

EL IMPERATIVO TECNOLÓGICO UNA ALTERNATIVA DESDE EL HUMANISMO

Graciano González Rodríguez-Arnaíz

Departamento de Filosofía Moral y Política

Universidad Complutense de Madrid

Resumen

Se comparan el imperativo tecnológico y el imperativo ético, mostrando sus puntos de convergencia en la acción humana y en las posibilidades que le abren. Las valoraciones éticas se abren a los medios efectivos que la técnica pone a disposición, pero por otra parte los avances técnicos requieren unos puntos de referencia éticos para mantener el sentido humano de sus logros.

Palabras clave: imperativo, sentido, humanización, sociedad de consumo.

Abstract

The technological imperative and the ethical imperative are compared. Both concur in the human action and in the enlargement of possibilities that respectively turns out. The ethical values reach to the effective means that the technic furnishes, and on the other side the technological progress needs an ethical points of reference in order to maintain the human sense of his improvements.

Key words: imperative, sense, humanization, consumer society.

Las biotecnologías, como uno de los ámbitos más llamativos de las aplicaciones de las tecnologías, se han convertido en uno de los referentes significativos para la filosofía moral. Al punto de que, a día de hoy, la ética encuentra en las biotecnolo-

gías uno de los mayores desafíos para pensar sobre el sentido de nuestra vida, de nuestras relaciones con los demás y, por extensión, sobre el significado y sentido de una realidad a la que podemos llamar, no sin cierta osadía, nuestra naturaleza humana.

La filosofía moral, que se interroga sobre dichos aspectos desde una perspectiva general, nos posibilita el acceso a los dos rasgos que, aquí, queremos destacar. El primero de ellos tiene que ver con la consideración de las biotecnologías como una explicitación de la tecnología, entendida ésta como característica destacada de nuestra sociedad; el segundo rasgo, quiere poner de manifiesto en qué medida el humanismo, como referencia de constitución y sentido de una vida digna, puede contribuir a centrar el debate sobre los problemas morales que las tecnologías ponen de relieve, pero que, en absoluto, pueden resolver por sí solas.

1. El imperativo tecnológico

La tecnología, querámoslo o no, comporta un modelo de racionalidad práctica que comparte tema y contenido con la ética; siendo así que, desde siempre en la tradición filosófica, la filosofía moral ha detentado la exclusiva de la racionalidad práctica. Dicho de otra manera: la filosofía ha operado con el supuesto de que era posible un ejercicio de la racionalidad cuyo cometido final era orientar la acción humana.

Hoy, este objetivo es compartido por las ciencias *aplicadas* que reclaman para sí la exclusiva de dicha orientación de la acción porque son las únicas que garantizan el éxito en la aplicación de los conocimientos y, por tanto, reclaman el título de saberes prácticos por antonomasia.

Los avales que presentan para detentar este título de saber práctico, en exclusiva, descansan en la reivindicación de los tres momentos que legitimaban el puesto relevante de la ética; a saber: la decisión, como momento cumbre de la opción moral, su aplicación a la resolución de conflictos para determinar la valía de un posible ejercicio de la razón y la «producción» de bienes que era el objetivo de toda acción humana significativa.

La tecnología daría cuenta de los tres, desde el momento en el que posibilita las distintas opciones entre las que elegir; solventa el sentido de las acciones cooperativas mejores, a la vista de las distintas opciones en litigio y, finalmente, propone los bienes a los que, tanto las decisiones como las acciones cooperativas, deben dirigirse para lograrles y llevarles a cabo. En este contexto, cabe hablar con propiedad de un *imperativo tecnológico* como superación y alternativa al viejo imperativo ético que se pregunta si todo lo que es factible y puede ser hecho, *debe* ser llevado a cabo.

1.1. La estructura de la acción humana y la acción tecnológica

Que la tecnología tiene que ver, y mucho, con las cuestiones de sentido que son el *tema* de la ética, parece algo fuera de toda duda. Nos bastaría con fijarnos en la incidencia de la tecnología en las cuestiones sobre el origen y el final de la vida; o, más sencillamente, en su importancia para la determinación de conceptos morales tan determinantes como cali-

dad de vida, identidad personal, naturaleza humana...

Ahora bien, cuando hablamos de tecnología en términos de racionalidad práctica, lo que intentamos sorprender es el papel determinante que tiene ésta en el replanteamiento de los saberes y de los poderes del hombre, en su consideración de ser inteligente. Es más, lo que nos preguntamos es si la perspectiva tecnológica es *la perspectiva por antonomasia* para hablar de acción humana significativa.

A este respecto, lo primero que salta a la vista es una curiosa «colonización tecnológica» de los tres mundos entre los que discurre la acción humana: el mundo de lo intelectual, el mundo de lo razonable y el mundo de lo subjetivo. En cada uno de ellos, aparece subvertido un rasgo que era considerado relevante para poder hablar de acción humana. En el mundo de lo intelectual, entendido como escenificación de los mecanismos de la propia razón para conocer, dicha capacidad de la razón para conocer, aparece subvertida a favor de los desarrollos de la lógica computacional; en el mundo de lo razonable como posibilidad de discriminación de la propia razón entre sus mismas razones, la razonabilidad aparece contrapuesta a las diversas configuraciones de las teorías de juegos y, finalmente, el mundo de lo subjetivo como determinación de aquellos mecanismos personales en los que se visualizan valores tan determinantes de la acción humana como son la libertad o la responsabilidad, aparece diluido en modalidades de decisión «estratégica», amparadas por las diversas teorías de la decisión racional.

En una tesis así, no es ocioso preguntarse si la tecnología no desarrolla una teoría de la acción humana más relevante y acabada que la ética, en tanto en cuando explica «mejor» la interrelación entre lo interno y lo externo, entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo bueno y lo útil, entre sujeto y contexto o entre lo intrasubjetivo y lo intersubjetivo. Tal consideración aparecerá reforzada en la medida en que podamos entender la acción humana como un proceso en el que se dan unidas tres características: *saber, capacidad y poder*. *Saber* como integración de la dimensión representacional —saber qué— y de su dimensión práctica de llevarlo a cabo —saber cómo—; *capacidad* en tanto que «a priori» antropológico de la supuesta condición del hombre como ser capaz de hacer; es decir, de traer a la realidad el mundo de las posibilidades; y *poder* como potencialidad efectiva de transformar las posibilidades en realidad.

Si tal fuera la descripción de la acción humana, entonces podemos decir que el *imperativo tecnológico* descansaría en dos premisas y una conclusión; a saber:

- puesto que no hay, ni puede haber, límites en la capacidad de saber, tampoco pueden existir límites en la posibilidad de investigar: imperativo científico;
- Si la investigación pone de relieve el límite de lo que es posible hacer, entonces todo lo que se puede hacer tiene que poder ser hecho: imperativo técnico-moral;
- Si todo lo que puede ser hecho es una exigencia del poder de efectución, entonces todo lo que se hace o será

hecho tiene el derecho a ser utilizado: imperativo práctico-moral.

1.2. El imperativo ético versus el imperativo tecnológico

Si se observa cuidadosamente, los tres momentos en los que se vertebra el enunciado del imperativo tecnológico remiten a un marco de referencia que vamos a denominar consideración preceptiva. Por tal entendemos el hecho de seguir unas reglas, y así una acción tecnológica es una acción reglada, en el sentido de que implica un «deber» de seguimiento de las mismas. Ahora bien, son unas reglas que han de ser seguidas en orden a hacer algo –lo factible–; entendiendo por factible «lo técnicamente posible».

Si siguiéramos indagando en la naturaleza de lo posible, la consideración preceptiva, nos llevaría a sostener que lo posible ha de ser definido por lo más adecuado, es decir, por lo viable; por lo que de hecho se puede hacer. Reivindicando así un concepto de facticidad –lo que he hecho es o puede ser hecho– que tanto reclamaron las denominadas ciencias de la naturaleza en oposición a las ciencias del espíritu, y que ahora reclama la tecnociencia.

Pues bien, si traducimos la viabilidad fáctica por la capacidad de lo conocido para ser utilizado, entonces podremos entender por qué las tecnologías se presentan como estandartes del saber aplicado y como prototipo de un hacer con arreglo a normas que resulta determinante para el significado moral de una ac-

ción. Si tal fuera el caso, la tecnología sería, por lo demás y de verdad, una ética, o mejor aún, una tecnoética.

Si volvemos al marco de referencia del que arrancaba esta consideración, descubrimos una pequeña confusión terminológica que tiene consecuencias. Hablábamos de consideración preceptiva para referirnos al imperativo tecnológico. Pero la ética no arranca de dicha consideración. La ética reclama como marco de referencia la consideración *prescriptiva*. Aquí la cuestión determinante no es si las acciones siguen unas determinadas normas, sino que lo que se pregunta es si tales normas «obligan». De hecho, una gran mayoría de acciones que llevamos a cabo aparecen como regladas y, no por eso, son morales; ni falta que hace que lo sean. Pero lo determinante de la «obligación» que se explicita en la pregunta ¿qué es lo moralmente factible?, ya no puede ser contestado sólo desde la facticidad de lo posible, sino desde la traducción de lo posible como «lo mejor» para el hombre o para la humanización. De lo que humaniza se encarga la ética. Y a tal fin, se encarga de decir qué entiende por ello, construyendo el humanismo como referencia y sentido de unas acciones que se reclaman morales porque en ellas se juega el sentido de nuestra vida (subjetividad) con otros (intersubjetividad) en un mundo cada vez más humanizado (ecoética).

Esta diversidad de perspectivas de los dos imperativos es la que trata de visualizar, sinópticamente, el siguiente cuadro:

FORMULACIÓN DE LOS IMPERATIVOS

IMPERATIVO TECNOLÓGICO			IMPERATIVO ÉTICO		
Referentes	Significado	Formulación	Formulación	Significado	Referentes
Posibilidad técnicamente posible	Viabilidad (posibilidad de «ser hecho») Posibilidad técnica de viabilidad fáctica	1.- Todo lo técnicamente posible	1.- Es éticamente factible	Sentido de obligatoriedad moral Factibilidad moral: deber ser/ser	Ética Deber ser
Posibilidad	Sentido de corrección <i>moral</i> . «Posibilidad no es ya viabilidad fáctica sino «legitimidad moral»	2.- Puede ser llevado a cabo	2.- Aquello, y sólo aquello que contribuya a una mayor humanización	Calidad moral del mandato: categórico vs hipotético humanización	Imperativo ético humanismo
Llevar a cabo	Hacer lo técnicamente posible es moralmente legítimo (no es inmoral o es moralmente irrelevante)				
Deber	Sentido de <i>obligatoriedad moral</i> . Valor moral de referencia	3.- Y debe ser llevado a cabo	3.- Y debe hacerse	Carácter formal: canónico-prescriptivo.	Estructura deontológica
Llevar a cabo	Deber hacerse equivale a convertir el criterio pragmático de «viabilidad técnica en criterio de sentido y legitimidad moral –ética práctica–			Carácter material: los 3 referentes	Micro-ética: subjetividad meso-ética: intersubjetividad/macro-ética: ecoética

2. La alternativa del humanismo

2.1. Hablando de humanismo

Como la carga de la prueba corresponde al imperativo ético, que es el que somete a revisión el imperativo tecnoló-

gico, es el momento de explicitar el continente y el contenido del humanismo como factor de control y verificación «moral» de las acciones tecnológicas.

No es nuestra intención sacrificar el uno al otro. Lo que tratamos de proponer es un lugar de cruce entre las tecno-

logías y la ética como lugar fructífero de cuestiones que nos atañen. Se trata de descubrir el significado conjuntivo de la y entre la tecnología y la ética.

El modelo de diálogo que voy a sostener, entre los dos imperativos como representantes, el primero, de la sociedad tecnológica y, el segundo, del humanismo, es el *modelo tensional*, no dialéctico; entendido éste como lugar de cruce entre ambos, sin sacrificar la una (sociedad tecnológica) al otro (humanismo). Porque entendemos que es dicha situación tensional la que más y mejor escenifica la preocupación filosófica, en el bien entendido de que dicha situación ha de entenderse como *aquello-que-da-que-pensar*.

En este sentido, hay que comenzar sosteniendo que el humanismo no es una cuestión exclusiva de la filosofía. De la misma manera que la sociedad tecnológica no es algo a dilucidar, en exclusiva, por la *ciencia* o por la *técnica*, en su perspectiva económica, política o en cualesquiera dimensiones que se puedan plantear. Precisamente esta peculiar situación mediática del humanismo, le convierte en unos de los medidores de todos aquellos discursos que hablan de *calidad* para expresar la valía –bondad o valor– de las diversas actividades en las que el ser humano lleva a cabo su vida de una manera excelente; es decir, digna de ser llamada humana.

Considerado así, el humanismo es una categoría a integrar, de manera urgente e ineludible, en todo el marco de lo que hoy se denomina *moral institucional*, lugar de referencia de las diversas «éticas aplicadas». En las acciones instituciona-

les, vamos a encontrar una expresión del sentido de las distintas prácticas sociales que comportan una compleja dinámica ética; dinámica ética que se va configurando en distintas aproximaciones «especiales» bajo los rótulos de ética de las profesiones, bioética, ética de la empresa, ecoética... En todas ellas se visualizan valores; en todas ellas se produce un intento de legitimarse, también, por relación con dichos valores que colorean la valía humanizadora o no, de tales prácticas.

Bien es verdad, que hasta tiempos muy recientes, el debate sobre esta controvertida cuestión del humanismo ha sido uno de los asuntos filosóficos por excelencia y, si se me apura, casi el único asunto. Pero, a día de hoy, la actualidad del tema no está clara, ni tan siquiera para la propia filosofía. Tan es así que la filosofía que vive siempre de anunciar su fin y de preguntarse, una y otra vez, por el sentido de lo que piensa, ha decretado su final –fin del humanismo– como tema que *de-que-pensar*.

Esta peculiar situación filosófica del humanismo no se compadece, o cuando menos sorprende, si se la compara con la afanada contribución de los filósofos al debate sobre las consecuencias del desarrollo de las biotecnologías y sus diversas incidencias en los terrenos personales e institucionales de las ciencias de la salud o de los programas de investigación de marcado tinte político.

Y, todavía, resulta más sorprendente esta contribución específica de la filosofía al «fin» del humanismo, cuando el término ha pasado a nuestro acerbo cul-

tural como distintivo de una tensión sostenida por dotar de contenido y de calidad *humanas* a las diversas actividades llevadas a cabo por distintas personas e instituciones (justicia, empresa, medicina, educación, ingeniería, política...) que tienen encomendada la realización o la canalización de las más variadas prácticas sociales en las que llevaban, y llevan, a cabo hoy su vida hombres y mujeres de carne y hueso. Por no aludir a todo el discurso referido a los derechos humanos.

Este sorprendente *décalage* entre el decretado fin del humanismo y su continua demanda nos permite situarle, de nuevo, como cuestión que da-que-pensar y, así, proponerlo como tema filosófico. Siempre y cuando entendamos que la sociedad tecnológica es el marco institucional que define y concreta dicha exigencia. Y así, a la filosofía no le vendría nada mal alejarse de la tópica y típica actitud lastimera de vivir de *estarse muriendo*, para plantearse cuál puede ser su papel o su contribución en este tema, en una sociedad que ha puesto entre paréntesis muchas de sus adquisiciones. Pues decir que lo que plantea la filosofía es una actitud crítica frente a lo dado, es decir poco; a menos que se digan los criterios en virtud de los cuales se lleva a cabo tal crítica.

Con todas estas precauciones, sería el momento de convertir en pregunta la cuestión que está rondando desde el principio, a saber: ¿para qué vale el humanismo en una sociedad altamente tecnificada y, en concreto, en el amplio mundo de las biotecnologías? Ciertamente que el tono

de la pregunta puede dar la impresión de que buscamos una salida de tinte puramente pragmatista, en abierta confrontación con la veta más holista que tiene el humanismo. Pero haríamos bien en no ceder a la tentación de llevar a cabo su contrario, a saber: proponer un discurso abstracto y formalista –no quiero decir metafísico– del humanismo. Pues, a fuer de no pragmatistas, terminaríamos recabando un discurso altanero e inservible y, en ese sentido, un discurso ideológico y legitimador de lo que hay o se da; y, si se me permite la expresión, un discurso poco humanizador o, directamente, inhumano, como tantas veces se ha hecho en nombre del propio «humanismo».

Tal vez el sentido más acertado de la proclama filosófica del fin del humanismo no sea sino la denuncia del mismo por no ser lo suficientemente humano.

Pues bien, con todas estas cautelas, vamos a recuperar un concepto amplio de **humanismo** como referente más adecuado de las, mal llamadas, Ciencias del Hombre. Y así, en vez de pleitear con las diversas concepciones filosóficas contemporáneas, que desde Heidegger lo han puesto en entredicho, vamos a partir del significado que puede tener, para la propia consideración del humanismo, la demanda de **formación humanista** o de **preocupación humanista** que muchos tecnólogos tienen y que puede resultar muy fructífera a la hora de elaborar una propuesta común sobre el sentido de las diversas prácticas sociales tecnológicas.

Describiremos, pues, previamente los rasgos más sobresalientes de dicha sociedad tecnológica en lo que atañe al tema

en cuestión, para después ver en qué medida esta preocupación humanista, o mejor aún, una formación humanista puede, o no, incorporarse, con urgencia y sentido, para ayudar a plantear y orientar los problemas que la propia sociedad tecnológica suscita; en el entendido de que es en dicha sociedad donde llevamos a cabo, de manera relevante, nuestros proyectos de vida como hombres y mujeres.

2.2. Una sociedad para un hombre y un hombre para una sociedad

Desde la consideración humanista, lo primero que salta a la vista en un somero análisis de nuestra sociedad actual, es la armonización tal lograda que parece darse entre el prototipo de sociedad en el que estamos y la imagen de hombre que funciona en ella. Al punto, de que pese a todas las disidencias que se producen en el interior de la propia sociedad, ninguno de nosotros parece dispuesto a ceder al disfrute de un cierto grado de bienestar, a unos determinados niveles de vida, a una serie de artefactos entre los que discurre nuestra vida y, finalmente, a una determinada actitud presentista ligada al ocio y al disfrute de un conjunto de bienes, a los que hoy hemos llegado tras un largo y tortuoso camino.

Denostar o lamentar estos aspectos porque introducen hábitos individuales y egoístas, me parece una consideración, cuando menos, apresurada. Pues ello nos llevaría a comparar sociedades; y esto, en el nivel de las actitudes, es poco menos que inviable y, además, inadecuado.

Pues resultaría difícil condenar por egoísta a una sociedad en la que, por más que persistan en ella hábitos individuales, nunca como en la actualidad han surgido actitudes solidarias tan potentes y organizadas en los más variados movimientos sociales.

No obstante, lo que sí llama la atención de este peculiar *ahormamiento* que se da entre la estructura social que tenemos y la imagen de hombre que funciona es el progresivo cambio que se ha ido operando en las estructuras de la legitimación –política– y del sentido –moral– tanto de los individuos como de la sociedad. Y no se olvide que las dos, el sentido y la legitimidad, constituyen los pilares que sostienen la pertinencia y solvencia de cualquier propuesta *humanista*.

Hasta tal punto es así, que si tuviéramos que trazar el mapa de los diversos derroteros que ha seguido esta peculiar relación entre individuo y sociedad, en el plano de la legitimación y del sentido, a partir de la Modernidad, entiendo que podríamos aludir, a fuer de esquemáticos, a unos pasos que escenifican y ponen luz a nuestra actual situación. Destacaré tres momentos a los que considero puntos básicos para dar cuenta de dicho cambio progresivo.

El primer gran gestor de la legitimación del orden y de la autoridad en la sociedad y del sentido del hombre, fue el «contexto de lo religioso». A este respecto, es de gran importancia destacar el papel que tuvo Lutero en la nueva consideración de este contexto. Pues al introducir «la libre interpretación», possibilitó el ascenso al primer plano del individuo

como único intérprete autorizado de la *Palabra* propiciando así la caída de toda una cosmovisión, de signo teocéntrico, basada en los valores de la autoridad y de la tradición, que constituían la referencia del Antiguo Régimen. Los derechos del hombre y del ciudadano, que aparecen reformulados a través de los valores de la libertad, de la igualdad y de la solidaridad, son los referentes ya secularizados de unos «valores humanos» a los que toca llevar a cabo una tarea de legitimación que, a trancas y barrancas, va abriéndose paso.

El segundo gran gestor de la doble consideración de sentido y legitimidad de las actividades humanas, en un orden cronológico, es el «ámbito de lo político». Para este paso resulta crucial el nacimiento de una *nueva* ciencia –la Sociología–; una ciencia capaz de *explicar* el orden social y de coordinar una cosmovisión alternativa a la propuesta por la Religión, como factor y fuente de legitimación y de sentido. El concepto de democracia, como forma de organización del poder, y la consideración del individuo como ciudadano participante en ella, son las dos figuras en las que se centra este segundo aspecto.

La determinación del «método positivo» como valor de verdad y la nueva «cosmovisión científica», emanada del mismo, están orientadas a establecer un espacio social en el que el individuo pueda hacerse y llevar a cabo su vida. De ahí la primacía de lo social como lugar en el que individuo había de integrarse, aún consciente de su desaparición, o cuando menos, de su irrelevancia.

El tercer gran gestor de este ahormamiento ha sido, sin duda, el «factor económico» que siempre ha permanecido como dormido en el seno de los dos anteriores, pero que aparece con toda su fuerza en pleno siglo XX. Son de destacar dos notas que le hacen entrar, con todo el derecho, en el club de los «donadores de legitimación y sentido». La primera nota tiene que ver con el fenómeno de la producción que va adquiriendo una enorme importancia, al ir unida al industrialismo, como configuradora de un modelo de organización social. Todos los desajustes que se han producido merced a la estructura que adquiere dicha producción, con el fenómeno del capitalismo y sus virulentas denuncias por el marxismo, no han hecho más que irle configurando para proponer a la economía estructura *final* de legitimación y de sentido. La segunda nota está en relación con los «nuevos modos de ser» que se van generando, merced a esta estructura y que propician una imagen del hombre, descrita como *homo oeconomicus*. Dicha imagen está basada en la satisfacción de sus deseos, merced a la progresiva producción y consumo de unos productos apetecidos como bienes, en un contexto de intereses en conflicto. Por eso aquí, la competitividad es la nota descollante de una organización social llamada a dirimir los conflictos generados entre intereses contrapuestos; una competitividad basada en poner a disposición de los individuos mayores y *mejores* bienes que les satisfagan.

La sociedad de consumo y el estado del bienestar son los referentes «de senti-

do» de esta sociedad que se escenifican en unos «modos de vida»; ejemplos perfectos de conjunción entre la salvaguarda de unos ideales individualistas y la estructura democrática de organización social, con el mercado como lugar de paso.

Pues bien, a día de hoy, la perfecta armonización de este «modelo económico» y de lo que nos gusta llamar, «giro tecnológico», al que entendemos como complementación entre ciencia y técnica, confirma el vigor y la vigencia de una estructuración social y de unos modos de vida en sintonía, merced a la producción y consumo de bienes en los que se visualizan las maneras de ser y de estar de los agentes sociales. Este es, a nuestro entender, el carnet de identidad de una sociedad tecnológica.

En una situación así, es difícil imaginar que algo venido de «fuera» pueda distorsionar esta sintonía tan perfecta; salvo que ese «algo» pueda servir para apuntalar lo que ya se da.

Para el humanismo, o mejor, para la preocupación humanista, esta situación es dilemática. Pues el humanismo, o es un producto espúreo en el seno de una sociedad avanzada que ya produce bienes sin necesidad de ninguna legitimación o sentido venida del exterior –de fuera de ella misma– o el humanismo se convierte en un complemento de esa «política de bienes» y servicios, en el que está especializada esa sociedad que denominamos sociedad tecnológica.

A nuestro entender, todo el problema del lugar de la formación humanista de los técnicos o del sentido institucional que

pueda tener una enseñanza reglada de las humanidades, consiste en romper esta situación dilemática para convertirla en situación conjuntiva. Es decir, es preciso pasar de una situación en la que la cuestión es, o humanidades o tecnología, a otra en la que se plantee humanidades y sociedad tecnológica. De ahí, la vertebración de un discurso entre el imperativo tecnológico y el imperativo ético; y, de ahí, nuestra propuesta del humanismo como lugar de paso –tensional– entre uno y otro.

2.3. *Competitividad, actores y sociedad tecnológicamente avanzada: resortes del imperativo tecnológico*

Si tuviéramos que definir lo que es una sociedad avanzada o desarrollada, diríamos que una sociedad así, será aquella que es *competente* en el suministro de una serie de bienes y servicios requeridos por los actores sociales y, a la vez, que es *competitiva*, en el sentido de que cada vez es más eficiente en la provisión de dichos bienes, demandados por parte de esos actores genuinamente económicos (individuos o agentes sociales cuya nota determinante ya no es el industrialismo sino el suministro de servicios) que les producen.

De manera que una sociedad es altamente desarrollada cuando es *máximamente proyectiva –innovadora–*; es decir, cuando se adelanta a las demandas y proveyéndolas de bienes, las satisface y las orienta, i.e, las da sentido. De ahí la variable ética de esta sociedad tecnológica.

Pues bien, no hace falta ser muy conspicuos para caer en la cuenta de que en este contexto de la *competitividad*, que utilizamos como descriptor de lo que puede denominarse una sociedad avanzada, se dan tres fenómenos que la diferencian de los tres modelos de legitimación y sentido antes mencionados:

a) la producción de *bienes*

Nuestra interpretación de esta característica es directamente ética, en el sentido de que a través de esta noción de bien se deshace el corto circuito del que vivía la ética; a saber, la tensión que se generaba entre ser y deber ser. Un bien, aquí, es la línea recta que une la aspiración o el deseo y el producto. Lo que nos lleva a decir que nada de «lo de fuera» es necesario, ni siquiera relevante, para las cuestiones de sentido o de significatividad humana. Todo está en los bienes generados y puestos a disposición de los actores sociales. Por eso es posible identificarse, como decía G. Marcel o E. Fromm, por el tener.

Ahora bien, en aras de la verdad, hay que añadir que este concepto de *bienes* desborda una consideración «economista» de los mismos, en la misma medida en la que dicha consideración del bien se integra en la noción de *bienes culturales*. Y decir *bien cultural* es referirse a la serie de producciones (productos) intelectuales y experienciales que forman el bagaje valorativo de una cultura determinada, en el sentido de lo que Popper llamó tercer mundo.

b) El *sistema* como articulación de la producción de bienes

Es una característica derivada del aspecto anterior, puesto que un bien cultural se define como una «cadena de bienes» a través de la cual la sociedad aparece configurada por unas determinadas *cosmovisiones*; por una serie de *técnicas* para llevar a cabo la consecución de dicha «cadena de bienes» y, finalmente, por unos *modos de vida* o patrones de conducta –prácticas sociales– constituidos por o, en torno a, los dos.

c) La consideración del agente como ser capaz de...; es decir, la *capacitación* de los agentes

Es la tercera nota que define a nuestra sociedad, y tiene que ver con la *capacitación*, por parte de los actores económicos, para ir proveyendo de «sistemas de bienes» a los actores sociales y a la sociedad en general. Bienes que aparecen como *mejores* que los que ya estaban; bien sea porque son «sistemas de bienes» alternativos a otros «bienes» considerados caducos y trasnochados, o bien porque les superan, en orden a la satisfacción de nuevas necesidades.

Para nuestro propósito, nos basta destacar que lo que caracteriza una sociedad avanzada, en los términos de una sociedad altamente competitiva, no es tanto el reto de una competencia global en el nivel de los productos, ni tampoco la provisión, máximamente eficaz, de una serie de bienes ordenados previamente por dicha sociedad. Lo que se expresa hoy en

la competitividad es *la capacidad de unos actores económicos para proveer de bienes generales a una sociedad en el marco de una proyectividad máxima –innovación–*. Tal es la situación de legitimidad la una sociedad tecnológica y de la pertinencia de su manera de pensarse que se expresa en el imperativo tecnológico.

Una sociedad es máximamente competitiva, en definitiva, cuando es capaz de proveer *bienes generales*. Es más, sólo cuando se da una actividad de este tipo, estamos en disposición de identificar a los actores económicos como *personas*; sujetos capaces de establecer una interrelación entre unos «agentes económicos» que tratan de dinamizar al máximo la provisión de bienes en términos de proyectividad; y unos «sistemas de acción», o criterios, que tales agentes o grupos despliegan en términos máximamente proyectivos para la generación de «bienes nuevos», en unos contextos que amparen, acojan y hagan eficaz la acción. En términos éticos diríamos, que dichos bienes son los que otorgan sentido y significado a la acción humana.

Conviene tener en cuenta que estos *bienes generales*, fruto de una proyectividad máxima, son, en primer lugar y prioritariamente, *bienes* porque son bienes culturales, en el sentido de que tienen capacidad para otorgar «sentido» a una sociedad. Dichos bienes, como ya hemos indicado, ofrecen una cosmovisión y unas técnicas junto con la configuración de unos modos de vida; y, después, dichos bienes son *generales* por el propio grado de universalidad que supone la estructura de la competitividad como descriptor

de las sociedades avanzadas; y, además, por la índole universal de su incidencia –lo que se denomina fenómeno de la *globalización*– por encima de lo geográfico, de lo étnico y de la propia estructura socio-política del Estado-Nación.

2.4. *Proyectividad, formación humanista y sociedad avanzada: resortes del imperativo ético*

Una sociedad avanzada es, así, aquella sociedad que tiene *capacidad* para proveer de bienes considerados superiores o «mejores» que los que ya existen a los miembros que la integran. Ahora bien, sería el momento de preguntarse: ¿cómo se explicita dicha capacidad? ¿De qué depende?

Si nos atenemos a lo que llevamos dicho hasta ahora, dicha capacitación remite a una capacidad ínsita de desarrollo que tiene una persona o un colectivo. Lo que es preciso añadir es que dicha capacidad participa de la exigencia del desarrollo máximo de la proyectividad, situada en un ambiente favorecedor; es decir, en un marco social que ampare y aprecie dicha proyectividad.

Dicho lo cual, podríamos seguir preguntándonos: ¿quién tiene y, de dónde surge, esa *capacidad*, que es la llave de la proyectividad?

Un individuo o una colectividad están dotados de *capacidad*, no a resultas de una suerte de investidura «natural» llevada a cabo por una «extraña transferencia»; ni por generación espontánea. Se dice que un individuo o una sociedad tienen *capacidad* cuando *pueden orientar y*

resolver (desarrollar) eficazmente dicha proyectividad; en otras palabras, cuando tiene poder de innovación. La proyectividad, como el valor en las personas, no es algo que se presupone. Es algo que hay que demostrar llegado el caso. Por eso decimos que una persona o una sociedad son capaces, cuando hay personas o colectivos con la suficiente fuerza como para poder coordinar –modelo interactivo– una *visión del mundo*, basada en la reflexividad, en la sistematicidad de los conocimientos y experiencias y en la información; y una *acción*, en tanto que acción proyectiva, es decir, interpretada desde su inserción en el *marco ético y cognitivo* de dicha cosmovisión.

En la realidad, si prestamos atención, este doble cometido en el que se escenifica dicha capacidad, explícita «el lugar» propio y adecuado de la preocupación o de la formación humanista en el marco de una sociedad competitiva avanzada. Dos son los momentos que explicitan, a modo de vaivén, la valía del humanismo o de la preocupación humanista en dicha sociedad tecnológica: el momento «externo» de iniciación (enseñanza) en la manera de construir y constituir una cosmovisión según las características de la reflexividad, de la sistematicidad y del saber informado; y el momento «interno» del surgimiento de las cuestiones –de los «por qué»– que van anejas a los proyectos de acción y que han de ser resueltos (desarrollados) por referencia a dicha cosmovisión.

Por supuesto que la relación entre una determinada visión del mundo y las acciones en las que se expande, no debe

entenderse como la solución al sentido y a la legitimidad de dichos flujos de acción desde un punto de vista final y definitivo. Nos bastaría con reclamar la necesidad de una interrelación entre cosmovisión y acción con sentido. Nos gusta recordar, a este respecto, la sensación que tenía P. Levi cuando, en su experiencia de campo de concentración, sostenía que lo peor que pueden hacerle a un hombre es dejarle sin visión general. Sin ella el hombre no hace pie. Queda como descolgado de la realidad. Está, literalmente, a la intemperie.

Llega la hora de preguntarse, pues, por el posible puesto de la preocupación o formación humanista en todo este proceso de interrelaciones que se dan entre una visión del mundo y una «orientación» de las actividades.

El desarrollo de la proyectividad, tal y como lo hemos propuesto, no casa mal con nuestra manera de entender el humanismo o la formación humanista, en la medida en que dicha formación *entiende* de fines y tiene experiencia en plantear a los agentes, en sus proyectos de acción en los que llevan a cabo su vida, cuestiones referidas a la adecuación o no de sus proyectos con una determinada visión de la realidad.

No obstante, la apelación al adjetivo *humanista* para calificar todo este proceso de formación, nos lleva a introducir una pequeña matización entre lo que significa el término *humanidades*, por un lado, y el descriptor *formación humanista* por otro.

Las humanidades son *el conjunto de saberes –de índole intelectual y experiencial–*

que la tradición ha ido construyendo sobre el sentido y significado de la existencia humana y sobre la configuración de las diversas realidades en las que se despliega, y que aparece puesto a disposición de los agentes culturales para su reinterpretación y posible reapropiación.

En un sentido lato, resulta improbable encontrar un «saber», en el sentido indicado, que no se integre en las Humanidades. Pero en la misma medida en que en las humanidades se puede apreciar una suerte de «reservorio», como fruto maduro de esa interrelación entre visiones generales y principios de acción, el saber filosófico aquí, y por relación con él todo el ámbito de los «saberes del espíritu», tienen un puesto destacado y, si se me permite la expresión, funcional, para servir de referente, junto a otros, en la tarea de producir y proyectar «bienes generales» por parte de una sociedad que se quiera llamar avanzada.

La preocupación o formación humanista, por su parte, escenifica el proceso, socialmente establecido, por el que un individuo se percibe de ese «fondo» de sentido y de horizonte que late en las humanidades; lo discrimina de acuerdo a criterios de lectura propuestos endógena y exógenamente; y se los apropia o rechaza en el marco de una visión del mundo reflexiva, sistemática e informada.

Para que esta «formación humanista» pueda cumplir su cometido en una sociedad avanzada, tiene que atender a una doble exigencia: la primera es asumir la tarea de acompañar al proceso de formación de los agentes culturales o personas. En este sentido, ha de promoverse

su temprana inserción en los currícula escolares evitando diversos peligros como pueden ser los que se refieren a la confección de una especie de «mínima humanística» elaborada por no se sabe bien quién y propuesta como referente *canónico* de lo que *hay que saber* en humanidades. Otro riesgo no desdeñable que tiene que lidiar la formación humanista, en este nivel, es el del diseño de los propios objetivos humanistas, en clara confrontación con los de las «otras ciencias», como si fueran alternativos y opuestos. Una actitud así mete a la formación humanista en un proceso de desvalorización, cuando no de complejo de inferioridad, ante cuestionamientos radicales de la misma que se agazapan bajo la consideración del «para qué vale o sirve...» un determinado conocimiento. Rara vez ocurre esto, sin que exista previamente una labor de descontextualización u ocultamiento del sentido y valor de las propias humanidades.

Sin embargo, esta exigencia de formación humanista que, en general, es reconocida por una amplia mayoría de tecnólogos se topa, al final, con un baremo pragmatista que los pertenecientes a las diversas «ciencias humanas» tratan de solventar en términos de valía intrínseca de las propias humanidades; mientras que los que operan desde el ámbito de las «ciencias de la naturaleza», salvo excepciones cada vez más numerosas, resuelven esta dificultad en función de la pura complementación de dichos saberes y, no pocas veces, en función de la consideración de «adorno» –asignaturas «marías», se decía antes– que desempe-

ñan las humanidades y la formación humanista, la luz del tópico de la formación de especialistas.

Por eso, convertir la *capacidad* para generar bienes generales en referente privilegiado de las personas que son quienes poseen la dimensión de la *proyectividad*, es la segunda exigencia requerida para vislumbrar el «lugar» de la formación humanista en una sociedad tecnológica.

Como tal exigencia tiene, de entrada, varias ventajas. Tiene la ventaja, no desdenable, de superar el nivel de confrontación en el que se ha debatido el tema y que nos ha llevado a una situación sin salida. Pues lo que para unos es valor intrínseco de dicha formación, para otros es puro adorno. Pero, además, tiene la ventaja de que si lo que cuenta en una sociedad tecnológicamente avanzada es el nivel de la competitividad de los actores económicos, en tanto en cuanto son capaces de una máxima proyectividad, entonces cuestión decisiva será medir el susodicho nivel de competitividad por la capacidad, o no, de generar *bienes generales*, no de cualquier manera ni a cualquier precio sino, más bien, como fruto de una interacción entre una determinada visión de la realidad y una acción «orientada» cognitiva y éticamente por relación con dicha cosmovisión. Aspecto éste en el que las humanidades, como hemos sugerido, son *especialistas*. No olvidemos que la *capacidad* que los actores sociales tienen para relacionar ambos aspectos, es lo que determina que podamos llamar personas a los agentes económicos.

Esta peculiar estructura antropológica, descubierta desde aquí, sólo tiene como presupuesto, o *a priori*, la consideración del hombre como *ser capaz de...* en su doble acepción de posibilidad de *hacer* –llevar a cabo lo proyectado– y de posibilidad de *dar cuenta* de dicho hacer. A esto es a lo que los griegos llamaron ejercicio de *racionalidad*, como distintivo característico del ser humano. Toda la historia de la filosofía y, en general, las humanidades, no son otra cosa que la historia del gigantesco esfuerzo de los hombres por establecer «lugares de paso» entre la diversidad de las actividades humanas (hoy, predominantemente, actividades tecnológicas) y las múltiples maneras de pensarlas. Tal vez la diferencia más palpable entre la manera tradicional de pensar estos «lugares de paso» y la actual se refiera, justamente, al modo de relacionar una visión del mundo y una «orientación» de la acción.

En la perspectiva clásica, la *dimensión proyectiva* contaba con algún tipo de ligazón entre una visión del mundo –a la que se daba por sentada, aunque estuviera cuestionada– y una «orientación» de sentido. Esto es lo que hace que, en tiempos de crisis, las humanidades puedan ser entendidas como una suerte de «depósito» de visiones y orientaciones, a disposición de los actores económicos y de las personas.

La situación actual ha cambiado. En los tiempos que corren, la situación es más dura. Estamos faltos de «visión general» y de orientación. Pero sin la tensión sostenida por construir las y sostenerlas, no es posible un proyecto que

quepa llamarse, con propiedad, humano. De ahí la necesidad y la urgencia, no tanto de *volver a* la tradición del humanismo para encontrar una «reserva de soluciones» –que ya no nos pueden servir como salidas– sino de *pasar por* ella para recuperar y prolongar los rasgos más humanos que la *proyectividad*, como categoría central de «lo humano», ha ido construyendo.

2.5. Racionalidad y humanismo: condición humana y modos de ser en una sociedad tecnológica

En todo este proceso, el humanismo como categoría *desde y contra* la que se ha vertebrado lo más granado de nuestra tradición filosófica continental y de la que se han ocupado y preocupado las ciencias humanas, ofrece unas actitudes o perspectivas que, como tales, puede, y debe, asumir una racionalidad tecnológica. Una racionalidad que alcanzará su legitimidad y valía por el sesgo dinamizador de lo humano que entrañe.

De ahí la pertinencia en la consideración de aquellos rasgos que el humanismo y la formación humanista pueden aportar para la consideración del sentido y del significado que una acción tiene que tener para poder ser considerada humana y humanizadora. Y, en ese sentido, podremos vislumbrar el lugar que ocupa la consideración humanista en el contexto de una sociedad tecnológica.

Concretamente, la aportación del humanismo, en este contexto, tiene que ver con la posibilidad de configurar una visión de la realidad; configuración que

nos permitiría introducir en *la conversación tecnológica* las siguientes consideraciones:

a) Una manera de preguntar y de interrogarse

En dicha consideración, la perspectiva filosófica adquiere un lugar relevante en la medida en la que posibilita, frente a lo que se lleva o lo que aparece como dado, el resurgir del «por qué» –referente privilegiado del ponerse a pensar– en el que cohabitan la posibilidad de «lo nuevo y lo distinto»; la apertura crítica de la racionalidad y la dimensión de la *proyectividad* como capacidad de las personas –no ya de los actores económicos– para «desarrollar» su acción. Lo que, en términos filosóficos se llamaría *dar cuenta* de ella.

El tenor *subjetivo* de esta perspectiva, como no podía ser menos cuando hablamos de seres humanos, se compagina, y bien, con los valores de apertura y de no-violencia entendidos como exigencias cognitivas y éticas de unos modos de vida competitivamente humanos y humanizadores. Por eso, el imperativo categórico, por emplear términos kantianos, en una situación así es *no dejar de pensar y no dejarse pensar* como reverso de la vieja proclamación ilustrada de «atreverse a pensar».

En una sociedad de la información donde los conocimientos están disponibles para ser «manejados» y listos para ser utilizados, la tentación es dejarse llevar, como sinónimo del dejar de pensar. Expertos de todo tipo y condición están

listos para ocupar la vacante dejada por esta falla del pensar.

No está de más recordar aquí, como lo hemos hecho más arriba, que un exceso de información ha de ser compensado con la reflexividad y el aparato sistemático como complementos ineludibles para una adecuada visión del mundo.

b) Una manera de estar en el mundo

Cuando hemos hablado de modos de vida, lo que pretende visualizar esta perspectiva para la formación humanista, es la conexión que ha de tener una determinada manera de ser, con el modo de tenernos de insertarnos en la realidad. En otras palabras, no se pueden separar maneras de ser y visiones del mundo.

Hoy, nadie, en su sano juicio, hablaría de una cosmovisión única, definitiva y «final». Pero esto, no sólo no nos impide, sino que nos urge a plantear *puntos de partida* en los que se explicita, de una manera insólita, la interrelación entre la capacidad del hombre y de la sociedad para poder hablar de máxima proyectividad en la generación de bienes generales.

Unos agentes incapaces de visión general, en el sentido apuntado anteriormente; y una sociedad avanzada que no la contenga, producirán bienes, indudablemente; inclusive, una multiplicidad de bienes inconmensurable para lo que hasta ahora hemos conocido. Pero esos bienes jamás serán *generales*, en la misma medida en la que ambos –sociedad y bienes– no tienen posibilidad de interacción por carecer de perspectiva general. He

ahí descrito uno de los déficits de moralidad de la sociedad de consumo.

Por eso, en esta situación, el imperativo que traduciría *la manera humana* de estar en el mundo es *el derecho de las personas a tener una visión general* que se manifiesta en el «deber moral /reivindicación» de cada uno a *hacer su propia vida*. Un imperativo que requiere para su despliegue la obligación, también moral, de *no dejarse vivir* como reverso requerido para la propia expresión del imperativo en el contexto de una máxima proyectividad.

Curiosamente, sólo cuando las personas y las sociedades incluyen en su acervo cultural y personal esta posibilidad de sostener una visión general es cuando pueden germinar valores como los de la *tolerancia*, sin que ésta sea mera indiferencia social, y el *respeto* como reconocimiento del derecho a la diferencia. Valores no lejanos de la consideración cognitiva de la «humildad intelectual» que proponía Popper como uno de los rasgos básicos del sentido de la racionalidad, o mejor, de la valía del racionalismo.

c) Una manera de proyectarse

La proyectividad, como modo específico de entender la característica distintiva de una sociedad avanzada, compagina en su seno los dos rasgos anteriores: el de la visión del mundo, basada en la reflexividad, en el aspecto sistemático y la información, y el de la «orientación» de los proyectos de acción por relación con la misma. Ambos aspectos serían impensables e imposibles sin una conside-

ración de la dimensión proyectiva como dimensión antropológica básica.

Siendo esto así, una preocupación humanista es aquella que recaba como tarea constante la posibilidad de orientarse en la acción. Posibilidad avalada por el sesgo proyectivo que nos define y nos constituye como actores (económicos) y como personas. Nadie asegura que tal orientación no signifique, a menudo, cambiar de rumbo. Pero eso no es identificable, sin más, con una vida sumida en la desorientación o con el permanente estar desnortado de una sociedad que reclama el nihilismo como horizonte.

Por eso, aquí, el imperativo es *orientarse en la acción* como actividad de una racionalidad que no tiene más remedio que ser práctica, pues asume la tarea de pensar actividades y flujos de acción en las que lo que se ventila son cuestiones de sentido y de legitimación de las mismas.

Ya hemos aludido a criterios cuando hemos hablado de *bienes generales* en los términos de maximización de la proyectividad que, al ser una característica de las personas, expresa virtualidades humanas ineludibles. Pero sería pertinente añadir, para concretar, que la expresividad humana de la proyectividad toca valores como los de la responsabilidad, o los de la solidaridad y el testimonio que adquieren un nuevo reconocimiento desde esta perspectiva considerada.

Pues sólo cuando alguien es capaz de orientar la acción, puede manifestar unos niveles de compromiso con lo que lleva a cabo, en términos de «hacerse responsable» de lo que hace o dice y, a la vez, de

superar una visión idiosincrática en sus proyectos de acción y de «dar cuenta» de lo que piensa en términos de verdad como testimonio –distinto al valor de verdad del consenso–.

d) Una manera de hacer más mundo y de hacerle más habitable y humano

Probablemente éste podría ser considerado como lema propio y arquetipo de una sociedad avanzada. Hacer más mundo y hacerle más humano. Esta doble consideración material –hacer más mundo–; y formal –hacerle más humano– pone de manifiesto un «fin» posible –en el sentido teleológico del término– para nuestra sociedad especializada en proveernos de bienes. Y, a la vez, expondría la validación de un deber inexcusable –en el sentido deontológico– para los actores económicos de la susodicha sociedad avanzada, a saber: hacer bienes que sean buenos, que merezcan la pena, y que sirvan para satisfacer necesidades que nos humanicen.

En cualquier caso, ambos aspectos se complementan y se necesitan porque es la única manera que tienen de convalidarse como «gestores» de sentido y de legitimidad de lo que merece la pena llamarse *sociedad tecnológicamente avanzada*. De manera que puede decirse que una sociedad tecnológica será avanzada, en la medida en que haga realidad o encarne, en términos de tensión, el momento teleológico de la producción de bienes, junto con el momento deontológico de la consideración «general» de esos bienes que tienen ya, como de suyo, una virtua-

lidad humanizadora –sin desdeñar su valor de «utilidad», desde luego–, pero con el propósito decidido de «servicio» a una mayor y mejor tarea humanizadora.

Esta variable solidaria que incluye, como propia, la consideración ecológica, propone como imperativo la tarea de *hacer un mundo más habitable –y, en consecuencia, más humano– para las personas que lo habitan y que pudieran habitarlo en el futuro*. Esta formulación del imperativo ético de la responsabilidad para con las generaciones futuras, en este contexto, alcanza un grado tal de concreción que le resta «formalidad» y le pone «materialidad» a través de la reivindicación de producir y poner a disposición de los agentes unos «bienes generales» en virtud de la propia fuerza de la proyectividad. Por eso, de la misma manera que hemos abogado por mantener en tensión el momento teleológico y deontológico, es el momento de considerar relacionados el momento material –es decir, la producción de bienes– y el momento formal –a saber, que dichos bienes sean generales– con vistas a superar una visión sesgada del sentido y de la legitimidad de una relación entre visión y «orientación» de los cursos de acción en detrimento de uno de ellos.

Entender la proyectividad como capacidad de «futurizar», que la filosofía ha tematizado frecuentemente con el término *utopía*, es uno de los valores a los que la formación humanista no puede renunciar so pena de olvidarse de uno de los rasgos que más y mejor configuran la manera de ser hombres y mujeres.

Sin esa capacidad inventiva e imaginativa, el ser humano no sería tal, pero tampoco lo sería la sociedad tecnológica. Todo lo que habría de exigirle a la filosofía es un cambio de rumbo en la concepción del término *utopía*, para en vez de significar **programar el futuro** –que fue el gran error del marxismo– asumir la tarea más humilde de **preparar el futuro**, en virtud de la propia virtualidad de la proyectividad para proveer de bienes generales. En un contexto así es donde los términos **dignidad y respeto**, con los que la filosofía y las humanidades han identificado el humanismo, pueden venir a la idea para hacer realidad lo que de «mejor» hay en el hombre.

Toda la lectura «positivada» de la dignidad, llevada a cabo en los Derechos Humanos y en sus diversas variables de lectura, culmina su significación más destacada cuando trata de aplicar y de traducir el valor de la *dignidad* a los distintos contextos en los que se lleva a cabo una determinada realización personal para que pueda ser tildada de «realización humana».

3. El fin del humanismo: La persona como «gestora» del sentido y las «sociedades de personas» como «gestoras» de la legitimidad

A decir verdad, toda esta provisión de rasgos –criterios– derivados de lo que hemos denominado humanismo, convergería en hacer de los actores (individuales o colectivos) «expertos» en ellos mismos. Dicho de otra manera, la cuestión del humanismo no es otra que la de con-

vertir a los distintos actores en **sujetos morales**; en seres capaces de «dar cuenta» de sí mismos, desde sí mismos, en contextos de interacción e interrelación. Por eso el lenguaje y la comunicación son sus temas recurrentes.

Pero si tuviéramos que traducir esta aseveración de tinte más filosófico, por otra más en consonancia con lo que llevamos dicho hasta ahora, no resultaría sospechoso sostener que el «fin» del humanismo, como copartícipe de donación de legitimidad y sentido en una sociedad tecnológica, tiene que ver con hacer de los actores sociales «gestores» de esos pilares en los que se asienta una determinada construcción social.

Cuando un actor social –predominantemente económico– es capaz de interrelacionar una visión del mundo y una «ordenación» de sus acciones en concordancia con dicha visión, estamos hablando de una «capacidad de gestión» en la que interactúan la dimensión de la reflexividad, del sistema y de la información. Y cuando esta interrelación se da, es cuando podemos hablar de la conversión de los actores en **personas**. Por eso, nada tiene de extraño definir la persona como aquel agente que es capaz de «gestionar» el sentido a través de la generación de «bienes» con vistas a satisfacer unas necesidades; necesidades que no pueden no ser sino personales, pero que no son «privatistas» o meramente «egoístas», en la medida en que pasan por el filtro de la reflexividad, del sistema y de la información.

De igual manera, cuando en una sociedad estos agentes interactúan para pro-

curar «bienes generales», jamás podrá definirse a ésta en los términos de sociedad egoísta o corporativista, ni menos aún como sociedad cerrada. Todo lo que sucederá es que las condiciones de la reflexividad, del sistema y de la información, en lugar de situarse en el terreno de la interrelación «personal», adoptarán la forma de un «intercambio comunicacional» –cuyo tema es la dimensión de la comunicación– como lugar de «gestión» del sentido y de la legitimidad de aspiraciones, de necesidades o de productos, que tienen que conservar, al menos como tensión, una estructura universal de solidaridad.

En este sentido, un contexto interactivo así descrito, puede ser denominado, con razón, **una sociedad de personas** porque es capaz, en el seno de una comunicación no distorsionada, de postular «bienes generales», como categoría de bienes que desbordan el término de «bienes públicos», por el «plus» de calidad o de excelencia humana que introducen y por la dinámica de «generalización» para todos que amparan. En otras palabras, una sociedad de personas será aquella que es capaz de considerar «lo bueno para ella» como digno de ser considerado como «bueno» para todos y, en ese sentido, digno de ser extendido a todos.

Por eso, en una situación así, cobra sentido decir que nadie tiene la exclusiva de la interpretación de lo humano. Pero en virtud de una declaración así, ningún discurso que se precie –sea éste técnico, científico, filosófico, religioso...– puede quedar excluido de la convocatoria para decir su discurso sobre el hombre. Es más,

requiere ser convocado a decir lo que de «mejor» tiene para verbalizar lo humano en los términos de una mayor y mejor calidad de vida, que es otro de los descriptores de una sociedad humanista.

La demanda de formación humanista, por parte de los tecnólogos y la propia estructura institucional educativa de las humanidades adquieren su legitimidad desde el momento en el que su objetivo es la preparación de los agentes para que sean capaces de «gestionar» su vida, involucrándose en las tareas propias de una **sociedad de personas**. Para este cometido, las humanidades –en tanto que referente institucional– son un punto de referencia que merece la pena recuperar so pena de ampararnos en una sociedad de expertos que solucionen los problemas de sentido y legitimidad de todos a «su» manera. Aquí lo determinante no es que los expertos planteen «una» manera. Están en su papel. Pero lo que no puede ser es que «su» manera sea la manera definitiva –única– de solucionar las cuestiones de sentido y de legitimidad que, en cuanto tales cuestiones, han de ser «gestionadas» por las personas o por las sociedades de personas.

Olvidar que lo propio de las personas es la «gestión» de lo relacionado con el sentido y con la legitimidad es dejar de hablar de personas y de sociedades de personas para comenzar a referirnos a individuos y a sociedad de masas, tal y como la describió E. Canetti. Referirse a este aspecto, desde la gestión institucional de las tecnologías, sea en el nivel del ministerio, de las diversas autonomías o del ideario de los distintos centros, es te-

ner que aclararse sobre el «**para qué**» –objetivo final– tipo de persona o de sociedad estamos trabajando o queremos trabajar.

No cabe, pues, cansarse de repetir que todos estos valores referenciales, recabados desde la óptica del humanismo, ni son valores asegurados, ni se derivan de una suerte de intuición o de visualización inmediata. Máxime cuando todos estos valores, sólo pueden serlo, cuando existe una opción moral de lucha en su favor que les ampare.

Tal es la perspectiva puente que contemplamos entre el imperativo tecnológico y el imperativo ético. Por eso, no está de más recabar de la filosofía un cambio de perspectiva en la consideración del humanismo. Y en vez de considerarlo como una «reserva patrimonial» de las esencias humanas, comenzar a comprenderlo desde la perspectiva genealógica de tener que hacerlo y rehacerlo constantemente en unos contextos de innovación. Por el contrario, una sociedad tecnológica, definida por la proyectividad, haría mal en no considerar toda esta serie de referentes de legitimidad y de sentido que hemos ido descubriendo en el humanismo como matriz cultural continental. Pues en la misma medida en que los desconsiderara, estaría negando su propia capacidad para proveer de bienes generales a las personas que la habitan. Y eso, cuando menos, es una cuestión que no puede no dar más que pensar, convirtiéndose así en una cuestión filosófica. Tal vez, la cuestión filosófica por excelencia.

Bibliografía

Sociedad tecnológica y ética:

- E. Agazzi, *El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica*. Tecnos, Madrid 1996.
- W. Barret, *La ilusión de la técnica: la búsqueda de sentido dentro de una civilización tecnológica*. Cuatro Vientos, Santiago de Chile 2001.
- J.P. Changuex - P. Ricoeur, *Lo que nos hace pensar*. Península, Barcelona 1999.
- J. Echeverría, «El pluralismo axiológico de la ciencia» en: *Isegoría* 12 (1995) 44-79.
- J.M. Esquirol (ed.), *Tecnoética*. Ed. Universidad de Barcelona 2003.
- J. Habermas, *Teoría y praxis*. Tecnos, Madrid 1997, 288-313.
- E. Moya, *Crítica de la razón tecnocientífica*. Biblioteca Nueva, Madrid 1998.
- K. Popper, *En busca de un mundo mejor*. Paidós, Barcelona 1994.
- N. Rescher, *Razón y valores en la era científico-tecnológica*. Paidós, Barcelona 1999.

Humanismo:

- J. Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne*. Klett-Cotta, Stuttgart 1980.
- E. Canetti, *Masa y poder*. Muchnik, Barcelona 1994.
- G. González R. Arnaiz (coord.), *Derechos Humanos. La condición humana en la sociedad tecnológica*. Tecnos, Madrid 1999.
- M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*. Alianza, Madrid 2002 y *La pregunta por la técnica en: Ciencia y técnica*. Ed. Universitaria, Santiago de Chile 1993.
- H. Jonas, *El principio de responsabilidad*. Herder, Barcelona 1995.
- P. Levi, *Si esto es un hombre*. Muchnik Editores, Barcelona 2001.
- E. Levinas, *Humanismo del otro hombre*. Caparrós, Madrid 1998.
- R. Musil, *El hombre sin atributos*. Siex Barral, Barcelona 1973.
- M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada, Buenos Aires 1980 (15ª ed.).