

LA TRADICIÓN ANTITECNOLÓGICA

(“Progresar: la tecnología y la tradición antitecnológica”, en *Nacer, vivir, morir*, C. Mellizo, Ed., Noesis, Madrid 1998, pp. 25-38.)

La extensión e importancia universal de la tecnología es un fenómeno muy reciente desde el punto de vista histórico. Tanto si hablamos de unos pocos miles de años como si, por el contrario, nos referimos a fenómenos que sólo se han presentado a lo largo de las últimas décadas, nos encontramos ante una serie de realidades que forman parte de las últimas capas de sedimentación de la realidad humana. Sin embargo la relevancia del papel que la tecnología ha adquirido en el momento presente hace que la forma de vida que se ha hecho común en Occidente sea incomprensible sin ella. Identificar a la tecnología como el factor determinante del progreso es casi una obviedad, de modo tal que se hace difícil comprender los celos que se oponen a su reinado, los prejuicios y objeciones con que se pretende, si no evitar, sí controlar un desarrollo que se presume irrefrenable.

En contraste agudo con esa condición reciente, las maneras en que se reacciona frente a los condicionantes y las perspectivas que impone el cambio tecnológico ponen en juego estratos muy profundos y antiguos de nuestras formas de pensar, sentir y valorar. Sucede, pues, que hay pie para contraponer una naturaleza instintiva y atávica con una tecnología racional y futurista. De esta tensión se deriva el malestar de nuestra cultura que se centra en el miedo al apocalipsis tecnológico, en la sospecha general frente al problema que plantea la conjunción de las capacidades crecientes de las máquinas y nuestra imposibilidad de prescindir de ellas.

Si nos fijamos en un período muy amplio de tiempo veremos que, de modo muy significativo, hemos llegado a olvidar que muchas de las actividades que consideramos específicamente humanas, como la escritura o el cálculo, pueden considerarse, desde más de un punto de vista, como tecnologías, pese al hecho de que las hemos incorporado con toda naturalidad al acervo de actividades que tenemos por eminentemente humanas; no cabe duda, sin embargo, de que la escritura (y el lenguaje mismo como sistema sometido a normas) es un invento humano, un arte o una tecnología como preferimos decir ahora. Ni toda tecnología produce malestar (con independencia de que la escritura lo haya producido también en sus orígenes), ni el rechazo a la tecnología puede considerarse como una constante de la historia.

La incomodidad con la tecnología es, pues, un fenómeno relativamente reciente que, en su forma más general empieza a formularse con los orígenes de la modernidad, eleva su tono en el romanticismo y alcanza definitiva carta de naturaleza gracias a la reflexión antitecnológica de algunos intelectuales de la primera mitad de este siglo.

Son muchas y no siempre desdeñables las razones que se agavillan en el malestar antitecnológico. Algunas hunden sus raíces en la cultura antigua, otras derivan de la teología cristiana y, en fin, las hay que aparecen al hilo de una evaluación negativa de las primeras consecuencias sociales de la industrialización. Haremos una breve estación

en cada una de estas fuentes del sentimiento negativo frente a la tecnología.

Desde los griegos llegan a nosotros dos precauciones básicas frente a la técnica en general: la que deriva de la oposición entre lo natural y lo artificial y la que se funda en la contraposición entre teoría y práctica. Aunque Aristóteles subrayó debidamente el elemento de inteligencia, de contemplación por tanto, que está presente en cualquier arte o técnica, lo usual ha sido reducir lo técnico a un modo de acción, a una especie de violencia que alteraría el equilibrio sereno de lo natural, el panorama ordenado de lo real en torno nuestro. De este modo, tanto la defensa de la naturaleza como la defensa del ideal ético de la autosuficiencia se convierten en motivos antitecnológicos porque se asocia la tecnología con un obrar que desequilibra al sujeto que actúa y a la naturaleza misma que nos soporta.

No es demasiado difícil ver de qué modo estas contraposiciones siguen vivas entre nosotros y se han revitalizado a lomos de la nueva sensibilidad ecologista. Para los *verdes*, la naturaleza es un absoluto que no tenemos derecho a alterar en base a ninguna clase de consideraciones y el consumismo es una deformación de la naturaleza racional y autosuficiente del hombre; la *manipulación* de lo inmediatamente natural y la persecución de lo innecesario es condenada sin paliativos por una mentalidad que podemos considerar plenamente griega, es decir, mucho más griega que moderna.

La actitud del cristianismo frente a la naturaleza se nutrió de ideas griegas modificándolas en dos sentidos en cierto modo opuestos: por un lado acentuó el desdén de fondo por las cosas de este mundo al subordinar las formas de la vida humana a conceptos que se comprenden sólo desde la creencia en una historia más amplia. Pero, por otro lado, el cristianismo mantuvo la tradición judaica según la cual el mundo es algo que está a los pies del hombre, algo que este puede domeñar y, en el fondo, suprimir. La significación ontológica del espíritu trae consigo un cierto anonadamiento de la materia y esto significa, de un modo inmediato, que el mundo material puede ser explotado sin ninguna clase de límites si las necesidades o las decisiones humanas así lo establecen. Hay pues una ambigüedad en la actitud cristiana frente a la naturaleza: desde su consideración como reflejo de la belleza de Dios hasta su menosprecio como mero escenario de un viaje con término fijo en la muerte. Cuando esta ambivalencia se traduzca en actitudes frente a la tecnología nos encontraremos que ambas posturas confluyen en una prevención a modificar las cosas naturales, fruto del predominio de la primera de las aproximaciones, pero también con la presencia de una devaluación del significado de lo terreno que lleva hasta convertirlo en una materia sin valor de la que, por ello mismo, es posible extraer cualquier provecho.

El desarrollo de la ciencia moderna se llevó a cabo por pensadores cuya actitud ante la naturaleza heredaba, precisamente, esta última disposición poco respetuosa. Para el cristianismo de los grandes pensadores del XVII (que se ve fácilmente sustituido por el deísmo en el siglo XVIII), la naturaleza es, básicamente una gran máquina, algo que se puede despiezar y recomponer, algo sobre cuya entereza y mismidad nada tiene que preguntarse el pensamiento analítico de la física matemática. En el seno de esta línea de pensamiento no cabría sospechar que pudieran surgir limitaciones a la tecnología.

El universo de la ciencia moderna es un universo desencantado, un conglomerado en el que todo lo que sea relevante se podrá medir y pesar y, por ello

mismo, podrá ser roto y rehecho cuantas veces fuese necesario. La distinción entre lo objetivo (las cualidades primarias) y lo subjetivo (las cualidades secundarias) permitía subrayar que el universo material carecía de cualquier clase de conciencia y, por ello mismo, de cualquier especie de valor. Solamente cuando los primeros materialistas postcartesianos empiecen a sostener que el hombre mismo es una máquina, se sentarán las bases teóricas en las que podrían fundarse prevenciones frente a la ciencia que todo lo devalúa y frente a la tecnología que nada respeta. En el ciclo del Renacimiento, sin embargo, la aceptación de la tecnología había sido cosa pacífica y, en particular, la implantación de la imprenta, la tecnología de mayor impacto cultural creada por el hombre desde la invención de la escritura, se había producido de una manera nada polémica, especialmente si se tienen en cuenta las revolucionarias consecuencias sociológicas que trajo consigo.

Se puede decir, por tanto, que hasta la Ilustración prevaleció entre los pensadores una consideración positiva de la ciencia (y un amor al progreso) sin que se anuncien signos de oposición a la tecnología que, de todos modos, apenas está incoada en la forma tan poderosa que hoy tiene entre nosotros.

Esta amable actitud frente al progreso y frente a la racionalidad de la ciencia cambia, desde luego, en el siglo romántico, momento en el que, por cierto, la crueldad de las primeras guerras en las que el componente tecnológico, que resulta no ya decisivo (como lo había venido siendo desde siempre) sino absolutamente determinante, comienza a causar estragos indisimulables.

En el siglo XIX vienen a coincidir dos fenómenos cuya relación ha resultado decisiva para la actitud que la mentalidad contemporánea reserva para la tecnología. El romanticismo como tendencia cultural llamada a subrayar el carácter trágico y espiritual de la vida humana se desarrolla en un momento histórico en que el mecanicismo había empezado a dar frutos prácticos de considerable importancia económica, política y social. Las figuras correspondientes a esta dicotomía fueron el poeta y el ingeniero, por más que el positivismo tuviera empeño en promover la figura de ciertos ingenieros poetas. Hubo que esperar, sin embargo, hasta muy entrado el nuevo siglo, a que los *futuristas* unieran en idéntica inspiración el espíritu poético y la veneración de las máquinas. Románticos e ingenieros discrepaban sobre todo en una cuestión muy de fondo: en cuál habría de ser la relación de la civilización con la naturaleza; podría decirse que, en cierto modo, en esta disputa se desvinculan y contraponen las dos tendencias que estaban latentes desde hacía siglos en el seno del cristianismo: el espíritu de Asís que siempre ve en las cosas naturales un destello de Dios y el concepto teológico que profesa el *contemptus mundi* porque sostiene que las cosas terrenales carecen completamente de interés, son meros muebles que adornan el escenario en el que se desarrolla la vida de cada cual, el drama de nuestra relación con Dios, nuestra intransferible vida individual, única realidad que tiene interés por sí misma.

Los románticos buscaban fundirse con las cosas y los ingenieros y economistas comienzan a buscar el dominio absoluto sobre ellas. Al socaire de esta contraposición se va consolidando la escisión entre la cultura literaria y la cultura científica y tecnológica, abriendo una brecha en la unidad del pensamiento que hubiera sido completamente rechazada por renacentistas e ilustrados. El distanciamiento de los románticos frente a la tecnología y las máquinas tiene un componente aristocratizante (el

rechazo a ocuparse de actividades que al fin y a la postre son *manuales*) y se funda en una percepción de la naturaleza del espíritu que es incompatible con las sugerencias del materialismo, que se niega a admitir que todo pueda ser reducido a moléculas o a infraestructuras. A esta clase de prejuicios espiritualistas y aristocráticos frente a la tecnología, se unirá pronto una forma de rechazo cuya inspiración se ha de encontrar en la política. Los revolucionarios eran anticapitalistas y la tecnología solo podía ser abordada desde la acumulación capitalista, *ergo* la revolución sería necesariamente antitecnológica. Si a ello se añade la constatación de que, en una primera mirada, lo único que parece hacer la tecnología es sustituir mano de obra con tendencia al descontento por máquinas sumisas, se comprenderá que el pensamiento típico de la izquierda, hablando muy en general, haya tendido a sospechar de la tecnología. Esta línea de pensamiento alcanza hasta los frankfurtianos que propenden a subrayar la capacidad de sumisión que trae consigo irremediamente el desarrollo de la tecnología en el universo capitalista.

El movimiento ecológico que ha surgido en todo el mundo occidental como una alternativa a la forma de oposición que la izquierda tradicional ofrecía al sistema capitalista ha fundado su descontento no en el mal trato a los oprimidos si no en el menosprecio a la naturaleza misma. Su oposición al sistema no se funda en discrepancias con las arteras maniobras que el capital introduce en el modo de distribución, sino en una deslegitimación radical del modelo de producción. En esa perspectiva la tecnología es vista como un instrumento de explotación intensiva que es tanto más eficaz cuanto más a fondo destruye la unidad de la naturaleza: por eso la energía nuclear es vista como el enemigo principal. El ecologismo condena la explotación y la manipulación (las dos grandes funciones de la tecnología) sin tener para nada en cuenta que la vida de millones de hombres (de un altísimo porcentaje de la humanidad) sería imposible sin ella, olvidando que a estas alturas apenas existe de hecho un mundo puramente *natural*, sino un mundo humano en el que la historia de la tecnología (desde los orígenes de la agricultura hasta las tecnologías digitales) ha supuesto también creación, nuevas posibilidades y esperanzas inéditas.

El ecologismo puede razonar como lo hace porque no cree que el hombre ocupe un lugar de privilegio en el seno de la naturaleza y porque cree, sin que se sepa muy bien por qué, en un equilibrio natural del que se deriva la necesidad de no atentar contra los recursos disponibles que, en su estimación, están definitivamente condenados a la extinción de no alterarse profundamente el trato del hombre con el conjunto de las cosas. Es bastante claro que con esta visión, amenazas tales como la que se supone en relación con los efectos de la disminución de la capa de ozono tenderán a menudear y a crear inquietud, sean cuales sean los hechos y las conjeturas relevantes respecto al caso.

No sería sensato desoír por completo las advertencias de quienes recogen una aproximación a la naturaleza bastante razonable (y muy antigua, los ecologistas reanudan, de algún modo, una tradición alquimista y hermética reprimida desde el siglo XVII) porque nadie puede garantizar que la mirada del capitalista sobre la realidad sea la más genuinamente humana; pero no sería defendible tampoco, consagrar el ecologismo como la única lógica posible, sobre todo en la medida en que sus propuestas puedan estar más dictadas por un miedo irracional que por un respeto de fondo a la autonomía y los procedimientos de la naturaleza.

El miedo a que la naturaleza se venga de nosotros por nuestra desatención

y por nuestros excesos se apoya, sin duda, en la experiencia de abundantes desastres, naturales unos, provocados por la impericia y la soberbia otros; pero, de modo tal vez inconsciente, esos temores se fundan también en una experiencia de la soledad humana que no siempre se hace explícita, en el hecho de que un mundo en el que la Providencia divina ya no juega ningún papel es un escenario ideal para la reaparición de viejos temores paganos, del pavor que siempre se puede experimentar frente a la carencia de sentido. Es el temor del hombre que se reconoce solo en un universo inmenso y oscuro, el sentimiento que suscita en la práctica el alejamiento progresivo del centro de la realidad, del sentido mismo de las cosas que nuestra historia intelectual nos muestra como la línea de maduración de la autoconciencia moderna. No se puede repetir que la ciencia ha desbancado al hombre de su lugar propio al perderlo en un universo sin centro ni orientación, sin sentir algún miedo. Este miedo que viene del pasado se junta con un miedo al porvenir, con el temor a un nuevo apocalipsis (a que nuevamente se hunda con espanto este *Titanic* tecnológico que es el presente) y/o con la amenaza de tener que soportar una etapa de escasez radical, de pobreza realmente dura, que podría llegar de la mano del agotamiento de los recursos o, tal vez, venir traída por la rebelión de las máquinas sin las que ya no sabemos vivir y de la que tanto nos ha hablado la ciencia ficción.

Este miedo al mañana se fija en la tecnología porque identifica, acertadamente, a la tecnología como el más poderoso catalizador de los cambios sociales. Ahora bien, los que tienen miedo se hacen una pregunta que parece elemental: ¿para qué corremos tanto si ni sabemos ni podemos saber a dónde queremos ir? Esta pregunta olvida no obstante, en su aparente pulcritud, que la aceleración de la tasa de cambio no es una función del objetivo sino una necesidad dinámica del sistema. Es muy razonable formular las preguntas que puedan servir para la disminución del miedo: lo que no cabe hacer es confundir las razones, porque seguramente no podríamos dejar de correr sino es pagando un precio que nadie sensato debería asumir, abriendo las puertas a un proceso de degradación, destrucción y barbarie similar al que se experimenta en algunos territorios del Islam.

La actitud ecologista no puede ser objetada sobre bases puramente lógicas, ni tiene sentido argumentar contra la pretensión de ejercer un cierto control ético y político de las tecnologías. Las discrepancias habrán de situarse, por tanto, frente a su instalación en el temor, así como con su mala comprensión de lo que constituye propiamente la tecnología e, indirectamente, de la misma naturaleza. A veces parece como si el hombre no formase parte de la naturaleza para ciertos ecologistas que parecen herederos de un espiritualismo cuasi angelical. No es de recibo un concepto absolutista y meramente esteticista de *naturaleza*, una visión de la naturaleza en tanto que modo, como proceso autónomo que se pretende sacralizar y al que debemos sentirnos a la vez ajenos y subordinados. A quienes contrapongan naturaleza y tecnología pretendiendo defender a la primera habría que decirles, por un lado, que si realmente estuvieran tan enfrentados a lo que la tecnología radicalmente es, su actitud debería reducirse, en aras de la coherencia, al silencio total, porque, en efecto, como ya hemos sugerido, el lenguaje mismo puede verse como una tecnología, como un descubrimiento humano; olvidar, por otro lado, que la tecnología es, ante todo, una forma de descubrir la realidad (y por ende dimensiones decisivas de la naturaleza misma) es ignorar más de un aspecto esencial de la cuestión. Antes que un hacer, cualquier tecnología es un comprender, una forma de conocimiento absolutamente natural en el hombre.

Una última observación al respecto: parece claro que el grado de oposición de los ecologistas a las tecnologías digitales es mucho menor que el que dispensan a las tecnologías energéticas, a las transformaciones de la naturaleza de base mecánica. De hecho hay una cierta alianza de los profetas del universo digital con el ecologismo más en boga: la *casa* de Bill Gates podría ser el símbolo de esa alianza entre los *bits* y las flores, entre el cable y la pradera. Al meditar sobre ello no estará de más advertir que tecnologías de apariencia menos contaminante, además de implicar usos industriales, que suelen permanecer ocultos al observador superficial, pero que *sí* lo son, pueden traer consigo otras formas de contaminación cuyos resultados últimos no son menos detestables que los de las formas de agresión clásicas.

En el mundo contemporáneo no sólo los ecologistas profesan posiciones antitecnológicas; en términos de nuestro breve esbozo histórico, también los herederos de quienes se opusieron a una extensión injustificada del mecanicismo llegan hasta hoy defendiendo una oposición radical entre humanismo y tecnología, defendiendo, en suma, que el hombre está por encima de cualquiera de sus criaturas y que es necesario combatir, en nombre de valores básicos de carácter ético y político, la tendencia a crecer y descontrolarse que parece exhibir el desarrollo tecnológico.

Las objeciones de los humanistas al desarrollo tecnológico se fundan en las intuiciones anteriormente expuestas y en un par de motivos adicionales de los que nos ocuparemos con brevedad. En primer lugar, un motivo sociológico; en segundo lugar, una objeción de fondo frente a la función que la tecnología ha acabado por ocupar entre nosotros.

En un mundo en que la profusión de los mensajes y el aumento, casi demencial, de la información disponible está fuera del control de cualquiera, el humanista se siente desplazado, experimenta la pérdida de poder de la palabra, lamenta su devaluación en el universo político y mediático y todo eso le lleva a formas de desdén del presente que no siempre son desinteresadas. Hasta aquí el factor sociológico. Pero hay algo más: las objeciones de fondo de los humanistas tienen que ver con realidades, no son, de ningún modo, fruto exclusivo del descontento. El problema reside en las limitaciones e insuficiencias de la imagen científica del mundo que normalmente se asocia, sin mayores precauciones, con la tecnología. Otra serie de ellas surge de discrepancias sobre la forma de interpretar el progreso y sobre la fundamentación de las nociones éticas.

El mecanicismo es la visión de la realidad que se puede considerar como la metafísica de la ciencia moderna, por emplear la expresión de Burt. No sabe qué hacer con el espíritu y, por tanto, da lugar a una antropología bastante pobre y obliga a la ética a refugiarse en parajes que le permiten un vuelo muy corto. Su carencia de respuestas últimas raramente se convierte en una forma coherente de modestia: por el contrario, esa ausencia se trata de convertir en motivo de orgullo y el *ignorabimus* de algunos positivistas se transmuta en literatura de divulgación de quienes creen saberlo todo.

Estas debilidades de la filosofía implícita de la ciencia oficial han fomentado la sospecha de que la idea de progreso está completamente vacía de contenido y ayuna de indicaciones: progresamos, pero no sabemos ni cómo ni porqué, lo que constituye la más gigantesca paradoja en unas sociedades que se autoproclaman

sociedades del conocimiento. La ciencia carece de metas y no está en condiciones de garantizar de modo preciso ni su capacidad de avanzar ni la posibilidad de alcanzarlas. Ante este estado de cosas cobran vigor en algunas inteligencias particularmente audaces las pretensiones de que el hombre se rehaga a sí mismo, de que el *cyborg* nos suceda en un mundo sin dolor ni sombras que le será procurado por una tecnología omnipotente. Los humanistas han de oponerse, como es lógico, a este totalitarismo científico tecnológico. Lo peculiar de nuestro caso es que, en algunas ocasiones, lo han hecho de tal modo que la crítica a la visión mecanicista se ha convertido en un intento, que por fuerza ha de conducir a incrementar la melancolía de tales humanistas, de debelación de la tecnología misma.

La oposición a la tecnología fue durante algún tiempo una posición rentable desde el punto de vista del prestigio intelectual porque proporcionaba el protagonismo de un contrapunto necesario al desenvolvimiento de las fuerzas económicas e intelectuales que estaban haciendo de la tecnología una panacea, afirmación que no era difícil de ridiculizar con el simple expediente de contrastarla agriamente con las imágenes de ferocidad de las dos grandes guerras de la primera mitad de este siglo. Los filósofos y humanistas de esta época buscaron una redefinición de lo humano que nos pusiera a salvo de la amenaza de los titanes: ello se tradujo en una crítica de la filosofía moderna de estirpe cartesiana que conducía al reduccionismo. Así, Bergson contrapuso la metafísica de la inteligencia y de la intuición y la obra del *homo faber* con la del *homo sapiens*; Heidegger buceó en las raíces de la existencia humana y de su autenticidad para encontrar una clave desde la que pensar la técnica; Wittgenstein combatió a su modo el representacionalismo y subrayó la importancia del papel que juega el lenguaje. En todos ellos encontramos un intento de sustraer al hombre al vértigo de una completa tecnificación de la existencia.

Estos pensadores comprendieron bien que no bastan las invectivas contra la tecnología, que los problemas derivan más bien de la adopción de un modo de vivir en que se encarna el olvido de dimensiones muy ricas de la condición humana. De aquí la muy común llamada de atención sobre el desequilibrio existente entre nuestras capacidades tecnológicas y nuestros hábitos morales, la apelación a la responsabilidad que nos cabe por vivir en un mundo en el que persisten males que podrían evitarse (y que, por supuesto, debieran ser evitados). Al hacer esta constatación, es común que se subraye una serie de efectos sociológicos, psicológicos y morales que se asocian de uno u otro modo con la creciente complejidad del tejido tecnológico tales como, la trivialización de la vida, la anomia, la pérdida de tradiciones y de identidades, etc.

La tradición intelectual ha reducido frecuentemente la tecnología a la condición de instrumento, olvidando la fruición humana en el puro inventar, el placer que encuentra el hombre en romper los límites de lo posible, yendo muy frecuentemente más allá de cualquier cálculo de utilidad. Esta suposición tiene una segunda lectura, la ausencia de fines propios de la tecnología, su neutralidad moral. La consideración de esta neutralidad se administra, al parecer, de modo muy selectivo: se tiene en cuenta cuando se obtienen ventajas (pues el mérito se atribuye al agente humano) pero se olvida a la hora de analizar desastres (porque se carga la mano no en el agente sino en el acto). De este modo, se obtiene una imagen desenfocada que oculta el momento ontológico de la tecnología (se trata siempre de un saber de realidades) y subraya una inexistente eficacia causal cuando nos visita el desastre. Pero en la tecnología, como en la ciencia, ni hay propiamente

neutralidad, ni hay otra responsabilidad moral distinta a la del sujeto humano.

Deberemos caer en la cuenta de que lo que en realidad nos planteamos cuando preguntamos por la moralidad del universo tecnológico es la insuficiencia de las nociones puramente formales de la moralidad. La tecnología produce efectos sustantivos y su juicio moral no puede quedar reducido al análisis de la intención del agente. Pero la tecnología no es responsable de que hayamos perdido la noción de la frontera entre lo que está bien y lo que está mal: la causa de ese extravío está, muy por el contrario, en un hábito intelectual ya vetusto, en la vieja manía de guiarnos en exclusiva por nuestra voluntad, en la decisión de no admitir otro criterio (ni en ética, ni más sorprendentemente, en metafísica) que el de nuestro deseo (lo que ha acabado por ser, dicho sea de paso, algo así como la *ultima ratio* del multiculturalismo al uso).

Los prejuicios antitecnológicos pueden disfrazarse de muchas maneras pero con frecuencia ocultan simplemente una mala comprensión de la naturaleza propia de esa forma de comprender la realidad que llamamos *tecnología*. Es justamente esa comprensión deficiente lo que constituye una tradición entre nosotros, una tradición que se explica, al menos en parte, por la escasa atención que los pensadores han prestado al desarrollo tecnológico. Es algo que deberá cambiar en breve plazo, sobre todo por la presión intelectual, si se puede hablar de este modo, que están ejerciendo las tecnologías del conocimiento, porque la sofisticación digital nos está obligando a ver lo que no queríamos o sabíamos ver, esto es: que la tecnología es, antes que nada, un método de conocimiento, una forma de saber. Precisamente olvidando esto es como se puede llegar a sostener que la tecnología creará un nuevo mundo, una nueva realidad que ahora llamamos *virtual* pero que existe voluntad de consagrar como realidad modelo. Sería un ejemplo más de una profecía que se auto-cumple: al ver la tecnología como una amenaza nos olvidamos de pensarla, de comprenderla; al no hacerlo nos convertimos en presa fácil de diversas mistificaciones y engaños; es sólo entonces cuando la tecnología se puede llegar a convertir en una fuerza fuera de control porque será el reflejo de nuestras carencias y de nuestros miedos, convirtiéndose entonces en una realidad que puede ser, en efecto, peligrosa.

José Luis González Quirós
Madrid 5-III-1998