

## Crítica a la religión tecnocientífica

Jordi Corominas

«La religión es el opio del pueblo. La superación de la religión como la dicha ilusoria del pueblo es la exigencia de su vida real. Exigir sobreponerse a las ilusiones acerca de un estado de cosas, vale tanto como exigir que se abandone el estado de cosas que necesita de ilusiones. [...] La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las sombrías y escuetas cadenas, sino para que se las sacuda y puedan brotar las flores vivas».

K. Marx

«Los científicos actúan como lo hiciera con anterioridad la Iglesia Romana; la doctrina de la Iglesia es verdadera, todo lo demás es pagano o carece de sentido. [...] La misma empresa que una vez dotara al hombre de la idea y de la fuerza para liberarse de los temores y los prejuicios de una religión tiránica le convierte ahora en un esclavo de sus intereses».

Paul Feyerabend

Podría ser que nuestra época estuviera participando sin darse cuenta en la sacralización de un nuevo dios, de un nuevo ídolo, más sutil que el de los imperios o el de los nacionalismos, y mucho más poderoso y global que los diversos dioses de las religiones tradicionales. Así lo plantea Y. N. Harari: «A pesar de todos los discursos del islamismo radical y del fundamentalismo cristiano, el lugar más



Jordi Corominas

interesante del mundo desde una perspectiva religiosa no es el Estado Islámico o el Cinturón de la Biblia, sino Silicon Valley. Allí es donde gurúes de la alta tecnología están elaborando para nosotros religiones valientes y nuevas que tienen poco que ver con Dios y todo que ver con la tecnología. Prometen todas las recompensas antiguas (felicidad, paz, prosperidad e incluso vida eterna)»<sup>1</sup>. Y añade: «De la misma manera que el socialismo se adueñó del mundo prometiendo la salvación mediante el vapor y la electricidad, en las próximas décadas nuevas tecnoreligiones podrían conquistar el mundo prometiendo la salvación mediante algoritmos y genes»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Y. N. Harari, *Homo Deus. Una breve historia del mañana*, Debate, Ebook, 2016, p. 360

<sup>2</sup> *Ibíd.*, p. 183

Según Harari, la religión tecnocientífica, con la ayuda de la biotecnología y los algoritmos informáticos, más pronto que tarde controlará nuestra existencia y modelará nuestros cuerpos, cerebros y mentes<sup>3</sup>. Parece entonces que diferenciar la religión de la ciencia es más esencial que nunca y que un examen crítico de los dogmas de esta religión tecnocientífica no es solo el mayor reto para los científicos del siglo XXI, sino también para la humanidad.

### 1. La antiutopía tecnocientífica

Harari en *Homo-Deus* no pinta un futuro mejor que el que vivimos en el presente gracias a la tecnología, sino más bien una antiutopía, un mundo más parecido al infierno que al paraíso. Aunque las NBIC (Nanotecnología, Biología, Informática, Ciencias Cognitivas) abren la puerta a una emancipación de la naturaleza, esta emancipación, según Harari, no supondrá una continuación de los ideales humanistas mediante una tecnología que consiga hacerlos realidad, sino el fin del humanismo: el fin de la consideración de todas las personas como teniendo igual dignidad, el fin de la intimidad y el fin de la conciencia individual: «Una vez que la tecnología nos permita reorganizar las mentes humanas, el *homo sapiens* desaparecerá, la historia humana llegará a su fin y comenzará un proceso completamente nuevo»<sup>4</sup>.

Harari da por hecho que la inteligencia artificial adelantará a la humilde inteligencia humana y tomará decisiones por nosotros. Los ordenadores ya lo hacen en la bolsa donde se teme por la desaparición de los *traders*. Bill Gates, Stephen Hawking, Elon Musk, entre otras muchas personas de renombre, creen que muy pronto tendremos robots asesinos programados para tomar decisiones sobre quién debe vivir o morir. «Lo impresionante, -dice Bill Gates-, no es que la Inteligencia Artificial suscite temor, sino todo lo contrario, que la gente no esté aterrorizada»<sup>5</sup>.

Algunos estudios señalan que «el 47% de los trabajadores estadounidenses tienen grandes probabilidades de ver automatizados sus empleos durante los próximos veinte años»<sup>6</sup>. En este escenario Harari prevé que el ser humano será progresivamente reducido a «cosa». Pasará a ser considerado como una pieza más del engranaje tecnológico, de un nuevo «centro del mundo» que es el flujo de la información y el sistema técnico-biológico que lo posibilita. De hecho, en la actualidad ya sucede que para vencer en la competencia económica es necesario ser capaz de reducir al mínimo lo humano que hay en nosotros y potenciar nuestros automatismos agresivos, competitivos y despiadados. Existe ya una tendencia a valorar los seres humanos en términos no-humanos: en lugar de fijarse en las cualidades, singularidades y matices de cada uno nos

3 *Ibid.*, p. 404

4 *Ibid.*, p. 51

5 A.A. V.V. *El próximo paso: la vida exponencial*, Ebook, BBVA, 2017, p. 50

6 D.M. West, «Avance tecnológico: riesgos y desafíos», *Ibid.*, p. 206

fijamos en lo cuantificable, en todo lo reducible a datos y cifras.

Harari pronostica que una pequeña élite monopolizará los algoritmos y la tecnología, y utilizará este enorme poder para empezar a mejorar biológicamente y crear castas biológicas. Los superricos podrán conseguir para sí mismos o para sus hijos capacidades que les harán superiores a la población media, que no podrá competir con ellos, y la brecha se hará cada vez mayor. Veremos mayores desigualdades que en cualquier otro momento de la historia. Las élites perderán sus incentivos para invertir en la salud, la educación y el bienestar de la mayoría porque la mayor parte de la gente será innecesaria. Esto no significa que vayan a exterminar el excedente de personas de forma activa, solo que, como ya sucede, los gobiernos invertirán cada vez menos en ellos hasta que esta «clase inútil», carente de valor económico, desaparezca<sup>7</sup>.

## 2. La sacralización de la tecnociencia

Pero para poder realizar esta antiutopía Harari considera necesaria una conversión de la tecnociencia en religión porque sencillamente la tecnociencia sola no puede determinar fines, sólo medios para esos fines. Por ejemplo, la ciencia nos puede decir qué debo hacer para adelgazar, o para matar a alguien con el mínimo dolor, o cómo prolongar mi vida si tengo un cáncer terminal, pero no puede responder a la pregunta de por qué quiero adelgazar o por qué no,

matar o no a alguien, o prolongar mi vida. Por tanto, para que la tecnociencia pueda convertirse en un fin en sí mismo, necesita convertirse en una «religión» que dirija el comportamiento colectivo. Es la religión tecnocientífica que ya nos está invadiendo y «convirtiendo» a un número cada vez más grande de seres humanos<sup>8</sup>.

Es curioso constatar hasta qué punto atributos clásicos de la divinidad son transferidos hoy a la tecnología<sup>9</sup>. Se sueña en chips insertados en el cerebro que permitan una información inmediata, omnisciente y en una tecnología omnipresente que no deje fuera de su alcance ningún ámbito. Se fantasea con la omnipotencia por el poder que tenemos de crear realidades nuevas, de dirigir la evolución o de transformar por completo nuestra especie. Se busca la pureza, la perfección y la inmortalidad en la liberación del cuerpo como si la mente fuera una especie de «alma» capaz de habitar en todo tipo de soportes. Se huye del «castigo» y el «infierno» que supone estar desconectado del flujo de datos en la intemperie de uno mismo frente a las cosas<sup>10</sup>. Se persigue la salvación del devenir, la muerte y la fragilidad que envuelve la vida humana con el progreso tecnocientífico<sup>11</sup>.

Pero ¿qué entendemos por religión y tecnociencia? ¿Por qué decimos que

<sup>7</sup> Y. N. Harari, *op. cit.*, p. 364

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 194

<sup>9</sup> J. Pigem, *Angels i robots*, cristianisme i cultura, Girona, 2017, p. 145

<sup>10</sup> Y. N. Harari, *op. cit.*, p. 400

<sup>11</sup> R. Pepperell, *The Posthuman Condition. Consciousness beyond the brain*, Intellect Books, Portland, 2003, p. 170.

la tecnociencia es para un número significativo de personas y científicos una religión? ¿Y qué debemos entender por una técnica no religiosa? Toda crítica a la tecnoreligión debe partir de una comprensión más o menos cabal de lo que es la religión y la tecnociencia.



Paco Pomet: Parade

### 3. ¿Qué es propiamente una religión?

Para empezar, la religión no puede reducirse a la creencia en entidades sobrenaturales o a la creencia en Dioses. Muchas «experiencias de sentido» que tildamos de religiones: determinadas formas de budismo, búsquedas espirituales, panteísmos diversos, no creen en dioses «sobrenaturales», pero es que, además, ideologías aparentemente «antirreligiosas» funcionan como religiones. Un comunista de la vieja escuela, por ejemplo, creía en una especie de «proceso dialéctico» que llevaba la historia a un determinado fin independiente de las voluntades humanas. Este «proceso dialéctico» no era trascendente al mundo y sin embargo

tenía las mismas propiedades atribuidas a los dioses. Si a ello añadimos que una de las propiedades de las religiones es conferir legitimidad sobrehumana a las leyes, las normas, las formas de vida, los valores y al ejercicio de la violencia, entonces el abanico de la «religión» es mucho más amplio: va desde las religiones tradicionales hasta nuevas formas religiosas como la «New Age» o los nacionalismos. Basta visitar el mausoleo de Mao Tse Tung en Beijing para darse cuenta de que estos últimos pueden funcionar como una religión. El perseguidor enconado de las religiones ahora es adorado con ofrendas como un dios.

Entiendo por religión la «religación», la apelación, a algún tipo de poder último que justifica nuestros actos, que garantiza que finalmente nuestras acciones tendrán la justificación o el «premio» que se merecen. Estos poderes pueden ser un dios o unos dioses, una ley cósmica superior a los dioses (estoicismo, corrientes budistas e hinduistas), lo sagrado, el destino del ser, la vitalidad, la razón histórica, la ley universal, la evolución cósmica, las patrias, la información, los algoritmos, o la inteligencia artificial. En este sentido, lo que normalmente calificamos de ateísmo puede ser muy «religioso» y, a la inversa, lo que normalmente consideramos religión puede serlo muy poco<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> El término «religión» es un término muy complejo de definir como también lo es el término «espiritualidad». Cf., J. Corominas, «¿Que es religión? De la religación a la desligación», *Cuadernos salamantinos de filosofía*, vol. 40, pp. 579-594, 2013.

Piénsese en lo que, sin problematizar el término, normalmente llamamos «espiritualidad». Ésta puede ser muy diferente de la subordinación a un «poder» último o a la búsqueda de garantías. Los viajes espirituales suelen consistir en una búsqueda intensa que cuestiona todo poder y lleva a las personas hacia destinos desconocidos. Como dirá el propio Harari la búsqueda suele empezar con alguna gran pregunta como «¿Quién soy?», «¿Cuál es el sentido de la vida?», «¿Qué es bueno?». Mientras que muchas personas aceptan sin más las respuestas al uso que ofrecen los poderes que sean, los buscadores espirituales no quedan satisfechos tan fácilmente. Están dispuestos a seguir haciéndose preguntas y a poner permanentemente en duda las creencias y las convenciones de las religiones dominantes.

En el budismo zen, por ejemplo, se dice que si te encuentras a Buda por el camino, mátalos, y en el cristianismo que la ley está hecha para el hombre y no el hombre para la ley<sup>13</sup>. Lo que significa que en muchos caminos espirituales no solo se cuestionan las normas y reglas fosilizadas por las instituciones religiosas, sino también el poder que ejercen los mediadores de la divinidad: los gurús y sacerdotes. Muchos sistemas religiosos son puestos en tela de juicio por buscadores de la verdad espiritual que quieren algo más que tópicos<sup>14</sup>. Y, desde luego, podemos hablar tanto de espiritualidades cuyo punto de partida son dogmas ateos como de

espiritualidades cuyo punto de partida son dogmas religiosos.

#### 4. ¿Qué es la técnica?

La técnica, contra lo que se dice habitualmente, no es sólo un instrumento neutro exterior al ser humano que podemos utilizar para bien o para mal, sino que es una parte de nuestra humanidad que modifica nuestra visión del bien y del mal, nuestra percepción de la realidad y nuestra manera de estar en el mundo. Podemos poner un sencillo ejemplo: la conexión continua al whatsapp, la web, twitter, Facebook, Instagram, etc., además de secuestrarnos buena parte del día y cambiar nuestros modos de escribir y comunicarnos nos limita el tiempo necesario para procesar la información y formarnos una opinión razonada. La sobreinformación nos hace más vulnerables a la manipulación. Y no solo esto. La web, mediante algoritmos, pronto descubre qué noticias nos gusta leer y nos las selecciona para satisfacer nuestros deseos y evitar el incordio y la frustración que supone leer artículos y opiniones diversas a las nuestras. Con esto cada uno acabamos viviendo en una burbuja que confundimos con la realidad. De este modo, si en el pasado la censura funcionó bloqueando el flujo de la información y tener poder significaba tener acceso a datos, hoy la censura funciona avasallando a la gente con información irrelevante o con las noticias que nos satisfacen y tener poder significa saber qué obviar e intentar ir más allá de nuestros deseos e ilusiones. La técnica

<sup>13</sup> «El sábado ha sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado». Marcos, 2, 27.

<sup>14</sup> Y. N. Harari, *op. cit.*, p. 190

altera nuestro modo de vida drásticamente y la mayoría de las veces sin que nos demos cuenta.

La técnica se encarna materialmente en nuestra biología modificándola y dándonos posibilidades<sup>15</sup>. Y esto es así, porque, como defenderán entre otros A. Gehlen y X. Zubiri<sup>16</sup>, desde el punto de vista de su constitución física, el hombre es un ser desprotegido, claramente desaventajado frente a otros vivientes. No puede ver tan lejos como las águilas ni olfatear tan agudamente como los felinos; no dispone de garras poderosas ni corre a gran velocidad. En contrapartida, gracias a su inteligencia, el hombre puede utilizar la técnica para colmar sus deficiencias biológicas y, en lugar de adaptarse al medio, puede modificar las condiciones naturales y adaptar el ambiente a sus intereses construyendo artefactos, transformando la naturaleza y creando realidades. Esta capacidad no es algo sobreañadido a la estructura biológica, sino su condición de supervivencia.

Al transformar la naturaleza el ser humano también se transforma a sí mismo pues la técnica no deja de ser un complemento necesario, una «prótesis», para nuestra naturaleza deficitaria. El ser humano es naturalmente cultural y técnico, «está biológicamente condenado a la transforma-

ción de la naturaleza»<sup>17</sup>. Ahora bien, toda transformación del medio comporta conocer más o menos la realidad profunda de las cosas que queremos transformar. No es posible, por ejemplo, crear insulina artificialmente si no conocemos la estructura interna que vincula sus 51 aminoácidos. La técnica es inseparable de la permanente indagación de la estructura profunda de lo real. El saber y el hacer van de la mano<sup>18</sup>.

Llamamos razón precisamente a nuestra capacidad de indagar, de ir hacia el fondo de las cosas<sup>19</sup>, de buscar en qué pueden consistir últimamente. La razón implica siempre apertura. El punto de llegada de nuestros actos racionales es siempre provisional y constituye un nuevo punto de partida. Es verdad que la razón, bien por pereza, bien por razones sociales, puede acabar «instalándose». «Pero razón instalada no es razón obturada. Por muy instalada que esté, conserva siempre la capacidad de abrirse paso por su cuenta, porque la razón es constitutivamente razón abierta»<sup>20</sup>. Mediante nuestros actos racionales nos vamos apropiando de unas posibilidades y desechando otras y sobre unas posibilidades apropiadas vamos montando otras. La existencia de la web, por ejemplo, nos abre unas posibilida-

15 A. González, «[La reflexión de Zubiri sobre la técnica](#)», *Rocinante* núm. 5, 2010, pp. 33-62.

16 Arnold Gehlen, *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987; X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Al. Editorial, Madrid, 1987.

17 A. González, «[Corregir la técnica](#)», AA.VV., *Apología de lo inútil*, Avarigani editores, Madrid, 2009, pp. 61-71.

18 *Ibíd.*,

19 X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 36.

20 X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 297.

des que no existirían sin la apropiación previa de esta posibilidad de comunicación mundial. La historia es justamente esta apropiación de posibilidades y es siempre un proceso abierto, continuo e inacabable en el que juega un papel decisivo la técnica.

La técnica, entonces, no es ni mera ciencia aplicada, pues saber y hacer van estrictamente unidos y la misma actividad técnica es la que ha posibilitado el desarrollo de las ciencias desde sus orígenes, ni tampoco una mera adaptación al entorno natural, pues incluye el propósito consciente de transformación de ese entorno para adaptarlo a los proyectos humanos, no sólo para sobrevivir, sino para vivir mejor. Entiendo por técnica la transformación, construcción o creación de una realidad cualquiera a partir de un proyecto humano. «Ya se trate de clonar una oveja, de seleccionar unos granos, de construir una nave espacial o simplemente de permitir la recuperación de un entorno natural, aquello que caracteriza a la técnica como técnica es que, en ella, la realidad en cuestión está dirigida según un proyecto nuestro»<sup>21</sup>.

Pero la técnica no se monta exclusivamente sobre las cosas naturales o sobre alguna realidad ya previamente dirigida artificialmente que ahora se quiere reorientar. La dirección técnica de las cosas reales incluye también los instrumentos para fabricarlos, los modos de producción y las personas que intervienen en

ellos. La técnica, como dirá A. González, es en su conjunto dirección sobre cosas y personas<sup>22</sup>. Todos somos regidos por lo que va surgiendo en la actividad técnica. Los instrumentos, las máquinas, los procesos, adquieren el carácter de un sistema que dirige a las personas, someténdolas a determinaciones que escapan a su control voluntario. Las realidades creadas dirigidas por la técnica tienen siempre el carácter de un poder que, en distintos modos, se impone también sobre quienes pretenden dirigir la realidad, ya sea en el capitalismo contemporáneo o en otras civilizaciones<sup>23</sup>.

## 5. La tecnociencia y los otros saberes

Sólo nosotros podemos convertir la tecnociencia en una religión, en un fin en sí, y desarrollar una autocomprensión de nosotros mismos que nos reduzca a cosa, a objeto de consumo o a una pieza del engranaje de la información. Y, al contrario, solo nosotros podemos criticar la religión tecnocientífica y rechazar el convertirnos en monaguillos suyos. La crítica fundamental a la religión tecnocientífica consiste en negar la absolutización del modo tecnocientífico de aproximarse a lo real. No tiene porque ser la dirección tecnocientífica la línea privilegiada para comprender y estar en el mundo. También podemos atender a la realidad profunda en una dirección poética o en una búsqueda de sentido para vivir.

---

21 Antonio González, «[Corregir la técnica](#)», *op. cit.*,

22 *Ibíd.*,

23 *Ibíd.*,

Entre los modos de experiencia de la razón, mediante los cuales el ser humano va tanteando el fondo de las cosas, el experimento y la comprobación son esenciales para la tecnociencia. Todo experimento, precisamente por serlo, es una modificación de la realidad. La física cuántica lo ha expresado claramente: «Ningún fenómeno microscópico de orden electrónico a nivel de partículas elementales puede observarse o experimentarse sin un aparato de medida; ahora bien, el aparato de medida modifica tan profundamente las condiciones de las partículas elementales medidas, que la física actual se encuentra en la incapacidad de predecir unitariamente y con minucioso determinismo, lo que será el curso de las partículas»<sup>24</sup>.



Paco Pomet: Night

Pero hay otros modos de experiencia de la razón, como la conformación y la compenetración, que aunque no modifiquen la realidad son igualmente importantes, pues

son las que nos permiten tener un proyecto para la modificación tecnocientífica de la realidad. Tienen, por así decirlo, la misma dignidad que el experimento y la comprobación. Por compenetración la razón puede intentar ponerse en el punto de vista del otro y, desde ahí, comprender mejor las cosas, los demás y a uno mismo. «No hay mejor conocimiento de una persona que el que se logra estando compenetrado con ella»<sup>25</sup>. Por conformación la actividad racional nos permite realizar una experiencia de nosotros mismos<sup>26</sup>. Fijémonos que tanto la realidad del objeto matemático, propio de la comprobación, como la de un personaje de una novela de ficción, propio de la conformación y compenetración, se mueven en el mismo esfuerzo de tanteo de la realidad profunda. Ambos tanteos son construcciones de la marcha de la razón hacia el fondo ignoto de la realidad a la que los humanos estamos abiertos. Ni la dirección científico-técnica ni las otras posibles están separadas de la búsqueda interminable e inalcanzable de cuál es la verdad última de las cosas y de mí mismo.

El problema grave es cuando se absolutiza una de las direcciones, cuando se considera, por ejemplo, que la dirección tecnocientífica es la única que puede darnos verdades racionales y que puede profundizar en la realidad. Entonces la dirección tecnocientífica, que no tie-

<sup>25</sup> X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, op. cit., p. 250.

<sup>26</sup> Zubiri considerará quimérico que uno se pueda conocer a sí mismo en una especie de relato o examen de sí mismo. En última instancia no hay más que una manera de conocerse que es probando físicamente en mi propia realidad diferentes posibilidades Cf. X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, op. cit., p. 257.

<sup>24</sup> *Ibíd.*,



ne fines en sí, ni orientaciones morales, termina convirtiéndose ella misma en un fin y en una orientación moral, en «un deber ser». El sentido de la técnica ya no queda fuera de sí misma, en objetivos decididos por el ser humano, sino en su propio interior: producir por producir, crecer por crecer, transformar realidades por transformar realidades, cada vez más frenéticamente, como si nos aterrorizara pararnos un momento a pensar hacia dónde vamos y hacia dónde queremos ir.

Pero la solución tampoco se encuentra en despreciar el acercamiento tecnocientífico a la realidad para privilegiar una vía mística o poética como hace Heidegger. Para Heidegger lo que late en la prevalencia de la tecnociencia, como modo de relacionarse con las cosas y los demás, es la imposición de una vida «maquinal» que acaba dominando a toda la humanidad. Coincido en este diagnóstico como se ve en este artículo. Para liberarnos de la «furia de la técnica» se requeriría según Heidegger un «viraje», que consistiría en la configuración de «un modo poético» de estar el hombre sobre la tierra, cuya primordial tarea sería abrirse a nuevas dimensiones (a la experiencia del ser y del misterio, a la serenidad de la filosofía) y posibilitar una nueva actitud vital (la de escuchar y admirarse por las cosas y no sólo calcular su valor)<sup>27</sup>.

27 Cf. M. Heidegger, «La pregunta por la técnica», en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Editorial Universitaria, Santiago, 2003d; *Camino de Campo*, Editorial Herder, Barcelona, 2003.

Sin embargo, no podemos obviar la dirección técnica porque somos constitutivamente «técnicos». Lo único que podemos hacer es corregir la técnica, someterla a proyectos y para ello es necesario ejercer las otras direcciones de la razón sin absolutizar ninguna de ellas. Es desde este ejercicio que podemos preguntarnos por qué se absolutiza la dirección tecnocientífica hasta empobrecer la interioridad y acabar imponiendo una valoración instrumental y eficiente del hombre o por qué unas prácticas que son instrumentales acaban convirtiéndose en un ídolo que se apropia de los fines, los valores y el sentido de la vida.

## **6. Derribando algunos altares de la religión tecnocientífica**

Si liberamos nuestra razón de la cárcel tecnoreligiosa podemos reconocer, al modo como Feuerbach criticó los atributos demasiado humanos del Dios de la metafísica, algunas de las ideas que sostienen a este nuevo ídolo.

Una de ellas es la asunción acrítica de un materialismo determinista como si fuera algo obvio o, peor, como si fuera una proposición científica. En síntesis, el materialismo determinista cree que nuestros pensamientos son productos de realidades que nos determinan completamente sin saberlo, que son reflejos de nuestro entorno o de nuestro sistema neural. En consecuencia, el pensamiento humano no escaparía a la causalidad natural. No podemos elegir libremente entre diferen-

tes posibilidades como no puede hacerlo una partícula atómica. No hay libre albedrío, ni somos responsables últimos de nuestros actos. La creencia en la libertad sería una ilusión.

Desde luego es este materialismo una posición metafísica totalmente legítima, se pueden dar argumentos y afirmar que se cree en ellos o que se consideran más coherentes que otras posiciones metafísicas, pero lo que no puede hacerse, por honestidad intelectual, es presentar las tesis materialistas como un hecho o, peor aún, como una proposición científica. Kant ya mostró las debilidades del materialismo: Si todo efecto posee una causa, ésta a su vez será debida a otra causa hasta llegar a una causa primera que traiciona el determinismo materialista, pues la primera causa es incausada. La otra posibilidad sería dejar abierta esta regresión hasta el infinito pero en este caso el efecto que queríamos explicar nunca puede ser explicado del todo. El determinismo es tan indemostrable como su contrario, la libertad<sup>28</sup>.

Otra de las ideas fuerza de la tecnoreligión es el determinismo naturalista. Todo sucede como si el sistema técnico creciera por una fuerza interna, intrínseca y sin intervención decisiva del hombre. Todos hemos oído la frase de que, en lo que respecta al avance tecnológico, «no se pueden poner barreras al campo», pues la fuerza del avance de las nuevas ciencias

y el proceso de innovación tecnológica son tan poderosos y prometedores que nada podrá detenerlos o controlarlos. Y a todo ello se añade que si en algunos países se controla el desarrollo de determinadas tecnologías, otros países las apoyarán y, como consecuencia, los demás países acabarán atrasados con respecto a los que no han tenido reparo alguno en aceptar las posibilidades que nos brinda la tecnociencia.

La religión tecnocientífica utiliza, al defender el determinismo naturalista, la misma estrategia que el naturalismo moral: buscando sustento en pretendidas leyes biológicas se justifica un orden social o político, la existencia de razas superiores o inferiores o la subordinación de las mujeres al poder masculino. «Lo que debería ser» se justifica como enunciados de hecho, por «lo que es». Precisamente no habría necesidad de una religión tecnocientífica si la historia no estuviera abierta a las posibilidades que nosotros nos apropiamos. Si la tecnología avanza sin control es porque nosotros lo permitimos, porque, como expone A. Diéguez<sup>29</sup>, hemos caído en un «sonambulismo voluntario» respecto a la tecnociencia. Este «sonambulismo» se ha visto potenciado por la imprescindibilidad de la tecnología para nuestras vidas, los intereses económicos que conlleva y las redes de influencia y poder creadas a su alrededor. Sin embargo, ese «sonambulismo» no es ineluctable. Puede revertirse y convertirse en una

28 E. Kant, «Tercera antinomia», *Crítica a la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 2002, (A 445 – B 473)

29 A. Diéguez, *Transhumanismo, la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Herder, Barcelona, 2017, p. 111

vigilancia consciente del curso de la tecnología con el fin de ponerla al servicio de todos los seres humanos.

Una tercera idea utilizada por el discurso tecnoreligioso es la del determinismo genético. «La fascinación por la bioingeniería nos está haciendo buscar soluciones bioquímicas a los problemas complejos que no son para nada bioquímicos, sino sociales o políticos»<sup>30</sup>. No obstante, la revolución biológica de los años 80 nos enseña que la información que es necesaria para la constitución de una persona va mucho más allá de la contenida en el ADN: depende de cómo este ADN interactúa con su entorno bioquímico tanto dentro de la célula como fuera de ella. La emergencia de la epigenética muestra que la activación y desactivación de los genes están relacionadas con factores ambientales que marcan grandes diferencias fenotípicas a partir de un mismo genoma. Cosas como el bienestar de los seres humanos o el mismo hecho de ser humanos son algo que no parece tener tanto que ver con nuestra herencia genética como con la manera que los demás se incrustan en nuestras vidas, a través de sus acciones, afectos, trato y lenguaje<sup>31</sup>. Si se obvia el carácter irreductible de la moral y de la relación social a lo orgánico-químico se invisibiliza la opción moral y se da pábulo a los valores que de por sí entraña una tecnociencia en crecimiento exponencial sin propósito.

Todos estos determinismos que hemos mencionado no constituyen solo una asunción ingenua de unas tesis metafísicas como si éstas fueran un hecho positivo, sino también un proyecto político para insertar herramientas de control en el organismo vivo y en su cerebro y transformar la sociedad humana en una especie de enjambre donde toda acción social sea el resultado de cadenas automatizadas y desaparezca por completo cualquier atisbo de voluntad humana. La reducción del hombre a cosa implica siempre la idea de que la libertad es una ficción y de que estamos determinados como las cosas<sup>32</sup>.

Otra idea que maneja profusamente la tecnoreligión es la idea de crear «un hombre nuevo» a partir de una optimización constante del ser humano. No cabe duda de que, en muchos casos, ciertas tecnologías (genéticas, la nanotecnología, los medios farmacéuticos, la biónica y otras tantas) pueden significar un gran beneficio para la salud y la calidad de vida de las personas. En general, cierta gama de intervenciones terapéuticas, tales como la eliminación de predisposiciones genéticas para desarrollar el Síndrome de Down, no generan demasiados problemas éticos porque se enmarcan dentro de los fines terapéuticos tradicionales de la medicina. El problema es que

30 N. Agar, *Liberal Eugenics: in defence of human enhancement*, Blackwell Publishing, Oxford, 2004, p. 153

31 X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano, individual, social, histórica*, Al. Editorial, 2006.

32 F. B. Berardi, *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*, Caja negra, Buenos Aires, 1917. Sobre la asunción acrítica de un racionalismo materialista y ateo puede leerse Luc Ferry en *La revolución transhumanista, cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*, Alianza editorial, Madrid, 2017, pp. 64 ss.

no está claro dónde está el límite entre curación y mejora. Diego Gracia pone un interesante ejemplo: «Si, por ejemplo, alguien está bajo de humor y se le diagnostica de depresión, pueden dársele fármacos antidepresivos para elevarle el ánimo. ¿Hasta dónde o hasta cuándo? Se supone que hasta que alcance el nivel considerado normal. Pongamos que este nivel es 100. Si al que tiene un humor de 80 se le puede elevar a 100, ¿por qué no subir a 110 al que tiene 95, o al que está en 100 no puede elevarse a 120? Esto es cualquier cosa menos una pregunta retórica. Es bien sabido que ciertos ejecutivos, para rendir más en el trabajo, ser más empáticos y más simpáticos, toman Prozac. Otro ejemplo: ¿cuál es la estatura normal? A un bajito se le puede dar hormona de crecimiento para que crezca. ¿Por qué no dársela a uno normal para que pueda convertirse en un potencial jugador de baloncesto?»<sup>33</sup>.

De entrada podríamos simpatizar con una reforma de la naturaleza humana con vistas al bienestar humano e intervenir en la línea germinal eliminando cargas genéticas que impidan una vida humana mínimamente satisfactoria, el alzhéimer y procesos degenerativos que producen gran sufrimiento. ¿Pero dónde está el límite entre esta optimización moderada de la especie y un perfeccionismo radical como el que propone Harris?: «Debemos priorizar el mejoramiento de los seres hu-

manos por encima de la preservación de la especie presente»<sup>34</sup>.

Algunos autores como Sloterdijk remarcan que la ilustración y el humanismo no han logrado «civilizar» al ser humano a partir de su instrumento preferido: la educación, la formación de valores y la lectura y proponen usar medios tecnocientíficos, para modificar los aspectos más delezna- bles del comportamiento humano, para promover esa humanización que tanto se buscó y no se logró con la educación y la cultura<sup>35</sup>. En cualquier caso, para poder considerar algo como mejora, hay que saber antes con claridad cuál es el fin que se persigue, y lo que obvian algunos de los predicadores de la tecnoreligión es que cuando proponen la optimización del ser humano recurren a la idea de su proyecto para la vida o ideal de perfección particular, que pretenden imponer a toda la humanidad sin más.

Ya hemos señalado antes que la tecnociencia es instrumental, que forma parte del ser humano y que nos permite adaptar el medio a nuestros intereses, a partir de los proyectos e ideales que nuestra inteligencia puede proponer. «En el ser humano todo intento de mejoramiento biológico es siempre y necesariamente un problema no sólo biológico sino antes de nada un

<sup>33</sup> D. Gracia, «Mejoramiento humano: ¿de qué estamos hablando?» *El mejoramiento humano avances, investigaciones y reflexiones éticas y políticas*, Editorial Comares, Granada, 2015, p. 21

<sup>34</sup> J. Harris, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*, Princeton University Press, Princeton, p. 11. Sobre el debate en torno al mejoramiento humano cf. Luc Ferry, «Bioconservadores contra bioprogresistas», *op. cit.*, p. 76.

<sup>35</sup> P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2008.

problema moral, un problema de proyecto vital»<sup>36</sup>. Pero el proyecto vital es diferente para cada persona. No es fácil ponerse de acuerdo acerca de qué cualidades son mejores o son más deseables. Hay que deliberar y, en el caso de las células germinales, hay que buscar un consenso de la humanidad para evitar que unos pocos nos impongan un proyecto de hombre.

Ninguna disciplina tecnocientífica tiene gran cosa que decir sobre cómo identificar los propósitos que de verdad deseamos. Hacer proyectos vitales significa también saber lo que queremos, cuales son nuestros deseos íntimos, y está es una de las cuestiones más difíciles que enfrentamos como seres humanos. Por eso Harari habla de la necesidad de una «religión tecnocientífica» que sustituya al humanismo. Piensa que alguien tiene que decidir por la humanidad y que al final los humanos agradecen no tener que decidir. La religión tecnocientífica, como muchas otras religiones, quiere imponernos su proyecto político. Como bien dice A. Diéguez no habría que descartar la posibilidad de que se acabe queriendo esta religión tecnocientífica porque simplemente no se sabe a dónde ir<sup>37</sup>. Indiscutiblemente somos más poderosos de lo que nunca fuimos, pero tenemos muy poca idea de qué hacer con todo ese poder.

Otro problema que tiene que ver con la optimización es que se suele establecer una relación automática y natu-

ral entre capacidades y beneficios. Sin embargo, no hay una relación necesaria entre capacidad y beneficio. Unos padres podrían, por ejemplo, diseñar su hijo para ser un genio matemático pero éste puede acabar prefiriendo pasar el día tomando cerveza. Lo que es beneficioso para los padres no coincide con lo que el hijo considera beneficioso. Podríamos también hacer un diseño de humanidad, siguiendo la propuesta de Sloterdijk, según el cual todo el mundo tuviera un alto grado de empatía e inteligencia emocional. No obstante, con estas capacidades unos podrían ser muy buenos asistentes sociales y otros estafadores fantásticos. La optimización de nuestras capacidades no tienen porqué conllevar necesariamente beneficios para la humanidad<sup>38</sup>.

Respecto al argumento de que nuestras limitaciones no nos permiten prever los beneficios del desarrollo técnico para la humanidad futura y que, en consecuencia, es mejor no ponerle freno a este desarrollo, creo que es muy pertinente la distinción que establece Zubiri entre futuro y futurible. Futuro es aquello que aún no es, pero para cuya realidad están ya actualmente dadas todas sus posibilidades. Lo que no existe aún, y respecto de lo cual tampoco existen sus concretas posibilidades, no es, propiamente hablando, futuro, sino un futurible. «Con las posibilidades con que ahora cuento actuaré dentro de dos horas: entonces,

36 D. Gracia, *op. cit.*, p. 30

37 A. Diéguez, *op. cit.*, p. 199

38 A. Buchanan, *From chance to choice: genetics and justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

a resultas de mi acción, el cuadro de posibilidades de que disponga será distinto. Habré de elegir entre ellas, y esta elección determinará el cuadro de posibilidades de las horas ulteriores. Como este sistema de acciones selectivas no está prefijado, no lo está tampoco el de las posibilidades con que contaré dentro de once años»<sup>39</sup>. Nosotros debemos deliberar y decidir sobre posibilidades reales, pero lo que no podemos hacer es aceptar sin más un supuesto bien futuro que no podemos conocer. Y, dicho sea de paso, esto es un esquema religioso muy común: consolarnos con el cielo de las miserias del presente. Como remarca cáusticamente A. Diéguez es como si fuéramos «una comunidad de neandertales festejando la noticia de su próxima desaparición para dejar paso a la nueva y mejorada especie de los *homo sapiens*»<sup>40</sup>.

Todas estas objeciones en sí mismas no constituyen un argumento contra la optimización del ser humano, sino que ponen en relieve los problemas asociados a ella y la necesidad de prudencia y responsabilidad frente al entusiasmo religioso de los predicadores de la tecnociencia.

Finalmente, no falta en la literatura tecno-religiosa la promesa de la inmortalidad<sup>41</sup>

39 Zubiri, *Naturaleza. Historia. Dios*, Al. Editorial, 1994, p. 330.

40 A. Diéguez, *op. cit.*, p. 191

41 Cf. L. Ferry «la muerte de la muerte» *op. cit.*, p. 56 y ss. y «La vida sin fin: ¿Pesadilla o paraíso?. Algunos problemas metafísicos, éticos y políticos que plantea el ideal de una inmortalidad en la tierra», *op. cit.*, p. 101 ss.

mediante la copia de la mente en otro soporte. Late aquí una especie de «gnosticismo», de desprecio del cuerpo considerado como un fardo pesado que sería conveniente abandonar. Recordemos que una de las claves del gnosticismo religioso es el dualismo entre alma y materia y la concepción del cuerpo como cárcel del alma. El viejo gnosticismo ahora se recicla mediante la analogía de la mente como un software que puede ser ejecutado por diferentes hardwares (cuerpos). Se presupone una teoría computacional de la mente y una visión dualista. A esta teoría podríamos contraponer otras teorías antropológicas más sistémicas de la mente como la idea de una inteligencia sentiente defendida por Zubiri, donde todos nuestros sentires son intelectivos y donde no hay por tanto un alma, un software o como quiera llamársele, a deslindar del soporte<sup>42</sup>. Aquí también la tecnoreligión asume acriticamente una posible teoría filosófica como un hecho.

## 7. Cómo desacralizar la técnica

En el mero hecho de preguntarnos qué es la tecnociencia, cuál es su método y su funcionamiento, ya estamos ejerciendo otras direcciones racionales para acercarnos a la realidad e implícitamente relativizando la dirección tecnocientífica y transgrediendo los dogmas de los tecnoevangelistas. Pero el gran reto para desacralizar la técnica y evitar que una pequeña élite nos obnubile con este nuevo

42 X. Zubiri, *Inteligencia sentiente: Inteligencia y realidad*, (1980), *Inteligencia y logos*, (1982), *Inteligencia y razón* (1983), Alianza editorial.

opio del pueblo e imponga sus proyectos es divulgar el conocimiento técnico-científico, diferenciándolo de tesis filosóficas y creencias religiosas, y mantener al público bien informado.

Las decisiones tecnocientíficas nos incumben a todos y deberíamos por tanto democratizarlas. No es fácil. No se trata solo de que al poder no le gusta que lo fiscalicen, sino que cuesta someter a procesos democráticos a la tecnociencia porque ésta se desarrolla a una velocidad desenfrenada, es muy difícil de comprender, supera largamente los conocimientos de los políticos y de la gente común, y los lobbies que hay detrás de ella son muy poderosos. A ello hay que añadir que las tomas de decisión políticas son muy lentas y burocráticas. Sin embargo, la divulgación y la información públicas deberían ser las principales responsabilidades de los científicos y de los intelectuales que no quieren ejercer de sacerdotes de la tecnoreligión y mantener, como los viejos chamanes, restringido el conocimiento de sus poderes. Al menos habría que potenciar una gran masa crítica de personas con nociones de todo lo que está en juego.

Asímismo es imprescindible desenmascarar los intereses económicos y políticos implicados en la investigación. No solo se trata de que las posibilidades de negocio que abren las nuevas tecnologías sean enormes y que muchos científicos e intelectuales defiendan cínicamente los proyectos de las industrias y

grupos de poder que les pagan. Es que, además, la tecnociencia se ve obligada a hacer grandes promesas para competir con éxito por los escasos fondos de investigación. Los investigadores a veces pasan más tiempo haciendo informes y proyectos, o compitiendo en el ranking de publicaciones, que investigando. Por otra parte, la fuerte competitividad entre diferentes empresas hace que aumente el secretismo respecto a las investigaciones, proyectos, métodos y objetivos finales y que se escondan los riesgos, pues si introducen una tecnociencia más segura, que generalmente en el corto plazo es más cara, corren el riesgo de que empresas con menos escrúpulos vendan más barato que ellas.

Para tomar decisiones se necesita de una deliberación ética. La deliberación ética consiste en discutir, analizar y pon-



Paco Pomet: Americana

derar beneficios y perjuicios de diferentes proyectos para el conjunto de la especie humana. Y también deberíamos poner bajo la deliberación ética aquello que a menudo escapa al juicio moral: el modo de vida al que poco a poco somos inducidos por la tecnociencia. Si en algo tiene razón Harari es en que nuestras vidas, a pesar de lo que digamos o pensemos, están en general mucho más determinadas por esta nueva religión que por otras. La proliferación de los computadores personales en los hogares, por ejemplo, está alterando drásticamente los modos de convivencia favoreciendo el enclaustramiento en nichos personales y haciendo más frágiles nuestros lazos afectivos con la ilusión de la comunicación instantánea. Como expone Bauman en lugar de «relaciones», tenemos «contactos», conexiones que evitan establecer lazos fuertes y que nos permiten «desconectar» en cualquier momento<sup>43</sup>.

Este modo de vida que moldea nuestro hacer cotidiano se impone casi sin que nos demos cuenta con independencia de nuestra voluntad. Son rutinas y hábitos como los del consumo, decisivos para la pervivencia del sistema, pero que apenas admiten cuestionamiento reflexivo alguno. Mark Hunyadi propone un parlamento virtual de los modos de vida, una insti-

tución donde se pueda debatir sobre los diferentes modos de vida: «La reflexión debe instaurar una especie de reposo dominical, sobre el despliegue de la tela infernal de la tecnociencia, que no se deje hipnotizar por la urgencia de los resultados»<sup>44</sup>. Se trataría de convertir la tiranía de los modos de vida que nos sujeta a todos sin que nos demos cuenta, o cuando nos damos cuenta ya es demasiado tarde, en opciones ciudadanas cuidadosamente debatidas.

Por último, la deliberación ética implica la prudencia, la responsabilidad, la precaución y la reflexión sobre los riesgos. La tecnociencia, al no poder nunca abarcar y controlar toda la realidad, siempre va asociada a efectos indeseados. La expansión del proceso de tecnocientificación hace cada vez más complejos los sistemas tecnocientíficos y más propensos a que fallos relativamente pequeños desembocuen en grandes catástrofes. La ignorancia sobre los riesgos de determinados proyectos tecnocientíficos es disfrazada ante la opinión pública con un discurso científico que proclama todo lo contrario, es decir, certezas y éxito. Muchas veces esa proclamación de éxito sirve para que compañías de alimentos transgénicos como Monsanto, o compañías farmacéuticas globales, tengan ganancias económicas extraordinarias. Y sirve también para poder liberarlas de los mecanismos de regulación necesarios.

43 Z. Bauman, *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 2005. También su libro, *Ceguera moral, la pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*. Paidós, 2016 donde se analiza la creciente indiferencia hacia lo que acontece en el mundo y los demás y la respuesta biográfica e individual a problemas sistémicos.

44 M. Hunyadi, *La tiranía de los modos de vida*, Cátedra, Madrid, 2015, p. 100.



## 8. Defensa de lo inútil

El espacio que dibujan los gurús de la religión tecnocientífica recuerda el campo de concentración, los llamados «musulmanes» de los campos de exterminio, personas que se encontraban en la frontera de la vida y la muerte, de los que hablaba Joan Albert Vicens en esta revista<sup>45</sup>. Es un espacio que Agamben define como el de la nuda vida, es decir, la vida humana reducida a lo orgánico, a lo útil<sup>46</sup>. Todos los diferentes tipos de dictadura coinciden en mantener estos espacios de reclusión y cancelación de derechos civiles y humanos. La religión tecnocientífica es uno de los pilares fundamentales de este nuevo tipo de dictadura, de lo que Z. Bauman llama el nuevo «totalitarismo líquido»<sup>47</sup>, una dictadura que se introduce con nuestra anuencia, haciéndonos partícipes activos de ella y satisfaciendo algunos de nuestros deseos, pero reduciéndonos a utilidad, a una pieza del engranaje técnico.

De hecho, los que como Harari prevén que en el futuro podría haber un mundo sin trabajo ya han asumido una antropología en que lo «inútil» no tiene razón de ser: «Es posible que la prosperidad tecnológica haga viable alimentar y sostener a las masas inútiles incluso sin esfuerzo alguno por parte de éstas. Pero ¿qué las

mantendrá ocupadas y satisfechas? Las personas tendrán que hacer algo o se volverán locas. ¿Qué harán durante todo el día? Una solución la podrían ofrecer las drogas y los juegos de ordenador»<sup>48</sup>. Lo cierto es, como expone Hunyadi, que «los ingenieros actuales dicen mucho más acerca de su concepción del hombre que sobre los propios robots, porque el hombre que toman como modelo, al que los robots han de reemplazar, es un hombre ya robotizado, dotado de una inteligencia calculadora totalmente entregada a la reproducción del sistema. Lo demencial de su proyecto no radica en querer fabricar autómatas inteligentes, sino en no ver en el hombre más que un autómata inteligente. Llamamos inteligencia a la capacidad de ponerse al servicio de un sistema complejo»<sup>49</sup>.

El sistema en que vivimos y la tecnología que usamos lleva implícita esta degradación de lo inútil. Pero ¿por qué medirnos por una creación nuestra, las máquinas, y no medir a éstas por lo que somos nosotros? En respuesta a lo que somos, cabe advertir como sostiene Agamben que «el hecho del que debe partir todo discurso sobre la ética es que el hombre no es, ni ha de ser o realizar ninguna esencia, ninguna vocación histórica o espiritual, ningún destino biológico, solo por esto puede existir algo así como una ética: pues está claro que si el hombre fuese o tuviese que ser esta o aquella sustancia, este o aquel destino, no exis-

45 J. A. Vicens, «[Robert Antelme y la dignidad humana del cuerpo en los campos nazis](#)» *Revista perifèria*, 2016.

46 G. Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos, Valencia, 2010.

47 Z. Bauman, *Ceguera moral, la pérdida de sensibilidad en la modernidad líquida*, op. cit., p. 102

48 Y. N. Harari, op. cit., p. 334

49 M. Hunyadi, op. cit., p. 94

tiría experiencia ética posible, y sólo habría tareas que realizar»<sup>50</sup>.

Reducir la vida humana a algo instrumental, útil, a un valor de mercado, es desposeerla de aquello más propio: el deleite estético, la contemplación, la amistad, el juego, el goce de saber, la admiración por las cosas y las personas o el placer de un paseo que tan bien describe Frederic Gros: «La alegría del paseo solo puede darse a aquel que lo practica libre y gratuitamente. Se ofrecerá espontáneamente a aquel que, atraído por un sol de primavera, plante alegremente su trabajo solo para concederse a sí mismo un poco de tiempo libre. ...si no esperamos ningún provecho concreto del paseo, si dejamos definitivamente atrás encerrada en los cajones, inquietudes y preocupaciones, será el paseo ese momento estético gratuito que lleva a redescubrir la ligereza del vivir, la dulzura de un alma libre...»<sup>51</sup>.

Como explica A. González, los griegos ya pensaron que lo aparentemente inútil es en realidad lo más valioso. Cuando algo es valorado por su utilidad, lo que estamos diciendo es que nos encontramos con algo que, en realidad, no es valioso por sí mismo, sino en función de otra cosa, que sería la verdaderamente valiosa. «Lo valioso por sí mismo es entonces estrictamente inútil, porque ya no sirve para otra cosa. Pero entonces lo inútil se nos muestra como lo verdaderamente im-

portante, porque es lo que da el sentido a todo lo demás»<sup>52</sup>. Y ello no sólo afecta a la filosofía, que desde Sócrates, Platón y Aristóteles se ha reivindicado como un saber libre que se justifica por sí mismo y que no persigue la utilidad, sino también a la tecnociencia. Muchísimos científicos como H. Poincaré y A. Einstein han defendido una ciencia por la ciencia, para satisfacer la curiosidad o el placer intelectual y consideran que cuando la ciencia se subordina a lo útil, deja de ser ciencia<sup>53</sup>. Toda investigación científica desinteresada, más preocupada por encontrar una cierta verdad matemática, sociológica, biológica, etc., que por su utilidad práctica, es susceptible de hacernos más libres, más tolerantes y más humanos. Los científicos pueden ejercer un papel importantísimo en la defensa de un conocimiento motivado por la admiración y la curiosidad ante las cosas, en la defensa de una investigación no subordinada ni a lo útil ni a la dictadura del beneficio. Los científicos, por el bien de la ciencia, pueden ser los primeros interesados en la crítica a la religión tecnocientífica.

Quizás una máquina podrá pensar, pero ¿podrá gozar, perder el tiempo, contemplar la belleza del mundo y de las almas, suicidarse por lo absurdo, pasear, dedicarse a lo inútil? ¿Y si ello es posible por qué dedicar todo nuestro esfuerzo a diseñar máquinas capaces de gozar pudiendo gozar nosotros de este tiempo que perdemos dedicándonos a hacer máqui-

50 G. Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos, Valencia, 2010, p. 31

51 F. Gros, *Andar: Una filosofía*, Taurus, Madrid, p. 177

52 A. González, «[Corregir la técnica](#)», *op. cit.*,

53 N. Ordine, *La utilitat de l'inútil*, Quaderns crema, Barcelona, 2013, p. 106

nas inútiles? No deja de ser paradójico que desde las utopías renacentistas hasta Marx se haya soñado con unas sociedades sin trabajo, del ocio, donde los hombres podrían dedicarse por fin a lo más propiamente humano (el cultivo del arte y el diálogo, la admiración y curiosidad ante las cosas y el universo, el desarrollo de una investigación no circunscrita a lo útil, la práctica del juego y del deporte, la incentivación de la creatividad, la educación musical, el baile, etc., ) gracias a que el trabajo repetitivo y sin sentido lo realizarían las máquinas y que cuando la tecnociencia nos ofrece esta posibilidad el panorama que se nos presenta es el contrario: una antiutopía violenta con un número cada vez mayor de personas marginadas donde las máquinas trabajarán permanentemente y liquidarán a los humanos por ociosos e inútiles.

Es el sino de todos los fundamentalismos religiosos, convertir al ser humano en un instrumento de los dioses. ¿Es posible recuperar todavía el control sobre un mundo que se nos escapa cada día mas? Albert Camus llamaba a combatir toda idea y dirección única, cualquier concepción teleológica y unidireccional de la historia que es capaz de justificar una atrocidad en nombre de la dirección irreversible de la historia y llamaba sobretodo a desconfiar de todos aquellos que no son capaces de encontrar la simple felicidad de existir y la belleza natural de las cosas<sup>54</sup>.

<sup>54</sup> C. Tena Sánchez, *Albert Camus, El rebelde existencial*, Palibrio, México, 2012.

Creo que es razonable sostener que el mundo no está definitivamente entregado a la cosificación del ser humano y a la esclavitud individual y colectiva. Otras grandes religiones y sus proyectos políticos han caído cuando parecían dominar el mundo. Esto no obsta para admitir que también puede ser que la conquista final del hombre resulte ser la abolición del hombre<sup>55</sup> y que efectivamente fracasemos como especie sacrificados en el altar del ídolo tecnocientífico. Pero aún en esta tesitura siempre pueden quedar personas que no asuman en el camino la servitud que reclaman los sacerdotes tecnocientíficos y que no se arrodillen ante el nuevo ídolo, y si estos seres humanos díscolos están también condenados a desaparecer cabe decir como Cyrano de Bergerac lo que un robot no creo que diga jamás: «¿Qué decís? ¿Que es inútil? ¿Que no hay nada que hacer? ¡Ya lo sé! Pero no lucho por la esperanza del éxito. ¡No! No. Mi gesto es mucho más bello porque se sabe inútil»<sup>56</sup>.

La ciencia que quería liberarse del peso de las religiones corre el peligro de convertirse en la más poderosa de ellas cuando se niega a ejercer la razón crítica (juzgar el sistema entero, lo que es, a partir de algo «ideal» que no existe) y a plantearse la cuestión ética fundamen-

<sup>55</sup> C.S. Lewis, *La abolición del hombre*, Ed. Encuentro, Madrid, 2016.

<sup>56</sup> «Que dites-vous ?... C'est inutile ?...

Je le sais !

Mais on ne se bat pas dans l'espoir du succès !

Non ! non, c'est bien plus beau lorsque c'est inutile!» Edmond Rostand, *Cyrano de Bergerac*, ed. Pocket, París, 2005, p. 200

tal: ¿Las mejoras tecnocientíficas son de verdad todas ellas mejoras de nuestros modos de vida, o la servidumbre de éstos a una visión técnica del mundo? Para Marx la crítica a la religión conlleva la crítica a las estructuras sociales, económicas y políticas que impiden la realización del hombre. En la famosa cita de Marx con la que he empezado el artículo la cuestión no está en quitar las flores que adornan las cadenas, esto es, eliminar las religiones, en nuestro caso el tecnoevangelismo, sino en romper las cadenas que las hacen necesarias, y esto solo es posible en un mundo donde se «echen por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable»<sup>57</sup>. La liberación de la religión tecnocientífica, la defensa de lo inútil, pasa necesariamente, según H. Arendt, por la política: «Este hombre futuro -que los científicos fabricarán antes de un siglo, según afirman- parece estar poseído por una rebelión contra la existencia humana tal como se nos ha dado, gratuito don que no procede de ninguna parte (materialmente hablando), que desea cambiar, por decirlo así, por algo hecho por él mismo. No hay razón para dudar de nuestra capacidad para lograr tal cambio, de la misma manera que tampoco existe para poner en duda nuestra actual capacidad para destruir toda la vida orgánica de la tierra. La única cuestión que se plantea es si queremos o no emplear nuestros

conocimientos científicos y técnicos en este sentido, y tal cuestión no puede decidirse por medios científicos; se trata de un problema político de primer orden y, por lo tanto, no cabe dejarlo a la decisión de los científicos»<sup>58</sup>.

---

57 K. Marx, «En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel», en Carlos Marx y Federico Engels, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, Ed. Grijalbo, México, 1961, p. 10

---

58 H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 15