe, donde se hace sentir el estallido de las partes (...) La técnica se cierra sobre sus adquisiciones y su discurso se especializa, toma cuerpo, se desprende de otros niveles de actividad (Sfez, 2005:37).

Frente al vaciamiento y consecuente pérdida de peso de la política y la filosofía, la sociedad busca otras fuentes de identificación; ahora el consenso se logra mediante evidencias fáciles, palpables y es la técnica la que no solo ofrece resultados objetivos con verdades que todos compartimos y a las que nadie se opone, sino que en la actualidad se provee de un discurso propio, una ideología que gana espacios porque se presenta como no-ideología –o más bien como teoría científica, supuestamente objetiva y neutral– mientras se proclama, signo posmoderno, la muerte de las ideologías.

Una forma de entender el cambio de estatuto de la técnica consiste en remitirnos al cambio en la palabra misma: ya poco se habla de técnica, actualmente todo es tecnología. Hay un mismo término, entonces, para nombrar a la técnica en sí y a su discurso (logos); con este vocablo no definimos solo el conjunto de herramientas o saberes sino un discurso superior. Esto refleja la fuerte transformación que venimos estudiando: la técnica, simple instrumento, se convierte en «un área autónoma de reflexión que, lejos de contribuir a la filosofía del sujeto, se encierra en el estudio de los objetos cuya legitimidad aquél confirma» (Sfez, 2005: 38).

¿Cuáles son las características de este discurso? Sfez no duda en ubicar a los discursos de la técnica dentro del universo de la ficción, aunque aclara que no porque sean ficcionales no pueden verificarse en la realidad, sobre todo si consideramos cuán utópicas –distópicas, juzgamos nosotros– son las prolíficas promesas de la tecnología pero cuán rápido terminan por ser concretas. Sin embargo, este rasgo de ficción se vería enmascarado por una característica primaria: la pretendida objetividad. Ya establecimos que, ante la desacralización general de la sociedad, son los discursos como la tecnología los que nos parecen más confiables. El logos de la técnica no parece ficcional

porque, ¿acaso no es absolutamente real? La tecnología no genera ideas, no prescribe, ni siquiera escribe libros, no es filosófica, ni política, ni científica. La historia de la técnica es una larga sucesión de aparatos cada vez mejores, una cadena de triunfos que nos facilitan la vida, un discurso en el que hablan las cosas mismas. Sin embargo, los discursos de la técnica existen, son autocomplacientes y si bien los escuchamos cotidianamente, son casi imperceptibles pero no por eso menos efectivos, sino todo lo contrario. (Sfez, 2005)

La gran promesa de la técnica, desde siempre y hasta nuestros días, es el progreso. A través de un discurso narrativo, la tecnología nos cuenta seductoras historias acerca de cómo el hombre va dominando la naturaleza y, gracias a la ciencia y al desarrollo técnico, sujetando para su propio beneficio todo lo que lo rodea. Sin embargo, esta *ilusión de progreso* no se verifica en la realidad (una buena parte de la filosofía después de la Segunda Guerra Mundial se ha encargado de decir precisamente lo contrario) y necesita constantemente de ficciones que la sostengan. No obstante su pobreza teórica, el discurso de la técnica no se agota, ya que son los mismos objetos técnicos los que logran teorizar concretamente la idea de progreso. Nos encontramos frente una tríada fundamental e inescindible: optimismo, ideología y progreso. Los avances técnicos generan un optimismo espontáneo en la humanidad, refuerzan la idea irreprochable de que la tecnología nos permite vivir más y mejor. Esto deja afuera cualquier cuestionamiento sobre las posibilidades de una forma de vida diferente, alejada de la ideología de la técnica, no marcada por la noción de progreso técnico.

La tecnología es, además, un discurso autorreferente: se toma a ella misma como la medida de todas las cosas. En el mundo tecnológico, lo positivo aparece como el sucesivo ejercicio de la potencia técnica y lo negativo se reduce al error técnico, a un desperfecto que debe ser –y lo es– rápidamente reparable. Es una ideología que no puede perecer porque está siempre dispuesta a superar sus hipótesis erróneas; todo error es una oportunidad de autocorrección. Esta autorreferencialidad es el paso anterior a que se instituya como absoluto: sin más referencia que la propia promoción, sujeta a los valores que ella misma propone y *controlada* –si es que tal cosa todavía es posible– por hombres técnicamente determinados, poco queda fuera de la tecnología. Se vuelve transparente, se aleja de la ideología, se torna indiscutible (Schmucler, 1997).

Podemos definir entonces a la tecnología como un corpus teórico que se corresponde con una ideología en particular, que Schmucler ha dado en llamar *tecnologismo*. Hemos visto que se trata de discursos ficcionales, pero a la vez objetivos; que pretenden una liberalización –gracias al progreso que generan–, pero que al mismo tiempo se encierran sobre sí mismos, en una autorreferencialidad que coloca a la técnica como principio y fin. El tecnologismo es, por lo tanto, un discurso totalitario: si asumimos que el progreso es deseable y que la llave que nos permite acceder a él es la tecnología, se desprende que no hay posibilidad de escapar al progreso técnico. No podemos resistirnos al avance, porque nuestro destino como hombres se realiza solo a través de un programa técnico; un programa que a su vez ya está en funcionamiento, un futuro que ya llegó.

La técnica, a lo largo de la Modernidad, «aumenta de manera exponencial su poder, pero este poder es racionalidad. Así, al incrementarse, la técnica revela al mismo tiempo su cercanía con la razón que es su fundamento y un desborde de la razón» (Sfez, 2005:23). La tecnología entonces no es solo un discurso y una ideología, sino que se trata además de una racionalidad particular. Ya la Escuela de Frankfurt emprende una crítica a una forma de racionalidad que, asentada en premisas marxistas, permite arribar a conclusiones que creemos útiles a los fines de este trabajo. En su *Crítica de la razón instrumental*, Max Horkheimer (1973) abre su análisis apuntando al mismo desarrollo de la razón y a las dos formas de racionalidad que han existido.

La gran utopía moderna consistía en otorgar a la razón humana una centralidad fundada en su capacidad para pensar totalidades objetivas y desde esa razón, emanaban no solo condiciones de conocimiento sino también leyes universales del obrar (como los imperativos categóricos kantianos). Desde el tiempo y el lugar de Horkheimer, esta razón superior no parece verificarse en la realidad; la racionalidad que guía todo pensar y accionar humano dista mucho de las nociones hegelianas o kantianas de ella. La razón objetiva es la razón tradicional, en relación con la cual los individuos podían plantearse como fin de su existencia su adecuación feliz con el mundo; por el contrario, la razón subjetiva o instrumental surge cuando el sujeto es puesto en el centro de la relación de conocimiento, estableciendo con el objeto una relación de dominación. Así, la razón objetiva queda

perdida, diluida toda idea de totalidad o de mito y la razón subjetiva inicia un proceso de formalización que la conduce a su total instrumentalización. Esta razón se rinde a lo positivo y se identifica con lo real, poniéndose al servicio del orden existente. No critica las condiciones sociales ni cuestiona órdenes dados, sino que deviene instrumento para elevar al máximo el dominio de la naturaleza mediante el incremento de la tecnología. A su vez, con el reinado de esta racionalidad, ya no son posibles los mitos, se produce la «autodisolución de la razón en cuanto substancia espiritual» (Horkheimer, 1973:8) y los objetivos que no se convierten a su vez en medios son considerados meras supersticiones.

Vemos en esta propuesta algunos elementos que podemos equiparar con lo que hemos venido analizando. Las dos racionalidades que vislumbra Frankfurt pueden ser aparejadas con las dos nociones de técnica que estudiamos: la razón objetiva permite pensar a la técnica como medio para una existencia conciliada con la naturaleza, en una sociedad sostenida por mitos (las religiones o una ética desde la filosofía) que a su vez la mantienen unida. La razón subjetiva, en cambio, sitúa al hombre en el centro de una relación dominante con la naturaleza al mismo tiempo que descalifica todo lo que no se rinde a la comprobación científica. Destruídos los lazos que unen al todo social, la técnica construye por sí misma su propia teleología. Schmucler (1997), retomando la teoría de la Escuela de Frankfurt, se pregunta si en la actualidad no asistimos al triunfo definitivo de la razón instrumental.

Los autores contemporáneos que trabajamos hablan acerca de una racionalidad técnica o de un pensar técnico que en la actualidad se convierte en una razón superior, masiva, universal y totalitaria. Las reglas de este tipo de racionalidad se basan principalmente en la eficacia y la funcionalidad, no admitiendo en su juego más que aquello que es comprobable científicamente y que explica al mundo enteramente en su funcionamiento maquínico. Schmucler describe el pensar técnico de la siguiente manera:

Es el pensar técnico y no el aparataje de la técnica lo que constituye el meollo significativo de la técnica moderna, para la cual cada cosa es, esencialmente, reemplazable; todo puede tomar el lugar de todo, puesto que solo interesa en cuanto a su utilización o, más rigurosamente, en cuanto a su consumo. (...)

La mirada técnico-instrumental exige la novedad, lo siempre disponible en cuanto recurso, lo que puede cambiar permanentemente (Schmucler, 1997:45).

De esta forma, el autor sentencia que, en nuestros días y bajo el dominio de esta razón totalitaria, todo pensar que no mide o que no calcula técnicamente es rechazado como un no-pensar. Se trata de esa aniquilación de la razón en cuanto substancia espiritual, ya prevista por Frankfurt, que décadas después no hace sino volverse más y más instrumental hasta alcanzar la total formalización de todo lo humano. En este acto totalizante, el pensar técnico ya no se reconoce como una manera entre otras de pensar.

En este punto, la tecnología ya no aparece solo como un discurso, una ideología y una racionalidad: gracias a esta expansión que la convierte en nuestro ambiente, sumado a una sociedad en vías de total formalización que desecha cualquier pensamiento que no sea científico-técnico, la tecnología hoy parece ser el elemento que cumple un papel de agregador para nuestra sociedad fragmentada. Poderoso componente, si la entendemos al mismo tiempo como un discurso universal y como la racionalidad que gobierna todo pensar; si los mitos, la filosofía y las religiones parecen no ser posibles, ¿la tecnología ocuparía ese lugar?

Un paso más: de la técnica como discurso a la técnica como cosmología

El paso más allá que pretendemos dar en este apartado es revisar la hipótesis de que la tecnología, en tanto discurso, estaría ocupando hoy un espacio insospechado: el de una cosmología, quizá la más indiscutible y abarcadora en Occidente. Marc Augé, en su libro *¿Por qué vivimos?* (2004), define a las cosmologías como representaciones del universo, del mundo y de la sociedad que aportan a los miembros de las sociedades puntos de referencia que les permiten conocer y explicar su lugar, saber lo que les resulta posible e imposible y lo que está autorizado y prohibido. Todos los grupos humanos tienen cosmologías, puntos de referencia que se inscriben materialmente en el espacio (en forma de estatuas o santuarios, por ejemplo), en instrumentos de la vida cotidiana o en la propia carne. Así, las vidas de todos los individuos se ordenan sobre un modelo definido, sobre un conjunto de creencias que intentan explicar el mundo; las cosmologías son explicadas a través de mitos y, a través de ritos, aplicadas. Finalmente es

importante señalar que cuanto más apegado se halle el hombre a las cosmologías, menor libertad tendrá pero mayor será el sentido otorgado. Entendida de esta manera, el ejemplo por antonomasia de cosmología es la religión: más allá de las variantes en cada caso, la religión explica a través de un conjunto de mitos no solo el comienzo del universo y de la vida humana, sino también el porqué de los mismos y su destino. El hombre aprehende estos mitos, hace suya esta cosmología: la plasma materialmente alrededor de su espacio y la aplica constantemente mediante ritos. La función de la religión ha sido desde siempre dotar de sentido al mundo que nos rodea y, al mismo tiempo, proveer un cuerpo de normas a las que el individuo religioso debe forzosamente ajustarse; el hombre pierde así libertad, un precio mínimo, ya que al mismo tiempo calma su sed de sentido (Augé, 2004).

Ahora bien, respecto de la época en la que vivimos, numerosos autores coinciden en observar lo que Lyotard denominó «caída de los grandes relatos» y que Augé retoma para hablar de una «zona de silencio»: el presente se hallaría desposeído tanto de antecedentes (mitos de origen, por ejemplo) como de perspectivas futuras (relatos performativos que ayudan a la realización de un futuro ya pensado). Vale aclarar que Augé entiende que este silencio no implica necesariamente la desaparición radical de grandes relatos sino más bien una especie de confusión que toma el lugar de la antigua convicción. En todo caso, lo que rescatamos es que las sociedades occidentales ya no se afirmarían fehacientemente en aquellos relatos cosmológicos: la Patria, Dios, el Estado. La sociedad está fragmentada, diagnostica Sfez (2005), y frente a la desacralización paulatina del mundo que la ciencia y la técnica moderna propulsan, el hombre solo cree en lo que ve. Entonces, la hipótesis fuerte de Augé es que, en la actualidad, solo pueden ser las tecnologías las que cumplan el papel cosmológico:

Las tecnologías, sin duda porque su desarrollo depende de programas y decisiones políticas o económicas, pretenden facilitar la gestión de la vida cotidiana, rodearnos de evidencias fáciles y artefactos que funcionan como un segunda naturaleza (Augé, 2004:15)

Este estado de las cosas requiere varias reflexiones, relacionadas con las características propias de una tecno-cosmología.

En primer lugar, una característica de tal cosmología que la separa de las cosmologías tradicionales es que no es representada por los instrumentos, no los antecede sino que, a la inversa, es inducida por ellos. Si las cosmologías tradicionales eran acogidas por los hombres y proyectadas después materialmente en el espacio, la tecnología en cambio provee a los seres humanos de aparatos, instrumentos y máquinas que, en un segundo momento, provocan un sentido determinado. Además, los mensajes e imágenes que las tecnologías transmiten y difunden continuamente refuerzan el sentido que originan.

Vivimos en un mundo saturado de imágenes al que algunas instituciones imprimen formas más o menos estructuradas y regulares (por ejemplo, los telediarios). (...) Las imágenes y mensajes lo envuelven, lo rodean, lo cercan [al planeta] registrando acontecimientos que no existirían sin ellos, al menos no a tal escala, expresando la exigüidad de nuestro espacio y suscitando en nosotros la plenitud de sentido; ahí radica su papel cosmológico: lo cuentan todo, dan cuenta de todo, lo explican todo, pero esta totalidad solo remite a ellos mismos como el mito solo remite al mito. Estas tautologías, estas redundancias son por naturaleza tranquilizadoras; nos sumergen en el mundo de lo mismo, nos protegen del acontecimiento y de la contingencia, nos imponen la evidencia del presente (Augé, 2004: 125,126).

Otro rasgo distintivo de la tecnología como cosmología es que ésta sí cumple con lo que promete. Daniel Cabrera, en un artículo titulado *Las promesas de las nuevas tecnologías* (2008), analiza esta característica y sus consecuencias, explicando que el aparato técnico realiza lo que el usuario quiere, y el usuario quiere lo que pueden solucionar las tecnologías. Además, todos los instrumentos que ofrecen son fáciles de usar y sus resultados son efectivos; la definición de lo tecnológico se encierra entre estas características, la evidencia de sus resultados y la invisibilidad incomprensible de sus procesos: ningún usuario promedio entiende plenamente cómo funciona internet, pero eso no importa, porque nadie duda de que funciona casi mágicamente. *Sense and Simplicity* resume el eslogan de Philips: nada menos que sentido y simplicidad unidos, ¡una

conjunción deseable, lejos de las complejas, agobiantes y oscuras mitologías antiguas! Este cumplimiento de la promesa agranda el poder de la tecnología porque, como establece Cabrera (2008), provoca una sensación de funcionamiento mágico que se extiende a todo el sistema técnico: un usuario posee un aparato que funciona y que cumple lo que promete (comunicarse, divertirse, asombrarse) y a partir de ese momento, ese usuario comienza a creer en la totalidad del sistema técnico, extendido a sus facetas culturales, sociales, culturales. Los aparatos son eficientes, creíbles, confiables y ahí radica la función de la promesa: sostiene, mediante la confianza y la credibilidad, la totalidad del sistema técnico.

Otra característica de la tecno-cosmología que definitivamente la aleja de las cosmologías anteriores y la hace lucir más atractiva es que, al mismo tiempo que le da sentido al mundo, le otorga más libertad al hombre. A diferencia de la religión, por ejemplo, no establece una normativa que limita al ser humano; a diferencia de la ciencia, no lo acerca constantemente a lo desconocido. La tecnología ayuda a explicar el mundo, a ordenarlo, pero al mismo tiempo suelta al hombre de ataduras y obligaciones y lo vuelve, al menos en apariencia, más libre. En principio, podríamos convenir que esta ideología del no-límite se encuentra en el corazón mismo de la idea de técnica, que desde sus inicios se concibe como una forma de extender las limitaciones humanas. «Antropológicamente considerada, la técnica es una reacción a la experiencia del límite (...) Potencia, prolonga y proyecta al ser humano con la ilusión de que dicha potencia, prolongación y proyección venciendo un límite que no se detendrá ante ninguno» (Cabrera, 2008: 45).

Pero, como explica el mismo Cabrera (2007) en otro artículo sobre la temática, no es lo mismo la idea que subyace a la invención de la palanca como prolongación del brazo que la que está en la base de la computadora como prolongación de la inteligencia. La matriz antropológica es la misma, la idea de prolongación; pero se resuelve en dos tecnologías muy diferentes relacionadas con el conjunto simbólico e imaginario de la sociedad que las instituye. Las necesidades de vencer ciertos límites no están dadas de antemano, sino que los límites son predefinidos de múltiples maneras y en estrecha relación con el imaginario social que la concibe. Entonces, la neotecnología se inserta en una sociedad que ya hemos caracterizado como desacralizada y positivista, donde habita un sujeto con características

particulares que lo diferencian del hombre de épocas anteriores y que vale detenerse a analizar.

Alain Supiot, jurista francés contemporáneo, describe en *Homo Juridicus* (2007) la conformación del sujeto occidental moderno desde la denominada *Imago Dei*. Si bien esa obra excede ampliamente los objetivos de este artículo, retomamos brevemente algunas explicaciones antropológicas que sirven para entender más profundamente qué tipo de hombre es el que, en la actualidad, reverencia esta ideología del sin-límite tecnológico. Supiot explica que la génesis del proyecto científico y técnico occidental actual es la creencia de que Dios le ha dado la Tierra como herencia al Hombre, organizando la Naturaleza de acuerdo a leyes inmutables y que el conocimiento de dichas leyes le permitirá dominarla («Llenad la tierra y sometedla», ordena claramente el *Génesis*). De esta forma, el poder material que evidenciamos en Occidente le debe mucho a la tradición judeo-cristiana, que ha cimentado su identidad.

Sin embargo, mientras que la religión remitía la superación de la condición humana al más allá, la ciencia y la técnica nos la dejan entrever en este mundo. El hombre moderno, turbado por la secreta esperanza de no morir, no escapa de la constitución normativa inherente a todo ser humano. Pero su fe y su temor ante los progresos de la ciencia son el químico que revela la singularidad que adquirió dicha constitución en Occidente, donde el Hombre se concibió a imagen y semejanza de Dios. Desprovista de su raíz religiosa, tal identificación con Dios nos conduce a procurar librarnos de todo límite (Supiot, 2007: 36).

Nos encontramos entonces frente a un sujeto que se concibe a imagen y semejanza de Dios, desde donde justifica su control y dominación de la naturaleza pero, retirado ahora de la religiosidad y por ende desligado de las normas a través de las cuales se sentía vigilado y limitado, es un sujeto omnipotente al que nada parece detener. El cientificismo es una de las caras visibles de tales mutaciones, deformación de una ciencia cuyo terreno es el de la duda y el de las representaciones provisorias de una verdad inalcanzable, para erigirse como ciencia fetichizada que considera al hombre como un ser, no solamente enteramente explicable, sino también íntegramente manipulable.

La conjunción del cientificismo vulgar y la creencia occidental en el progreso conduce así a una ideología del no límite que tiene sus efectos en todos los ámbitos de la vida humana. En el plano técnico, se expresa en una fe inquebrantable en futuros descubrimientos capaces de conjurar los peligros que nuestra *urbs* económica y tecnológica acumula en perjuicio de la viabilidad del planeta (Supiot, 2007:76).

Una sociedad desacralizada, rendida a la evidencia empírica y guiada por una concepción del progreso inseparable del avance técnico; conformada a su vez por sujetos omnipotentes y desligados de normatividad. En este horizonte es donde, claramente, la ideología del no-límite prende, se expande y reverencia la condición ilimitada y liberadora de las nuevas tecnologías. Los discursos entonces de las neotecnologías se construyen casi exclusivamente sobre dos ideas: lo ilimitado y el progreso. Esto abre nuevos escenarios para el accionar de la técnica, que podemos resumir en la siguiente pregunta: ¿por qué no hacer aquello que la técnica permite hacer?

¿Hay lugar para la ética en la tecno-cosmología?

Umberto Galimberti advierte en la introducción de *Psyché y téchné* (2001) que es necesario reformular ciertos conceptos antropológicos fundamentales al asumir el nuevo estatuto de la tecnología y, entre ellos, el asunto de la ética es primordial. Si entendemos a la ética como una forma del accionar con respecto a fines, ésta se vuelve impotente en el mundo de la técnica donde el hacer es traducido a producción de resultados, donde todos los productos resultantes del progreso se van acumulando sin que sean reconducibles a las intenciones iniciales. Tradicionalmente entendemos que es la ética la encargada de guiar teleológicamente el accionar de los hombres, pero esto ya no es posible en un mundo donde la propia técnica asume como fines en sí mismos los resultados de sus procedimientos. La ética debe actuar entonces en una realidad que es artificial, construida casi en su totalidad por la técnica, que establece de antemano las reglas del juego y su desarrollo en un movimiento que de todas formas prosigue, sin preocuparse los dictámenes éticos. «Una vez que el *accionar* está subordinado al *hacer*, ¿cómo se puede impedir a quien puede hacer que no haga aquello que puede?» (Galimberti, 2001: 40). La respuesta parece ser que no se puede porque no

habría ningún justificativo, ninguna argumentación a la cual oponer el poderío ilimitado de la técnica, sobre todo cuando es manejada por un hombre liberado de normatividad y cuando el discurso de la técnica solo promete progreso y más libertad. Si la técnica es absoluta (que significa liberado de toda ligazón, *solutus ubi*), entonces la pregunta por el sentido, la necesidad o la ética de los fines que la ponen en marcha es suspendida porque esto significaría dudar de la técnica, sin la cual ningún sentido u objetivo sería alcanzable. Cualquier noción de responsabilidad termina por ser trasladada a la respuesta técnica, donde reina el imperativo absoluto de que se *debe* hacer todo lo que se *puede* hacer.

Al estar la técnica liberada de toda ligazón, suspende cualquier reflexión ética sobre sus causas y efectos. Toda pregunta sobre su sentido se remite al solo hecho de que funcione o no; y desde esta perspectiva, no cabe preguntarse por qué no hacer algo que la técnica permite hacer. Además, y esto es una pieza fundamental en esta problemática, la tecnología –a diferencia de otras cosmologías– no nace para dar respuestas, para establecer una teleología o para dotar de sentido al universo humano: todas las preguntas sobre el sentido permanecen sin ser contestadas. Esto es así no porque el desarrollo técnico sea incipiente y no logre aún responder sobre el sentido, sino porque sencillamente no entra en su programa dar respuestas a interrogantes éticos.

La técnica, de hecho, no tiende a un fin, no promueve un sentido, no abre escenarios de salvación, no redime, no devela la verdad: la técnica *funciona* (Galimberti, 2001:37).

Bibliografía

- AUGÉ, Marc (2004). *¿Por qué vivimos? Por una antropología de los fines*. Barcelona, Editorial Gedisa.
- CABRERA, Daniel H. (2007). «Reflexiones sobre el sin límite tecnológico». En *Revista Artefacto*, N° 6. Buenos Aires, Ed. Eudeba.
- (2008). «Las promesas de las nuevas tecnologías». En *Revista El monitor de la educación*. Buenos Aires, 5° época, N°18. Ministerio de Educación de la Nación.
- GALIMERTI, Umberto (2001). «Psiché y techné» (Introducción). En *Revista Artefacto*, N°4, 2001. Disponible en: www.revista-artefacto.com.ar/revista/nota/?p=93 [Fecha de acceso: 07/09/2012].
- HORKHEIMER, Max (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires, Editorial Sur.
- SCHMUCLER, Héctor (1997). *Memoria de la comunicación*. Buenos Aires, Editorial Biblos.
- SFEZ, Lucien (2005). *Técnica e ideología. Un juego de poder*. México: Ediciones Siglo XXI.
- SUPIOT, Alain (2007). *Homo Juridicus. Ensayo sobre la función antropológica del derecho*. Buenos Aires, Ediciones Siglo XXI.