

UNA REFLEXION SOBRE EL PENSAMIENTO CIENTIFICO TECNICO *

por Néstor A. CORONA (Bs. As.)

Una reflexión sobre la tecnología, si ha de ser filosófica, ha de referirse necesariamente a la totalidad; esto es, a la totalidad de lo que es y a ese "lugar" de la totalidad en que ella se hace cargo de sí misma, vale decir el hombre.

La filosofía es el todo de manifestación deviniendo lúcido para sí: el todo del sentido de lo que es hecho presente a sí mismo. Y ello no es otra cosa que el hombre mismo. O también: la filosofía es la totalidad de la existencia en el lúcido e incesante retorno a sí misma.

Así, desde el todo, desde lo que es y su lugar de reflexión que es el hombre, será posible "ubicar" la tecnología, para apreciar su sentido y su valor.

Sin embargo, es claro que una reflexión filosófica, siendo siempre referencia a la totalidad, sentido aprehendido de las partes en el todo, no puede avanzar sino recogiendo progresivamente esas partes y así fragmentariamente. Muchas son las partes y muchos los pliegues de cada parte. Y eso vale también para esa "parte" que es la tecnología. Así, lo que aquí se diga sólo será el análisis filosófico de algún pliegue de ese fenómeno que es la tecnología.

Variadas son las perspectivas —los "pliegues"— desde las que se puede abordar la cuestión de la tecnología. Aquí se ha escogido una desde la cual, según parece, se manifiesta de modo singularmente claro el lugar, sentido y valor del fenómeno tecnológico.

En principio, una reflexión de Jean Ladrière podrá servir para contar desde el comienzo con un cierto recuadro que permita comprender a qué se refiere esta exposición al hablar de tecnología.

Jean Ladrière advierte que, frente a la tecnología antigua, la tecnología moderna se caracteriza por su interacción con el *logos científico*: es una técnica penetrada por el logos de la ciencia moderna.

Luego de analizar las notas específicas de la ciencia y de la tecnología, y de estudiar en ellas lo que posibilita la estrecha colaboración con que hoy se presentan, afirma finalmente Ladrière:

"... si es verdad que la tecnología moderna se caracteriza por su estrecha conexión con la ciencia, cualesquiera que sean sus propias fuerzas de crecimiento, entonces parece conveniente reconocer que su dinamismo interno está regido en definitiva por

* Este trabajo presenta la ampliación de las ideas expuestas en el encuentro interdisciplinar que tuvo lugar en noviembre de 1987, organizado por la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad Católica Argentina, bajo el título "Ventajas y desventajas de la tecnología". Lo aquí expuesto tiene su inspiración directa en algunas tesis del pensamiento de Paul Ricoeur.

el de la ciencia. El método científico, en cuanto especificación extremadamente reflexiva y autocontrolada del método racional, está en la base de la dinámica común que atraviesa ambos campos, el científico y el tecnológico. Esta dinámica tiende a producir una realidad autónoma, intermedia entre la naturaleza y la realidad propiamente humana, una especie de 'tercer mundo', como dice Karl Popper, un *logos* realizado, cuya estructura formal viene dada en las construcciones conceptuales de la ciencia y su figura concreta en los instrumentales de toda clase que constituyen, a nuestro alrededor, la densísima red de lo que se llama el mundo técnico. Cuanto más se configura este *logos*, teórica y concretamente a la vez, más se refuerza su autonomía y más se consolida la energía evolutiva interna que lo habita y las potencialidades que está llamado a hacer existir. Siendo solidario con el ser humano, porque en cierto sentido no es más que su producto, es, en otro sentido, cada vez más extraño y se convierte en un poder exterior que intenta imponer su propia ley. Esta ley es su propio crecimiento¹.

Como ya se ha indicado, no es posible abordar simultáneamente todos los ricos aspectos del fenómeno de la tecnología. Lo que aquí se diga constituirá una reflexión limitada: sólo se considerarán algunas notas de lo que se puede llamar "el *logos* científico-técnico", para mostrar, en el "lugar" del mismo, su perfil propio. Se prestará especial atención a ciertas necesarias —y en su sentido fructíferas— limitaciones, o si se quiere "desventajas" particularmente importantes del *logos* tecnológico. No se ignoran aquí las ventajas de la tecnología para la calidad de vida del hombre, como tampoco las apasionantes provocaciones que trae para la reflexión, a partir de algunas de sus conquistas: piénsese en las repercusiones de las realizaciones de la tecnología en la epistemología, en la ética —en general y en particular—, en la economía, en los campos de lo social, lo político y aún lo estético y lo religioso. Todo ello no es aquí ignorado. Simplemente, tales cuestiones no son aquí abordadas por consciente limitación temática y metodológica.

La tecnología es un modo peculiar de la verdad; esto es, una modulación del acontecimiento originario que es la manifestación de lo que es: una modulación —ya se verá con qué características— de la apertencia originaria, irretrotraíble del ser y el espíritu, una modalidad del sentido.

Aquí se intentará ver, precisamente, de qué modo lo que es y el espíritu humano se forman y se promueven mutuamente en el fenómeno tecnológico.

No es posible acercarse al hombre en lo que tiene de más propio sin advertir allí lo otro que él a lo que en todos sus dinamismos se halla referido: pensar el hombre es también pensar lo real que no es él y a lo que se encuentra remitido como su diferente que, sin embargo, lo hace ser lo que es. Y así el hombre mismo, en sus dinamismos más específicos cognoscitivos y afectivos, es el lugar de manifestación de

lo que es: en el hombre se procura lo que es la posibilidad de devenir sentido, manifestación, verdad. Así, en este doble acontecer, de la realidad resulta un mundo y del hombre, precisamente, un ser en el mundo, un espíritu.

Ahora bien, ese ser en el mundo que es el hombre, como lugar de manifestación de lo que es, puede ser entendido dinámicamente como *experiencia*. El hombre como ser en el mundo despliega su existencia como experiencia. Experiencia designa no a dos extraños —lo real y el hombre— que se encuentran, sino el suceso desde donde ambos devienen, respectivamente, mundo y hombre. La experiencia es el lugar donde los dos diferentes son "lo mismo" —no "lo igual"—.

Pero la experiencia humana es algo complejo y ricamente diversificado. La experiencia humana se despliega de múltiples maneras en sus manifestaciones más originarias: experiencia de las necesidades básicas, experiencia del encuentro con el otro, experiencia moral, experiencia estética, experiencia religiosa, experiencia de la polis...

Naturalmente, tales experiencias no son un contacto entre dos "sólidos": en ellas, sean de la naturaleza que fueren, se trata siempre de la reverberación de un sentido para y en el seno de un espíritu, que así, "viendo", se despliega como tal. Pero no se trata tampoco, en tales experiencias básicas, de la aprehensión "objetiva" de un "qué", en la distancia del mismo frente a un sujeto.

En toda experiencia básica humana alumbra un sentido, pero siempre originariamente inmerso en imágenes determinadas y, con ello, teñido con un peculiar tono afectivo. En las experiencias básicas de la existencia "bañan" el uno en el otro la particularidad concreta de lo real, el sentido de lo que es y el afecto. Pero precisamente en razón de esta concreción, y en particular debido al afecto, lo que aquí se revela no es sólo lo que es, lo que no es el hombre, sino además el hombre mismo que cada uno es. Lo propio de los afectos es que en ellos se nos revela de algún modo lo que es, revelándonos, al mismo tiempo, a nosotros mismos.

Pero si se quiere acceder a la naturaleza íntima de la experiencia, habrá que considerar aún otro aspecto. Las experiencias básicas humanas, en primer lugar, como ya se dijo, no son el contacto entre dos sólidos; pero también se habrá podido advertir que no constituyen sin más un no se qué inefable, ni pueden ser identificadas con la pura resonancia vital emocional. En la medida en que allí alumbra —inmerso en la concreción circunstancial— un sentido, la experiencia humana implica una cierta distancia en "lo mismo" del acontecimiento.

Ahora bien, el sentido que instaure tal distancia no se halla desde el comienzo en la plenitud de sí mismo. El sentido llega plenamente a sí mismo en el lenguaje. Es en la palabra donde el flujo de sentido de la experiencia se perfila y llega a su propia figura. En el flujo de sentido de la existencia, los distintos sentidos sólo se hallan esbozados, a la espera de la palabra para recortarse en su propia figura. En el lenguaje alcanza así el hombre el sentido en plenitud y así llega a su plenitud la experiencia misma. Por ello dice Heidegger:

"... las palabras y el lenguaje no son, en absoluto, cápsulas en que las cosas se empaquetan para el comercio del que habla y

¹ Jean Ladrière, *El reto de la racionalidad*, Sígueme, Salamanca, 1978, p. 65.

escribe. Para nosotros, las cosas sólo llegan a ser y son en la palabra, en el lenguaje. Por eso, el abuso de la lengua en la simple charla, en las consignas y frases, nos hace perder la auténtica relación con las cosas”².

Sólo una experiencia dicha es experiencia, aunque el sentido mismo, en sí mismo, en su momento antepredicativo, desborde siempre el sentido dicho. Toda la riqueza de sentido de lo que es sigue siendo el fondo viviente que, desbordándolo, alimenta toda palabra. Y cuanto más la palabra, en su perfilamiento del sentido, se aleje de las experiencias originarias y su singularidad, tanto más pobre resultará el sentido que aparezca ante el ojo de la inteligencia.

Y lo dicho no significa negar el valor del silencio, de lo inefable: por el contrario, en consonancia con lo afirmado, hay que sostener que el “tacto” del sentido no queda nunca absorbido por la palabra. Y por ello, habrá siempre lo inefable de toda experiencia. Pero el silencio de las experiencias inefables o de lo inefable de toda experiencia ha de ser hecho con y desde las palabras de las experiencias locuaces.

Así entonces, desde el “tacto” antepredicativo del sentido y desde el lenguaje se constituye, en una doble distanciaci3n, la experiencia humana.

Pero el lenguaje de las experiencias básicas humanas, precisamente en raz3n de que su sentido se halla inmerso en la concretez de las imágenes y de los afectos, resulta ser un lenguaje imaginativo y afectivo donde, según el afecto principalmente, se manifiestan a la vez lo que es, lo real y el hombre, en su mutua pertenencia.

En raz3n de la cercanía del sentido con su flujo originario y de la convergencia de todo ello en el hombre, tal como sucede en el afecto, los sentidos pueden circular unos en otros a través del hombre, en una suerte de in-confuso todo en todo, en el que dinámica y cambiante todo coincide, sin perderse en su individualidad, en un universo concreto.

El lenguaje originario humano resulta así naturalmente multívoco. Y allí se puede advertir que el lenguaje metafórico, poético se halla enraizado en los orígenes mismos de la existencia:

“...los perfumes, los colores y los sonidos se responden.
Hay perfumes frescos como carnes de niños,
dulces como los oboes, verdes como los prados,
—y otros, corrompidos, ricos y triunfantes, (...)”³.

Así entonces, en un primer paso, el sentido florece, en la existencia, desde el silencio del “tacto” antepredicativo, hasta su fluida configura-

² M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Edit. Nova, Buenos Aires, 1966, p. 52. Edic. alemana: *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1958, p. 11.

³ Ch. Baudelaire, *Correspondencias*. Les parfums, les couleurs et les sons se répondent. / Il est des parfums frais comme des chairs d'enfants, / Doux comme les hautbois, vertes comme les prairies, / —Et d'autres, corrompus, riches et triomphants. (Ch. Baudelaire, *Poesía completa*, edic. bilingüe, Libros Río Nuevo, Edic. 29, Barcelona, 1974).

raci3n en la multivocidad del lenguaje espontáneo humano. A este respecto dice P. Ricoeur:

“A mi parecer, la contribuci3n de la filosofía del lenguaje ordinario es doble: primero, ha comprobado que el lenguaje ordinario no es, no puede y no debe funcionar de acuerdo al modelo de los lenguajes ideales contruidos por los l3gicos y los matemáticos. La variabilidad de los valores semánticos, su sensibilidad a contextos, el carácter irreductiblemente polisémico de términos lexicales en lenguaje ordinario, estos no son defectos o enfermedades provisorias que una reformulaci3n del lenguaje puede eliminar, sino más bien son las condiciones permanentes y fructíferas del funcionamiento del lenguaje ordinario. Esta característica polisémica de nuestras palabras en lenguaje ordinario, ahora, me parece a mí, es la condici3n básica del discurso simbólico y, en esa forma, la más primitiva capa de una teorí a de la metáfora, del símbolo, de la parábola, etc. En segundo lugar, el lenguaje ordinario ahora me parece, siguiendo la obra de Wittgenstein y de Austin, una clase de conservatorio de expresiones que ha preservado el poder descriptivo más alto de la experiencia humana, particularmente en los campos de la acci3n y de los sentimientos”⁴.

Pero la promoci3n del sentido no acaba en la multivocidad del lenguaje ordinario. Un paso significativo que aquí interesa considerar lo constituye el concepto unívoco del discurso científico, que llega a su culminaci3n en la formalizaci3n matemática.

Allí el sentido se ha despojado de todo el peso de imágenes concretas y afectos “subjetivos”, para resplandecer en su pura figura inteligible. Ni la estrechez del horizonte inmediato, ni el dudoso calor de los afectos pueden ya empañar la limpia figura del concepto ni su marcha sistem3gena. El concepto hace patente aquí, con absoluta “objetividad”, el esquema mínimo indispensable para el dominio de la realidad.

Tal acceso a la realidad queda asegurado para el discurso conceptual en la medida en que éste —a diferencia del “todo en todo” del lenguaje ordinario— logra perfilar claramente, unívocamente, una junto a otra, las unidades inteligibles que “corresponden” a la realidad.

Así, frente al discurso singular, fragmentario, “personal”, ocasional, cálido y equívoco de las experiencias inmediatas, aparece ahora la marcha imperial, impersonal, con pretensiones de abarcarlo todo con signos unívocos, del discurso científico-técnico.

Aquí convendrá detenerse unos instantes en la cuesti3n de los afectos y su papel en el acontecimiento de manifestaci3n del sentido.

En primer lugar, es necesario destacar que los afectos no son algo puramente subjetivo. También ellos tienen un mundo que en ellos se revela; sólo que, como ya se indicara, tal revelaci3n de mundo es necesariamente también una revelaci3n del hombre para sí mismo.

Por otra parte, se ha de advertir que, a pesar de su inmediatez

⁴ P. Ricoeur, “Del existencialismo a la filosofía del lenguaje”, en la obra de conjunto del mismo título, CINA E, Buenos Aires, 1983, p. 16.

y originariedad, los afectos de las experiencias originarias no se hallan necesariamente marcados por lo egoico del polo subjetivo. En las mismas experiencias originarias pueden darse referencias afectivas "extáticas", esto es, de pura vibración armónica celebratoria de lo que es: una precedencia del amor sobre el deseo.

Y el mismo discurso científico-técnico no se halla librado de los afectos: ¿quién puede dejar de advertir que al menos se halla movido —legítimamente— por el deseo o la voluntad de dominio?

Así entonces, ni los afectos suponen una negación de la objetividad en la aprehensión de lo que es, ni el discurso conceptual unívoco, aún el que aparece en la máxima formalización, se halla exento de desarrollarse en el seno de la afectividad.

Si es cierto, en todo caso, que, en cualquier nivel —el de la "vida" o el del discurso— en los afectos se puede transparentar, según un amplio espectro de variaciones, o bien extáticamente lo que es —resultando allí el sujeto una pura vibración reverente del sentido, según toda su riqueza— o bien lo que es y el sujeto según el ritmo que marca el sujeto —resultando allí lo que es sólo una modulación de las necesidades y el interés del sujeto y sólo, precisamente, según las perspectivas que así se revelan—.

En el seno de la afectividad se revela el sentido, y el ojo al que se revela, según el afecto precedente, verá ulteriormente o bien todo lo que es —según un interés sin interés— o bien sólo aquello que conviene al interés del sujeto.

El pensar científico-técnico, según todo lo dicho, se desarrolla a partir y en el seno y el trasfondo del interés y según un discurso conceptual desvinculado de la inmediatez de la existencia y sus ambigüedades.

Tanto la inmediatez de las experiencias humanas originarias como toda su riqueza, cuanto la "incontaminación" del cálculo científico, quedan suficientemente testimoniadas en la palabra ambigua de las primeras y en la formalización de los signos unívocos del segundo.

Así entonces, en las experiencias originarias, un mundo que acoge o rechaza o que exalta para la celebración, según toda la riqueza de su manifestación, en la ambigüedad de las palabras en las que se va insinuando sin cesar para el hombre. En suma, un mundo en el que el hombre *habita* y desde el que nacen las palabras en las que, en ese mundo, los hombres se comunican.

En el cálculo científico-técnico, una constelación de objetos diferenciados, a los que el hombre tiende la mano transformadora de sus deseos: objetos que se recortan ante él en los signos unívocos con que los designa, signos que el hombre escribe y lee pero con los que no habla.

P. Ricoeur, refiriéndose al rigor del simbolismo de la lógica del razonamiento científico, dice lo siguiente:

"...procede de una decisión global acerca del lenguaje ordinario tomado en conjunto; marca una ruptura con éste y con su ambigüedad incurable; lo que none en cuestión es el carácter equívoco y por tanto falaz de las palabras del lenguaje ordinario, el carácter anfibológico de sus construcciones, la confusión del estilo metafórico y de las expresiones idiomáticas; la reso-

nancia emocional del lenguaje más descriptivo. La lógica simbólica desespera del lenguaje natural, allí mismo donde la hermenéutica cree en su 'sabiduría' implícita"⁵.

En las experiencias básicas originarias anteriores al discurso conceptual, el hombre, circulando por ellas, habita en la cercanía de toda la riqueza de lo que es, según el lenguaje diferenciado y fluente de todas ellas. Es el lugar raigal y originario del hombre, donde, antes de toda parcelación de la existencia, todo circula, presentándose en la imprevisibilidad de lo siempre nuevo. Aquí el mundo es don, don que se recibe como gracia.

En el cálculo científico-técnico el deseo impera, ordenando presentarse aquello que puede ser sometido, según las provisiones de su propio dinamismo. Si antes el mundo era don de lo nuevo e imprevisible, aquí los objetos han de ser según la rutina del querer. Antes, don del mundo como habitable, que puede arrebatarse al hombre en el éxtasis de lo sobrehumano que, como gracia, puede cumplir la esperanza sobrehumana del hombre, en una palabra nueva. En el pensar calculador, previsión de lo siempre igual, a la medida del hombre, en la unidimensionalidad del signo formal, desarraigado de la existencia como totalidad.

Pero no se ha de olvidar, en este reconocimiento lúcido de esta real casi oposición entre el "mundo de la vida" —en la palabra de Husserl— y el discurso científico-técnico, que la formalización científica del sentido es una promoción que es obra del mismo sentido. El sentido de lo real, o mejor, algo de él, es lo que por sí mismo, en el seno del afecto en que se manifiesta, se promueve hasta formarse a sí mismo en el lenguaje. De esta manera, la ciencia y la técnica son también —como se dijera al comienzo— una epifanía del sentido, un lugar de la verdad, y así una posibilidad del hombre. La tecnología es un destino insoslayable e irrenunciable en la historia del sentido. Si constituye, dejada a sí misma, un desarraigo y una fragmentación del hombre, no ha de olvidarse que es así un riesgo que la misma verdad hace correr al hombre como cogestador de su historia. Pero si es un riesgo, si allí hay un peligro —cuyo porqué final nos es misterioso— no hay allí una catastrófica necesidad. El sentido mismo, tal como se perfila en el discurso científico-técnico, ha surgido del oscuro seno de la ambigüedad de la vida, y reconoce sus antecedentes en el lenguaje nocturno —por oposición a la luz del concepto— de las experiencias originarias.

A. Dargues, exponiendo el pensamiento de Husserl, se expresa así respecto de aquella desvinculación del "mundo de la vida":

"...la objetividad de las ciencias se ha pervertido degenerando en objetivismo. El objetivismo es aquella ilusión o 'superstición' (...) según la cual la ciencia podría develar 'el misterio de la realidad', puesto que, contrariamente a las demás formas de conocimiento, ella dice *lo que es*. El discurso objetivo del físico,

⁵ P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Ed. du Seuil, Paris, 1965, p. 57.

por ejemplo, serán la expresión del ser en sí de las cosas y del mundo físico, discurso en función del cual cualquier otro modo de aprehensión de esa realidad debe ser relativizado, cuando no devaluado. Por ser objetivo, semejante discurso es finalmente considerado como no pronunciado por nadie, como siendo el discurso del ser sobre sí mismo, y por lo tanto su verdad absoluta. La objetividad, no cabe duda, ha supuesto la puesta entre paréntesis del sujeto humano y de los modos subjetivos de aprehensión de la realidad. El científico habla como si se limitara a prestar su voz al ser, como si, en su profundidad, estuviera éste hecho de los esquemas y de las fórmulas mismas que el científico enuncia. El objetivismo, en virtud de semejante identificación del ser con el lenguaje científico sobre el ser, olvida que la ciencia es una actividad del hombre, que no está hecha ya desde toda la eternidad como un bloque inmutable al que simplemente tendríamos acceso, sino que la *constituimos* nosotros mismos en función de una tradición y de un proyecto humanos”⁶.

Y más adelante añade:

“Que el mundo de la ciencia es un mundo sin vida lo prueba el hecho mismo de la exclusión que la ciencia hace de todos los predicados prácticos, axiológicos, culturales, por los que los objetos cobraban un sentido y un valor para nosotros. En el universo ‘galileano’, de la física matemática, nadie puede decir que hace buen tiempo, que el mar está tranquilo, que las flores están perfumadas y los frutos apetitosos. Tampoco tiene sentido hablar de prados, bosques, casas, útiles de trabajo, ya que la consideración del mundo bajo este ángulo exige ‘hacer abstracción’ de los sujetos en cuanto personas dotadas de una vida personal, hacer abstracción (...) de todas las propiedades culturales inherentes a los objetos en la acción humana. El mundo de la objetividad pura, ‘sistema material real y cerrado’, es un mundo inhabitado e inhabitable. La reflexión fenomenológica, evidentemente, no pretende renunciar a la objetividad científica, sino reintegrar el mundo de la ciencia al mundo de la vida. Porque, si no encontramos la vida en el mundo de la ciencia, tal vez sea porque la ciencia no es más que un producto de la vida, y porque ésta se mantiene en el trasfondo de una práctica que ella sin embargo determina...”⁷.

Esa desvinculación de la ciencia respecto del mundo de la vida se halla en el trasfondo de estas palabras de M. Merleau-Ponty:

“Volver a las cosas mismas es volver a ese mundo previo al conocimiento del que habla siempre el conocimiento, y a cuyo respecto toda determinación científica es abstracta, significa-

tiva y dependiente, como lo es la geografía con respecto al paisaje en el que hemos aprendido antes lo que es un bosque, una pradera o un río”⁸.

Se puede ahora, brevemente, a modo de balance, enumerar las “desventajas” de la tecnología: a) el cálculo científico-técnico, como discurso enunciativo conceptual, se constituye como un desarraigo de la existencia; b) el logos de la técnica, en cuanto responde al interés del sujeto, parcializa la visión de lo que es, y en esa misma medida parcializa al mismo hombre; c) la dependencia del interés y la necesidad consecuente de previsión hacen imposible para el pensar científico-técnico como tal la experiencia del mundo como don y como historia abierta; e) desde esto último, es claro que el calcular tecnológico como tal no puede vivir una esperanza no categorial, como apertura anhelante a lo Totalmente Otro.

Todo ello se puede detectar hoy, como en su síntoma, en el lenguaje. En las palabras de J. Brun:

“Rebosante de palabras pero carente de Palabra, inundado de siglas y utilizando un útil verbal devenido un arma, manipulando una suerte de esperanto tecnicista que lo hace apto para reaccionar rápidamente a las órdenes de las máquinas, el hombre contemporáneo oscila de las logorreas que le dispensan los mass media, que colman los tiempos vacíos con otros vacíos, a los *¿para qué?* silenciosos en los que, privado de palabras, quisiera sin embargo decir algo a alguien. Con todo, si el lenguaje desmantelado ha llegado a ser uno de los motores más poderosos del autoesclavamiento del hombre, sigue siendo también el río inmenso cuyo estuario se abre sobre un mar que nuestras máquinas nunca alcanzarán a atravesar ni a sondear”⁹.

A partir de lo dicho, se podrá vislumbrar lo que significaría una civilización que, habiendo cedido al avance totalitario insito en el dinamismo de la tecnología moderna —según piensa J. Ladrière— se dejara configurar en todos sus ámbitos —trabajo, familia, sociedad, creación, relaciones interpersonales, política, educación...— por su logos desarraigado.

Ahora bien, ¿cómo superar las mencionadas desventajas de la tecnología? Quizás una primera ayuda pueda provenir de la filosofía.

Desde la vida que baña en la tonalidad afectiva del interés del sujeto referido a un mundo circundante se alza la luz del concepto unívoco separador y su discurso enunciativo, en orden a someter los objetos. Tales son el lugar y la función de la tecnología.

Pero, también, desde la existencia embargada en la tonalidad afectiva de la celebración del interés sin interés, abierto al mundo como tal, se alza la luminosidad del concepto y del discurso frágiles del pensar filosófico, que intenta llevar a la claridad todo sentido presente en toda experiencia, tanto egoica cuanto extática, a partir del ser, luz presente ocultamente en toda experiencia, sentido de todo sentido. Este

⁶ A. Dartigues, *La fenomenología*, Herder, Barcelona, 1975, p. 87.

⁷ *Ibid.*, pp. 90-91.

⁸ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. III.

⁹ J. Brun, *L'homme et le langage*, PUF, Paris, 1985, p. 10.

pensar, como verdadero círculo incesantemente móvil entre la densidad de la existencia y lo apolíneo del concepto, es el lugar en donde se sufre de la nostalgia de los colores y los sonidos que cobijan siempre más sentido, y del amor de la luz que todo lo une. Pero fiel a lo múltiple y a lo uno —y ayudando a gestar su historia, que sólo así, en la tensión, es historia— la filosofía dice su palabra, siempre finalmente de modo vacilante: todo difiere y todo coincide...: también la filosofía ve, en el ser y en su Fuente —ésta es su manera— la circulación, diferenciada y diferenciadora, respectivamente, de todo en todo.

El pensar filosófico —“*besinnliches Nachdenken*”, según Heidegger— gestado también por el sentido mismo, es entonces capaz, en su incesante circular, de recoger conceptualmente todo sentido de toda experiencia en el ser, y así puede reeditar, en el nivel de la luz, la unión originaria de lo que es. La filosofía puede devenir así una verdadera recolección del sentido y un auténtico lenguaje mediador que, por analógico, es capaz de respetar la especificidad de todo sentido y de todo correspondiente lenguaje.

Y así también la filosofía queda abierta a todo sentido nuevo capaz de nacer en la historia; su palabra es palabra que acoge, cobija y permite manifestación: no es palabra que manipula para el tráfico conceptual en un sistema cerrado.

Y en su atmósfera afectiva celebratoria la filosofía puede cobijar en sí, en una *Aufhebung* reconciliadora, todos los legítimos afectos humanos en los que germinan todas las experiencias y todos los sentidos.

La misma promoción del sentido que se cumple en el proceder tecnológico —como se ha podido ver en lo dicho hasta aquí— puede ser comprendida por la filosofía, precisamente, como una peculiar manifestación de lo que es, como un modo de la verdad.

La belleza que embarga y el amor humano que extasia, el trabajo y su rutina que fatigan, la convivencia política que exaspera, la vocación de lo Sagrado que desconcierta, la urgencia de las necesidades, que hace tender la mano hacia las cosas y que instrumentaliza el conocimiento... todo: amor y contemplación, deseo, conocimiento y acción pueden ser reunidos y reconciliados en el frágil discurso filosófico.

Dice J. Lacroix:

“La filosofía es la elevación de la existencia personal a la universalidad de la razón. Hegel decía que el ave de Minerva levanta su vuelo a la caída de la noche. El filósofo es alguien que se levanta tarde, después de los trabajos y los hombres. Pero si se levanta tarde en tanto que filósofo, se levanta temprano en tanto que hombre. Lejos de querer ser ‘filósofo’ todo el tiempo, que es lo propio de esa caricatura del filósofo que se llama el intelectual, él soporta el peso del día y del trabajo, participa en la pena de los hombres, conoce y actúa en la medida en que le es posible. Sólo luego reflexiona sobre las acciones humanas, sobre sus resultados, se esfuerza por situarlas en relación con otras y en relación con el todo, hace así un sistema, un sistema abierto, pero que no tiene nada de filosófico si no es coherente. Es eso lo que es necesario retener de la idea de ciencia rigurosa: sistema plenamente racional, aún cuando no es propia-

mente científico. La filosofía es reflexión, es decir, pensamiento del pensamiento”¹⁰.

Desde el lenguaje mediador de la filosofía, toda experiencia y todo lenguaje pueden reconocer su propio lugar. La filosofía puede entonces, por ejemplo, reconciliar a la tecnología con el todo: con la filosofía puede la tecnología saber su lugar; puede desplegar, como saber de dominio, su discurso enunciativo unívoco, en la confianza de que su desarraigo y parcialidad necesarios quedan respetados y al mismo tiempo librados de sus peligros en un logos abarcante y reconciliador.

Y la misma filosofía sabe que su discurso conceptual es siempre pobre comparado con la riqueza del sentido que se dona en el “tacto” y en el lenguaje de todas las experiencias básicas: de allí que incesantemente haya de volver a escuchar los lenguajes originarios, para desarrollar su propia paráfrasis infinita, incapaz de hacer que las metáforas se conviertan en meras alegorías. Y así abierta a los lenguajes básicos del hombre, está abierta a la experiencia de la existencia como experiencia de don, y aún como experiencia de lo incalculable, de lo posible sobrehumano...

La “*existencia filosófica*”, así concebida —al fin y al cabo gestión del sentido mismo— está en condiciones de corregir y superar las desventajas del cálculo científico-técnico.

Frente al desarraigo, la parcialidad y la rutina del logos científico-técnico, los lenguajes humanos básicos testimonian de las originarias densidad, totalidad y apertura para lo nuevo de la existencia humana. Pero frente al peligro hay aún otro lenguaje capaz de superar las limitaciones de la tecnología y de reintegrar al hombre a su lugar de origen.

El plexo de objetos manipulables, esquemas del mundo que constituyen el feudo de la voluntad de dominio, puede ser “destruido” por el lenguaje de la poesía, para retornar a la inmediatez de la existencia que se despliega en un mundo habitable. La poesía, según Ricoeur, destruye el entramado de objetos para volver al mundo originario. Pero la poesía y en general la literatura de ficción —respectivamente en la metáfora y en la ficción de la trama— realizan algo más que el mero retorno a los comienzos.

Si en los orígenes, como se dijo, la existencia puede reconocerse en el don de un mundo donde todo comunica y abierto a lo sobrehumano incalculable, en una secreta espera transcategorial, desde donde puede esperar además un mundo nuevo, ahora, en la poesía, la existencia *osa* ese mundo, tantea nuevas posibilidades, según el ritmo de sus variaciones imaginativas.

El lenguaje poético reintegra los objetos separados de la ciencia a la fluidez originaria, donde todo se presenta en su mismidad y habla a la vez de todo lo demás. En el mundo de la poesía cada cosa es ella misma y más que ella misma; y este universo concreto se figura como tanteo del cumplimiento de lo esperado.

¹⁰ J. Lacroix, *Le personalisme comme anti-ideologie*, PUF, Paris, 1972, p. 37.

La poesía y la ficción en general, lejos de constituirse como una autoglorificación del lenguaje sin referencia real, suspenden la referencia a los meros objetos, para retornar al mundo “real” de la existencia y aún al mundo esperado.

Dice Ricoeur:

“... la abolición de una referencia de primer grado, abolición operada por la ficción y por la poesía, es la condición de posibilidad para que sea liberada una referencia de segundo grado, que alcanza al mundo no solamente en el nivel de los objetos manipulables, sino en el nivel que Husserl designaba con la expresión *Lebenswelt* y Heidegger con la de *ser-en-el-mundo*”¹¹.

Y sobre todo:

“Es muchísimo más difícil decir qué hace del lenguaje poético un lenguaje ‘ligado’. En principio, en efecto, es un lenguaje ‘desligado’: desligado de ciertas constricciones lexicales, sintácticas, estilísticas; desligado sobre todo de la intención referencial del lenguaje ordinario y del lenguaje científico, de los cuales podemos decir por contraste que están ligados a los hechos, a los objetos empíricos, a las constricciones lógicas de nuestro pensar. (...) El poeta opera, por el lenguaje, en lo hipotético. En el límite podemos considerar el proyecto poético como un proyecto de destrucción del mundo, en el sentido en que Husserl hace de la destrucción del mundo la piedra de toque de la reducción fenomenológica. (...) el poema no es un juego verbal gratuito, sino que está precisamente ligado a aquello mismo que él crea. Y si la suspensión del discurso ordinario y de su intención didáctica toman para el poeta un carácter tan urgente ¿no es porque la reducción de los valores referenciales del discurso ordinario es solamente la condición negativa para que sean llevadas al lenguaje nuevas configuraciones de sentido de la realidad y, a través de ellas, nuevas maneras de ser en el mundo, de habitarlo y de proyectar allí nuestras posibilidades más propias? (...) He aquí aquello que liga el discurso poético: la urgencia de llevar al lenguaje modos de ser que la visión común oblitera, léase reprime. En este sentido, nadie es ‘menos libre’ que el poeta. O mejor, su palabra no está libre de... —la visión ordinaria de las cosas— sino porque se ha vuelto libre para... para el ser nuevo que *debe* llevar al lenguaje”¹².

Porque... finalmente, ¿qué es lo real? Responde K. Rahner:

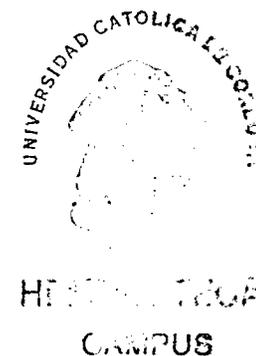
“Cuando el poeta y el pobre de Asís invocan al agua, dicen algo más vasto y originario que el H₂O a que la rebaja el químico. No se puede llamar H₂O al agua que, como dice Goethe (*Seele des Menschen*), se asemeja al alma. El agua que el *hombre* ve,

que el poeta canta, con que el cristiano bautiza, no es una poética exaltación del agua del químico —como si éste fuera el verdadero realista—”¹³.

La filosofía totaliza y media, respetando, todas las diversas manifestaciones del sentido y sus lenguajes, elevándolos a la lucidez del discurso análogo, en la apertura a toda posible novedad. La poesía totaliza en el nivel del mundo habitable, y desde la apertura del mismo osa nuevas posibilidades de la existencia. El ser se totaliza en la filosofía y en la luz de su concepto; el mundo se totaliza en la encarnación del lenguaje metafórico y comunicante de la poesía: Heidegger ha recordado que Hölderlin ha dicho que el filósofo y el poeta “habitan vecinos en cumbres distantes”...

Quizás sea necesario recordar que, vecinas a la cumbre de su *Organon* científico, Aristóteles ha escrito también una *Retórica* y una *Poética*.

La verdad como manifestación de lo que es y el hombre como su “lugar” “se dicen de muchas maneras”.



¹¹ P. Ricoeur, *Du Texte a l'action*, Ed. du Seuil, Paris, 1986, p. 114.

¹² P. Ricoeur, “Palabra y símbolo”, en *Hermenéutica y acción*, CINA, Buenos Aires, 1985, pp. 17-18.

¹³ K. Rahner, “Sacerdote y poeta”, en *Escritos de Teología*, Taurus, Madrid, 1961, tomo III, p. 333.