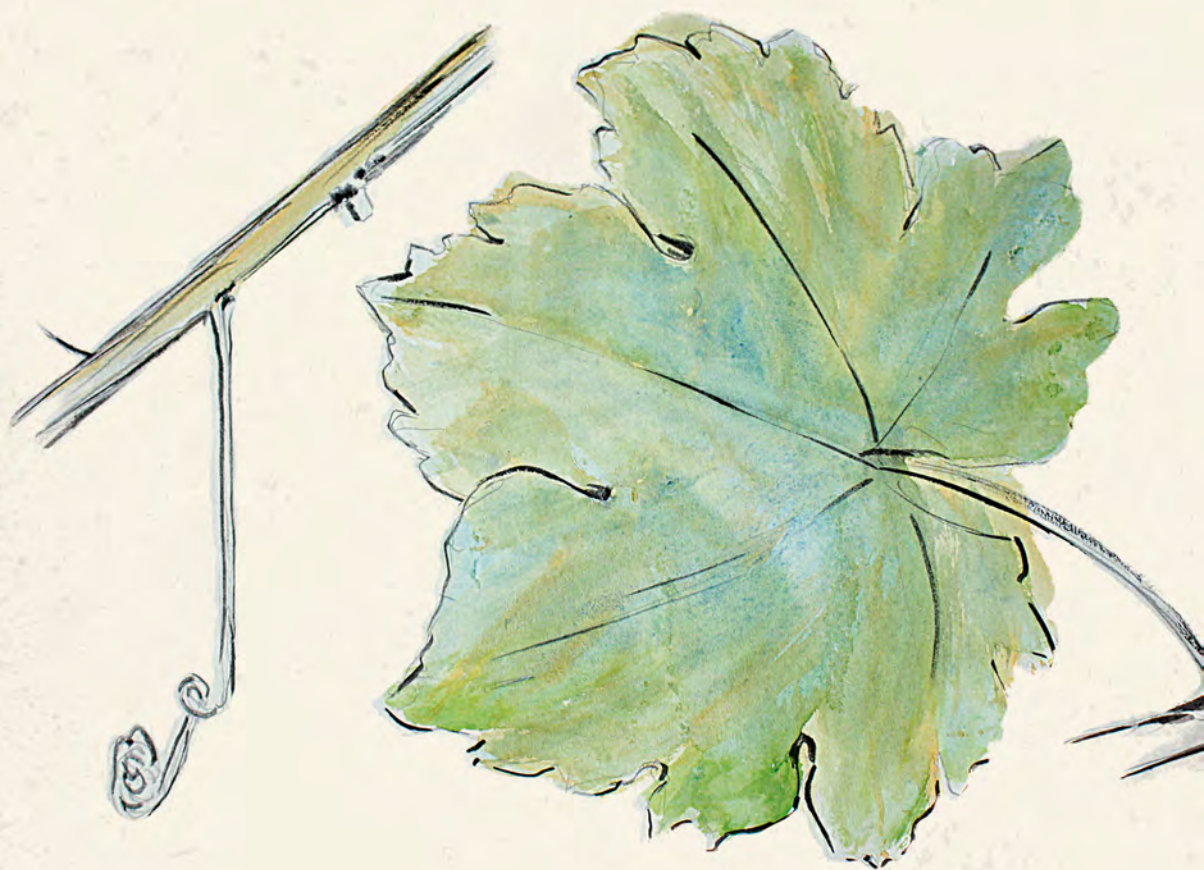


MIGUEL CABAÑAS BRAVO, IDOIA MURGA CASTRO,
MIGUEL ÁNGEL PUIG-SAMPER, ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO
(EDITORES)

ARTE, CIENCIA Y PENSAMIENTO DEL EXILIO REPUBLICANO ESPAÑOL DE 1939



GOBIERNO
DE ESPAÑA

MINISTERIO
DE LA PRESIDENCIA, RELACIONES CON LAS CORTES
Y MEMORIA DEMOCRÁTICA

ARTE, CIENCIA Y PENSAMIENTO DEL EXILIO REPUBLICANO ESPAÑOL DE 1939

MIGUEL CABAÑAS BRAVO,
IDOIA MURGA CASTRO,
MIGUEL ÁNGEL PUIG-SAMPER,
ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO
(EDITORES)



GOBIERNO
DE ESPAÑA

MINISTERIO
DE LA PRESIDENCIA, RELACIONES CON LAS CORTES
Y MEMORIA DEMOCRÁTICA

Foto portada:

Victorina Durán: Dibujo de un cuaderno de apuntes durante su exilio en Argentina, (hacia 1937-1963). Colección particular.

Edita



© Editores: Miguel Cabañas Bravo, Idoia Murga Castro, Miguel Ángel Puig-Samper y Antolín Sánchez Cuervo.

NIPO (edición impresa): 089-20-013-5

NIPO (on-line): 089-20-012-X

ISBN: 978-84-7471-143-1

Depósito Legal: M-21.651-2020

Fecha de edición: Octubre 2020

Diseño y edición digital: Salago

Los derechos de explotación de esta obra están amparados por la Ley de Propiedad Intelectual. Ninguna de las partes de la misma puede ser reproducida, almacenada ni transmitida en ninguna forma ni por medio alguno, electrónico, mecánico o de grabación, incluido fotocopias, o por cualquier otra forma, sin permiso previo, expreso y por escrito de los titulares del © Copyright.

ÍNDICE

1. Miguel Cabañas Bravo, Idoia Murga Castro, Miguel Ángel Puig-Samper y Antolín Sánchez Cuervo: *Arte, ciencia y pensamiento del exilio republicano español de 1939. Introducción*..... 7

I. ARTE

2. Pablo Allepuz García (Instituto de Historia, CSIC): *Testimonio, alteridad y performatividad identitaria. Notas sobre la autobiografía de artista en el exilio republicano español*..... 17
3. Gemma Domènech i Casadevall (ICRPC): *El largo exilio del arquitecto catalán Jordi Tell Novellas*..... 31
4. Eugenia Cadús (CONICET-UBA): *El imaginario español como elemento cohesivo en la danza: Hispanidad en la danza de Buenos Aires en el contexto del peronismo y el franquismo*..... 47
5. Julián Díaz Sánchez (UCLM): *La pintura como refugio. Los homenajes de Ramón Gaya*..... 69
6. Yolanda Guasch Marí (U. de Granada) y Norah Horna Fernández (Archivo Kati y José Horna): *Acunando sueños. Construcciones desde el exilio*..... 83
7. Miguel Cabañas Bravo (Instituto de Historia, CSIC): *El exilio artístico en Chile. Una aproximación*..... 101
8. Carmen Gaitán Salinas (University of Pennsylvania): *Los regresos a la patria perdida: las artistas españolas exiliadas en México*..... 137
9. Dolores Fernández Martínez (UCM): *Pervivencia u olvido del imaginario del exilio republicano en el arte español contemporáneo: De las artes visuales a la novela gráfica*..... 155

II. CIENCIA

| | |
|--|-----|
| 10. Alfredo Baratas Díaz (UCM): <i>El exilio de la Escuela de Cajal</i> | 175 |
| 11. Antonio González Bueno (UCM): <i>La tragedia del desarraigo: el mal de la memoria</i> | 193 |
| 12. Josep Lluís Barona Vilar (Universitat de València): <i>Gustavo Pittaluga (1876-1956) y los salubristas republicanos en el exilio</i> | 199 |
| 13. Leoncio López-Ocón Cabrera (Instituto de Historia, CSIC): <i>La enciclopedia de la Editorial Atlante: un proyecto ¿frustrado? del exilio republicano en 1939</i> | 217 |
| 14. Alberto Gomis (Universidad de Alcalá): <i>Los «de Buen», oceanógrafos españoles en el exilio</i> | 241 |
| 15. José María López Sánchez (UCM): <i>José Royo Gómez y la geología en el exilio</i> | 255 |

III. PENSAMIENTO

| | |
|---|-----|
| 16. Antolín Sánchez Cuervo (IFS, CSIC): <i>Filosofía de la ciencia y de la técnica en el exilio</i> | 281 |
| 17. Ambrosio Velasco Gómez (UNAM): <i>Exilio, literatura y filosofía en Adolfo Sánchez Vázquez</i> | 305 |
| 18. Renzo Llorente (Saint Louis University): <i>Aportaciones de Adolfo Sánchez Vázquez a la estética marxista</i> | 313 |
| 19. Antonio Notario Ruiz (USAL): <i>El pensamiento musical del exilio: Adolfo Salazar (Madrid, 1890 - México, 1958)</i> | 325 |
| 20. Alberto Ferrer (Universitat de València): <i>El polvo de los panteones: arte, cultura y civilización en J. D. García Bacca</i> | 339 |
| 21. Beatriz Caballero Rodríguez (University of Strathclyde): <i>María Zambrano y Ramón Gaya: el papel del arte en la razón poética</i> | 363 |
| 22. Andrea Luquin Calvo (UIV): <i>Remedios Varo: Movimiento en el espacio</i> | 381 |
| 23. Pablo García Martínez (Fundación Alexander von Humboldt): <i>Guerrilla, solidaridad, memoria del futuro y recuerdo de la esperanza: una meditación sobre la literatura del exilio republicano gallego</i> | 399 |

FILOSOFÍA DE LA CIENCIA Y DE LA TÉCNICA EN EL EXILIO¹

ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO. Instituto de Filosofía, CSIC

INTRODUCCIÓN

La reflexión sobre la ciencia y la técnica desarrollada en el marco del exilio republicano de 1939 parece deudora de dos lugares comunes, supuestamente contradictorios.

El primero de ellos es el de la precariedad de la ciencia, en el amplio sentido del término, en la tradición cultural hispánica, debido sobre todo a la pervivencia de oscurantismos religiosos, autoritarismos seculares, herencias inquisitoriales e ilustraciones deficitarias en general. El llamado «atraso hispánico» radicaría precisamente en esta precariedad constante salvo breves periodos excepcionales, haciendo valer la célebre frase atribuida a Cajal, según la cual la civilización hispánica habría caminado por la historia dando tumbos por tener averiada la rueda de la ciencia. La vieja y conocida controversia de la ciencia española² es un claro ejemplo de la significación po-

¹ Este capítulo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación *El legado filosófico del exilio español de 1939: razón crítica, identidad y memoria* (FFI2016-77009-R).

² Véase GARCÍA CAMARERO, Ernesto y Enrique. (intr., selección y notas), *La polémica de la ciencia española*, Madrid, Alianza, 1970.

lémica y hasta traumática que esta avería permanente ha motivado a lo largo de la modernidad hispánica. Todavía hoy día nos hacemos eco de este estereotipo cuando en tiempos de crisis las políticas científicas de turno recortan drásticamente las inversiones en I+D+I, o cuando las universidades españolas ocupan puestos alejados de la cabeza de los *rankings* internacionales.

El segundo lugar común trasciende el contexto hispánico y nos remite directamente a la Europa de entreguerras y a la quiebra de la razón tecnocientífica moderna que entonces se consumió, de manera catastrófica, al hilo de las experiencias totalitarias y de la guerra total. La lógica del progreso, desde sus primeras sistematizaciones modernas, se habría erigido en el gran hilo conductor de una racionalidad eminentemente instrumental, orientada hacia la dominación violenta de la realidad y dispuesta a convertir a la vida humana en combustible de su potente maquinaria. Evidencias de ello son la correlación casi exacta entre el desarrollo de la ciencia y la técnica y el crecimiento de la industria bélica³, o el deterioro catastrófico e irreversible del medio ambiente a nivel planetario.

Que sean lugares comunes significa que se trata de afirmaciones consolidadas a lo largo del tiempo, pero también necesitadas de una revisión permanente de sus contenidos, con el fin de que no pierdan la complejidad ni la originalidad con la que alguna vez fueron expresados. Una asunción sin apenas matices del primer tópico (la civilización hispánica necesita incorporar la tecno-ciencia para rectificar su tradicional atraso) nos llevaría a una visión ingenua de las bondades de la ciencia y la técnica, conforme a la cual serían éstas la panacea de los problemas y tragedias humanas. Hacer lo propio con el segundo tópico (la tecno-ciencia nos ha conducido a la catástrofe, nos llevaría hacia un nuevo oscurantismo incapaz de distinguir entre tecnologías emancipadoras y destructoras. En ambos casos caeríamos en una visión acrítica del problema. La filosofía sería en un caso *ancilla scientiae* y en el otro *ancilla theologiae*.

Los filósofos del exilio republicano español de 1939 hubieron de ubicarse, de alguna manera, en el escenario configurado por estos dos grandes lugares comunes; un escenario intelectual y conceptual, pero también geográfico, político y cultural, ligado a un cambio epocal marcado por la experiencia de la barbarie y por la circunstancia crítica del exilio, y atravesado por trayectorias que se remontaban a los años más fecundos de la llamada Edad de Plata española. Ciertamente, la posición de los pensadores e intelectuales en general

³ Véase SÁNCHEZ RON, José Manuel, *El poder de la ciencia. Historia social, política y económica de la ciencia (siglos XIX y XX)*, Barcelona, Crítica, 2006.

del exilio republicano ante la ciencia y la técnica habría de tener cierta complejidad. Por una parte, muchos de ellos se habían formado en la órbita de la orteguiana Escuela de Madrid y de la Universidad de Barcelona, o el ambiente krauso-institucionista, medios todos ellos proclives a la modernización del estado. En este sentido, es obvio que todos ellos habrían de identificarse de alguna manera con los avances del conocimiento científico, máxime en un contexto como el español, en el que tanto pesaban aún oscurantismos, autoritarismos e ignorancias de toda índole. Cuando menos, habrían de detenerse a reflexionar sobre las posibilidades de la filosofía como ciencia en el amplio sentido del término, o como una teoría de la misma. Muy singular es el caso de García Bacca, quien antes de emprender su exilio poseía no sólo los conocimientos de filosofía y de teología que le habían proporcionado su formación en las universidades de Barcelona y Lovaina, sino también de ciencias matemáticas y físicas, incluyendo la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica, que había adquirido en diversas universidades centroeuropeas llegando incluso a formar parte del Círculo de Viena. Pero tampoco dejaba de pesar, por otra parte, el pesimismo de la Europa de entreguerras, el nuevo poderío científico-técnico con fines totalitarios que poco a poco se iba acumulando en la Alemania nazi, hasta hacía muy pocas décadas la gran cuna del pensamiento y la ciencia mundiales; y por supuesto, la experiencia de la guerra española, en la que dicho poderío, no olvidemos, encontró un excelente campo de pruebas de sus posibilidades destructivas, focalizadas además en la población civil.

En definitiva, ciencia y técnica al servicio de la emancipación y, al mismo tiempo, de la destrucción. Estas serán las dos grandes coordenadas de la filosofía de la ciencia y la técnica en el exilio republicano, la cual se traducirá en diversas tendencias que, bajo una primera aproximación, inevitablemente simplificadora, podríamos dividir en «tecnóforas» y «tecnófilas», obviamente con numerosos matices en ambos casos y sin obviar los intentos de mediación entre una y otra. Pensadores del exilio abierta e incluso radicalmente críticos de la técnica o la tecno-ciencia —no de la ciencia en cuanto tal— fueron José Gaos y Eduardo Nicol. Una visión, por el contrario, optimista —que no ingenua— de la cuestión es la que puede advertirse en el ya mencionado Juan David García Bacca. Un claro intento de mediación entre la filosofía y la ciencia en su versión más actual y contemporánea fue el de José Ferrater Mora. Veámoslo con mínimo detenimiento.

TECNOFOBIA: JOSÉ GAOS Y EDUARDO NICOL

Es relativamente conocido el antagonismo intelectual entre estos dos profesores de la Facultad de Filosofía de la UNAM, Gaos siete años mayor,

con una obra significativa ya realizada en el contexto de la Escuela de Madrid durante el periodo más brillante de la Universidad Central de esta ciudad durante su historia⁴, Nicol en una situación mucho más precaria, habiendo realizado sus estudios de filosofía en la Universidad de Barcelona. Ambos llegarán a polemizar de una manera explícita a raíz de la publicación, en 1951, del libro de Nicol *Historicismo y existencialismo*, el cual suscitó una réplica de Gaos y una contra-réplica del propio Nicol.⁵ Se trata de una polémica árida que a menudo se centra en la interpretación de obras y autores diversos, marcada por cierta incomunicación y una incompatibilidad de talentos filosóficos difícil de salvar. Ciertamente, para ese año de 1951 ya se habían distinguido dos trayectorias intelectuales paralelas aunque más bien antagónicas y dos maneras diferentes de entender, no ya el historicismo y el existencialismo —dando lugar a lecturas distintas de Dilthey, Heidegger u Ortega—, sino también la filosofía en cuanto tal —en clave inmanente y subjetivista en el caso de Gaos, en clave comunicativa y «científica» en el caso de Nicol— con todas las consecuencias que ello implica. Entre otras, una tendencia a reducir la filosofía a autobiografía o una pretensión de erigir un «sistema» en base a ella, una reivindicación o una crítica del ensayo, según sea el caso.⁶

Sin embargo, cabría trazar una cierta sintonía entre ambos filósofos en torno a una cuestión específica como la relevancia de la técnica en el mundo actual y su significación deshumanizadora. Tanto Gaos como Nicol calibraron y diagnosticaron críticamente dicha primacía, ambos en solitario y desde presupuestos filosóficos bien diferentes, aunque apuntando hacia conclusiones nada lejanas entre sí. Gaos lo hizo sobre todo, aunque no sólo, en dos ensayos de 1959⁷ y en el capítulo «Tecnocracia y cibernética» incluido en su *Historia de nuestra idea del mundo*, publicada póstumamente por primera vez en

⁴ Véase GAOS, José, *Obras completas I. Escritos españoles (1928-1938)*, Prólogo de Agustín Serrano de Haro, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, 2 vols.

⁵ La polémica en cuestión es recogida por Álvaro Matute en *El historicismo en México. Historia y antología*. México, UNAM, 2002, pp. 51-55.

⁶ Me he aproximado a este antagonismo a propósito de sus concepciones, asimismo irreconciliables, de la filosofía iberoamericana. Véase SÁNCHEZ CUERVO, Antolín: «Eduardo Nicol ante el proyecto de una filosofía en lengua española», en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 28 (2007), pp. 105-134.

⁷ «Sobre la técnica», un resumen —breve aunque denso, según el propio autor— de una parte de un curso impartido en 1942 en la Facultad de Filosofía de la UNAM bajo el título de «Metafísica de nuestra vida»; y «Crítica del tiempo», ambos recogidos en *Obras completas XV. Discurso de filosofía. De antropología e historiografía. El siglo del esplendor en México*, Prólogo de Álvaro Matute, México, UNAM, 2009, pp. 306-314, y 315-330, respectivamente.

1973 y resultante del último curso que impartió en El Colegio de México, en 1967⁸, mientras que Nicol lo hizo en dos de sus grandes libros: *El porvenir de la filosofía* (1972) y *La reforma de la filosofía* (1980), si bien ya en *Los principios de la ciencia* (1965) había adelantado algunas tesis al respecto.

En el caso de Gaos, la técnica, o mejor dicho la tecnocracia, es un fenómeno de gran actualidad que se manifiesta sobre todo como práctica de dominación ligada a la experiencia de la guerra y a la lógica totalitaria, y arraigada en lo más profundo de la razón moderna hasta el punto de identificar uno de sus rasgos esenciales. Ciertamente —expondrá Gaos al comienzo de la segunda parte de su *Historia de nuestra idea del mundo*— el pensamiento moderno responderá al paradigma de la nueva ciencia natural, según el cual lo natural —y en definitiva la realidad toda— «es únicamente *lo formulable matemáticamente de los fenómenos físicos*»⁹; a saber, el movimiento espacial y su legibilidad mecánica, lo cual propiciará una nueva concepción materialista del mundo y un idealismo epistemológico correlativo —ya sea en clave empirista o trascendental—, por medio del que el sujeto puede descubrirlo, describirlo e interpretarlo. Aun es más, la mecánica adquirirá protagonismo como «ciencia de la *técnica económica del poder y dominación* sobre la naturaleza o el mundo natural, y, por medio de ellos, sobre el mundo del hombre y sobre éste mismo.» Emerge con ello «una nueva variedad histórica de la especie o el género *homo*, el hombre *moderno* quien hace irrupción con su radical y esencial impulso y afán de poder y ahorro sobre el mundo natural y el humano —sin cuidarse del sobrenatural.» El maquiavelismo, sobre el trasfondo de la concepción galileana de la naturaleza, será para Gaos su primera gran expresión. «Qué significativa pareja de italianos renacentistas Maquiavelo y Galileo, éste mecánico de un príncipe que debía ser como el dibujado por aquél.» Del propio Galileo —prosigue Gaos— extraerá Hobbes la inspiración necesaria para idear su «sistema *materialista*»: un mundo natural compuesto por «puros cuerpos en movimiento» incluido el hombre en tanto que sujeto de cualidades sensibles; y un «mundo social humano»¹⁰ entendido como guerra de todos contra todos, que sólo puede ser pacificado

⁸ Véase *Obras completas XIV. Historia de nuestra idea del mundo*, Nueva edición cotejada con el original y prólogo de Andrés Lira, México, UNAM, 1994, pp. 661-682.

⁹ *Obras completas XIV, op. cit.*, p. 445. Reproduzco a continuación y hasta el final del presente apartado, con algunas modificaciones, algunos contenidos de mis trabajos «José Gaos y la crítica de la técnica», en Sergio Sevilla y Manuel E. Vázquez (eds.), *Filosofía y vida. Debate sobre José Gaos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, pp. 201-218; y «El exilio y la crítica de la razón totalitaria», en Mari Paz Balibrea (coord.), *Líneas de fuga. Hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español*, Madrid, Siglo XXI, 2017, pp. 608-624.

¹⁰ *Obras completas XIV, op. cit.*, p. 447.

mediante un absolutismo asimilado, a su vez, en términos de gran cuerpo material.

En la segunda parte de su *Historia de nuestra del mundo*, Gaos desarrollará una visión crítica del pensamiento moderno a partir de este reduccionismo originario, sin obviar por ello otras tendencias, ligadas a la afirmación de la autonomía, la voluntad moral y la perfectibilidad humana.¹¹ En todo caso, su crítica de la técnica mostrará no obstante su mayor originalidad a la hora de calibrar la índole cibernética de la tecnocracia actual. Apoyándose en algunos escritos recientes del matemático estadounidense Norbert Wiener, supuesto creador del término «cibernética» en su libro *Cybernetics or control and communication in the animal and the machine* (1948), Gaos incidirá en la índole «vehicular» de la inteligencia técnica, ligada en la modernidad a la comunicación y regulación de mensajes entre «el hombre y las máquinas, las máquinas y el hombre, las máquinas entre sí, pero —aclara Gaos— no entre los hombres mismos, sin máquinas»¹², pues de esta manera, sin la complejidad propia de la comunicación entre humanos, la circulación de mensajes resulta más rápida, efectiva y esquemática. La cibernética, definida por Wiener como el desarrollo de «un lenguaje y técnicas que nos permitan acometer efectivamente el problema de la *regulación de las comunicaciones en general*, y también encontrar el repertorio conveniente de ideas y técnicas para *clasificar sus manifestaciones particulares* según dichos conceptos.»¹³, trae así, para Gaos, varias consecuencias.

En primer lugar, la sustitución del humano por la maquina o «la tesis de la importancia creciente de las máquinas para el hombre, de la maquinización, o mecanización creciente del hombre: la tecnificación o tecnocracia, en cuanto la técnica es de máquinas, llevada a su colmo»¹⁴. Lo cual significa «reducir el organismo animado, en mayor o menor proporción, a mecanismo inanimado, el movimiento de la vida a movimiento de la pura materia, una especie de vuelta a la materia muerta»¹⁵

Pero implica también otras consecuencias, aun cuando Gaos no siempre las señale de manera explícita, tales como el alto grado de deshumanización que supone la erosión de algo tan vital para el ser humano como la comunicación, su despersonalización o —como reconoce Wiener— la clasificación de sus manifestaciones particulares conforme a lenguajes artificiales presta-

¹¹ Las recojo en mi ensayo «José Gaos y la crítica de la técnica», arriba citado.

¹² *Ibid.*, p. 667.

¹³ *Ibid.*, p. 668.

¹⁴ *Ibid.*, p. 667.

¹⁵ *Ibid.*, p. 674.

blecidos, lo cual significa prescindir de algo tan esencial en la comunicación humana como la singularidad de cada uno de sus mensajes o la irreductibilidad de cada palabra. La cibernética traerá consigo aquello que muy pronto Habermas, a partir de *Técnica y ciencia como ideología* (1968), empezará a diagnosticar de manera compleja como erosión de la dimensión social (acción comunicativa, interacción entre personas, expresiones y sistemas sociales, lenguaje intencional, saber práctico, moral y político...) bajo la presión de la dimensión técnica (dominio sobre la naturaleza, acción instrumental, lenguaje fisicalista, saber tecnológico-estratégico...). O, dicho en términos más actuales, como devaluación del vínculo comunicativo en una «sociedad de la información» en la que lo relevante es la circulación esquematizada y más o menos homogénea de información. En definitiva, la informatización de las relaciones humanas y la amputación, si es que no eliminación, de la expresión humana. La supuesta tendencia gaosiana al solipsismo, su concepción «personalista», con unos u otros matices, de la filosofía, su radicalización del perspectivismo orteguiano y su supuesta dificultad para trascender el cerco de la confesión, ¿no serían, entre otras cosas, un reflejo de la moderna devaluación de la comunicación y su creciente sustitución por mera información?

Cibernética significa entonces reemplazo de hombres por máquinas y devaluación de la comunicación en información. Pero también -apunta Gaos, siguiendo a Wiener- control político, tal y como revela la propia etimología del término, ligada a «gobernar», «gobierno» y «gubernamental», siendo equivalente al hipotético neologismo «gubernética», pues el griego «kybernétés» refiere al piloto de una embarcación mientras que el verbo «kybernán» significa dirigir una embarcación. La regulación de mensajes en función de técnicas y códigos previamente calculados afecta así, no sólo a la esfera individual de la vida, sino también a su dimensión colectiva, a las relaciones sociales y la organización política de las mismas. En la medida en que la información abarca la cultura entera, la cibernética puede por tanto definirse «como una disciplina de universal —dominación: realmente gubernética por excelencia y eminencia. ¿Adonde llegará, ¿a donde prevé, quisiera llegar?»¹⁶ Gaos atisba una posible respuesta en el ensayo de Wiener, quien entreve la potencialidad de esta especie de nueva ciencia para dirigir, de una manera supuestamente racional, el conjunto de los procesos humanos, hasta el punto, incluso, de concebirse como «un aparato de aparatos de Estado, que cubriese el sistema entero de las decisiones políticas», alumbrando una «*máquina de gobernar*» capaz de suplir «la insuficiencia hoy patente de las ca-

¹⁶ *Ibid.*, p. 669.

bezas y los aparatos habituales de la política»¹⁷. Así pues —apostilla Gaos— «una máquina de gobernar un Estado mundial, la máquina propiamente cibernética o gubernética, en vez de los políticos y los organismos y procedimientos tradicionales de la política.» ¿No sería esto «la mecanización absoluta de la Humanidad, el triunfo del mecanicismo hasta el colmo de la anulación de lo humano en lo maquina!?»¹⁸.

Gaos advierte así, al hilo del ensayo de Wiener, la vocación eminentemente tecnocrática de la cibernética, su vocación de erosión e incluso anulación del ámbito de la decisión política, y también su proyección global. De alguna manera advierte la inminencia de la globalización tecnológica actual, en tanto que realización catastrófica del afán tecnológico inscrito en el universalismo moderno; y sugiere, aun sin abordarlo, una mirada desenmascaradora del demo-liberalismo instaurado tras la segunda guerra mundial, de su creciente instrumentalización, de su condición «pos-totalitaria» y de su conexión con la significación espectacular de las bellas artes técnicas más recientes —cine y televisión—.

Gaos advierte cómo un ingrediente esencial de la cibernética es la velocidad o aceleración, en detrimento del retardo. Característico de aquella es no sólo la reducción de la comunicación a información esquematizada y capacitada para suplir los procesos humanos incluido el ámbito de las decisiones políticas, sino también la circulación de la mayor cantidad de información en el menor tiempo posible, lo cual —apunta Gaos— no deja de obedecer al «afán» de «producción en masa, en serie, y creciente» propio de la economía contemporánea, de su necesidad «de crear necesidades de consumo de lo producido, y la del reemplazo vertiginoso de unos productos por otros, desde las armas hasta los específicos farmacéuticos».¹⁹ Toca así Gaos, sin adentrarse en ello, la nueva economía del tiempo, tan deudora de la mitología moderna del progreso y tan ligada al capitalismo desarrollado, caracterizada por la aceleración de los procesos productivos y su autonomización respecto de los fines cualitativos a los que supuestamente deben servir, amenazando además con destruirlos; lo cual implica un énfasis ilimitado en la innovación tecnológica, la descomposición y estandarización del tiempo hasta quedar reducido a una abstracción deificada, bajo cuyo formato se pulveriza toda materialidad vital, y la construcción de una cultura dominada por la primacía de lo instantáneo o novedoso sobre aquello que tiene consistencia temporal, propiamente dicha. Mostrando una cierta sintonía con este diagnóstico de la nueva

¹⁷ *Ibid.*, pp. 669 y ss.

¹⁸ *Ibid.*, p. 670.

¹⁹ *Ibid.*, p. 677.

economía del tiempo —que Paul Virilio ha relacionado recientemente con el mecanismo de la guerra—, Gaos sugiere una contraposición entre rapidez y perfección, señala el carácter retardado de algunas de las experiencias humanas más valiosas e importantes como la pasión -devaluada en mera colección de emociones cuando pierde su lentitud esencial-, retrata esa misma autonomización con la imagen sin sentido de un viaje sin meta y sin trayecto, y advierte la arbitrariedad del tópico según el cual la producción industrial acelerada es imprescindible para satisfacer las necesidades supuestamente crecientes de la población; un tópico arbitrario —puntualiza— en la medida en que dichas necesidades pueden ser superficiales y en que una vida sobria puede ser más feliz y detentar una mayor calidad moral, si bien no llega a explicitar que tal superficialidad está directamente provocada por la lógica intrínseca de esa misma producción industrial. En cualquier caso, Gaos retrotraerá el dominio de la técnica y su expresión contemporánea en términos cibernéticos al afán de poder sobre la naturaleza y sobre el hombre característico del individuo moderno —rebasará así la tesis orteguiana de la *Meditación de la técnica* (1939), según la cual la técnica moderna sería fruto de una fe desmesurada en sus supuestas capacidades para satisfacer necesidades vitales y no meramente biológicas, hasta caer en el tecnicismo y en un consecuente vaciamiento de la vida²⁰. «El hombre, para la utilidad de su vida» —apunta hacia el final de su reflexión sobre la tecnocracia y la cibernética.

creó la técnica, en su sentido primitivo y amplio, y, a partir de un cierto momento de su historia —el del comienzo de los tiempos modernos-, una ciencia de la que viene sacando la técnica en el sentido moderno y estricto; pero esta técnica ha venido a ser una tecnocracia, que no consistiría sólo en el poder de la técnica humana sobre las cosas materiales, o los seres infrahumanos, sino en el poder de la técnica, en cuanto no humana, sino puramente mecánica, sobre el hombre mismo —de lo que el colmo sería el ideal de la cibernética²¹

¿Cuál sería la respuesta de Gaos a esta consumación opresiva de la técnica moderna y a esta especie de hegemonía exclusiva y regresiva del *homo*

²⁰ Sin embargo, en *Del hombre*, Gaos no parece desmarcarse con nitidez de esta tesis orteguiana. Véase *Obras completas XIII. Del hombre. Curso de 1965*, Prólogo de Fernando Salmerón, México, UNAM, 1992, Lección XXXIX, «Las artes útiles», pp. 485-494. Hacia el final de «José Gaos y la crítica de la técnica», *op. cit.*, apunto una posible respuesta de Gaos a esta consumación opresiva de la técnica moderna, inspirada en un rescate de la experiencia humana del tiempo y a partir de una lectura de su ensayo «Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo», en *Obras completas III. Ideas de la filosofía (1938-1950)*, Prólogo de Abelardo Villegas, México, UNAM, 2003, pp. 129-217.

²¹ *Obras completas XIV, op. cit.*, p. 680.

faber? Una noción del tiempo como vivencia exclusiva del hombre, intransferible e irrepetible en cada uno de sus instantes, irreductible a toda abstracción e incompatible con la ilusión de eternidad propia de la cibernética; noción planteada por Gaos en otros escritos en los que ahora no podemos detenernos.

La crítica de la técnica desplegada por Eduardo Nicol es algo posterior a la de Gaos y también algo más pesimista, hasta el punto de advertir en la nueva racionalidad tecnológica toda una amenaza de muerte para la vocación filosófica como tal, que él mismo desarrollaría a lo largo de su trayectoria intelectual en un sentido fenomenológico-dialéctico²² —o parafraseando el célebre ensayo de Husserl, «en sentido riguroso». Ciertamente, filosofía como ciencia y crítica de las derivas tecnológicas de esta última se entrelazan en la obra nicoliana a partir, al menos de su ya mencionado libro *Los principios de la ciencia*. Ya en la introducción de este último, aclaraba Nicol los derroteros opresivos de la ciencia a propósito de la cuádruple relación que debiera orientar su fundamentación teórica. Así las relaciones epistemológica —entre un sujeto que ofrece razones, crítica y metódicamente, y el correspondiente objeto de las mismas—, lógica —como adecuación del pensamiento consigo mismo—, histórica —como principio interno de mutación, que sólo aparentemente contradice las relaciones anteriores, en la línea de lo que acabamos de apuntar a propósito de la dialéctica, y que en ningún caso debe inducir a meros relativismos o personalismos—, y dialógica —dado el carácter expresivo, comunicativo e intersubjetivo del conocimiento. Relaciones todas ellas cercenadas bajo el concepto dominante de ciencia, basado en «el criterio de la exactitud cuantitativa»²³ y, por tanto, en un reduccionismo excluyente de todo conocimiento que no sea traducible en términos inmediatos de utilidad. De ahí el desprecio por la filosofía de la ciencia —que en sentido nicoliano vendría a ser «filosofía, pura y simplemente»—, la cual es reducida a «un producto residual de las ciencias positivas»²⁴, aun cuando de ella depende la fundamentación teórica y la cualidad ética de estas últimas. La cuestión de la verdad queda entonces «en suspenso, como objeto de una mera *especulación metafísica*», atendiendo únicamente a «la prueba pragmática de la ciencia»²⁵, la cual —aclara Nicol— no sería nada indeseable si lo prag-

²² Véase una de las expresiones más maduras de este planteamiento en uno de sus últimos libros, *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica*, México, FCE, 2001 (1ª ed. en 1982). También el clásico estudio de GONZÁLEZ, Juliana, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, México, UNAM, 1981.

²³ NICOL, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, México-Buenos Aires, FCE, 1965, p. 10.

²⁴ *Ibid.*, p. 12.

²⁵ *Ibid.*, p. 34.

mático se entendiera en términos de vitalidad y no —como es el caso— de una devaluación de esta última en mera utilidad. Pero en lugar de «poner la vida al servicio de la verdad»²⁶, en el sentido de que sólo a través de este momento de verdad —crítico, histórico, dialógico e intersubjetivo— es posible que la ciencia alumbré un «ethos», el resultado es más bien el opuesto: la vida se equipara a la utilidad o, en el mejor de los casos, la ciencia reflexiona sobre sí misma en términos puramente formales, centrándose sólo en sus relaciones lógicas.

Pero es sobre todo a lo largo de *El porvenir de la filosofía* y *La reforma de la filosofía*, donde Nicol diagnostica el imperialismo de lo que él mismo denominó «razón de fuerza mayor»; esto es, una razón que ha dejado de orientarse hacia el conocimiento de la realidad y por medio de él hacia la configuración de un horizonte práctico de posibilidades vitales, para explotarla con vistas a su aprovechamiento utilitario. Deja entonces la ciencia de ser una vocación libre y una tarea existencial para reducirse a una técnica productiva y mecanizada, regida en cuanto tal por la necesidad y la forzosidad de su propia funcionalidad, y sin mediación comprensiva o dialógica ninguna. «Ser» —dirá Nicol— equivaldrá entonces a «ser útil», de la misma manera que «verdad» será aptitud para la dominación y «realidad» el objeto de esta última²⁷. Se trata por tanto de una razón nueva, que «no nos habla del ser» sino que «empieza a actuar como una razón que es ciega y muda frente al ser, aunque muy lúcida frente al ser-cosa».²⁸

La «razón de fuerza mayor» se erige así sobre el fatal contrasentido de una ciencia que, a partir ya del moderno giro utilitarista que recibe a manos de Bacon²⁹, comienza a desvanecerse a medida que progresa en términos técnicos y que incrementa su poderío sobre el mundo. Análogamente a Gaos, Nicol sugerirá una genealogía negativa de la racionalidad moderna a partir de sus fuentes renacentistas, que asimismo vinculará a la nueva política, basada en el interés, la coacción y la competencia. Locke —había planteado ya en dos ensayos de 1948³⁰— teorizará acerca de estos principios, a costa de desplazar las concepciones del bien común de Francisco Suárez y otros clásicos del pensamiento político español de los siglos XVI y XVII. La noción de comunidad, inseparable de la experiencia de la alteridad y la in-

²⁶ *Ibid.*, p. 35.

²⁷ *El porvenir de la filosofía*, México, FCE, 1972, p. 235.

²⁸ *Ibid.*, p. 238.

²⁹ Véase *La reforma de la filosofía*, México, FCE, 1980, pp. 46-61.

³⁰ «Libertad y comunidad. La filosofía política de Francisco Suárez» y «Propiedad y comunidad. Suárez frente a Locke y Marx», en Nicol, Eduardo, *La vocación humana*, México, CONACULTA, 1997, pp. 246-279.

tersubjetividad, tan cara para Nicol, se devaluará así en una nueva e incipiente sociedad de propietarios, organizada en torno a la identidad abstracta del individuo aislado. Su interés pragmático y su inserción mediante un vínculo coactivo en un supuesto —e igualmente abstracto— interés general, serán las grandes piedras angulares de un consenso aparentemente equitativo y abocado, en realidad, a una «guerra global». La devaluación de esos mismos vínculos comunitarios que el moderno contractualismo cumple sólo en términos de especie o meramente biológicos, regidos por el instinto de subsistencia, desembocará finalmente, para Nicol, en la cultura actual de la dominación y la guerra. Con la imposibilidad de una vida comunitaria —dirá en *El porvenir de la filosofía*— hemos llegado «al *todos* sin integrar a *cada uno*»³¹, lo cual significa el fin de la libre reciprocidad y de la propia historicidad humana en tanto que fundamento de toda praxis, y la sustitución de todo ello por una «violencia uniforme»³², o una relación de especie que, vaciada de toda razón práctica, ni siquiera puede ser rescatada en términos de un conflicto emancipador a la manera, por ejemplo, de la «insociable sociabilidad» de Kant o la «lucha de clases» de Marx.

Este podría ser uno de los itinerarios genealógicos de la razón de fuerza mayor, en base a la que la reciprocidad comunitaria transmuta en lucha de especie, el orden sociológico en interdependencia biológica, la vocación de universalidad en fatal uniformidad. Fruto de todo ello será una cultura belicista que absorbe todos los ámbitos de la existencia hasta el punto de que todo «se promueve y se juzga en relación con la guerra: la religión, la ciencia, el arte, el deporte, la filosofía y hasta la vida privada. En la nueva cultura, todo ha de contribuir a la victoria y está permanentemente movilizado.» El prójimo es entonces «el adversario por principio» y todos los adversarios «no son más que comparsas en este gran suceso que es la conversión de la guerra en protagonista de la historia»³³ (...). El campo de batalla parece ser el semblante de los hombres: la violencia es su rasgo más saliente³⁴. Todos los hombres son, propiamente, heridos de guerra³⁵ y todos «estamos en guerra, cualesquiera que sean los regímenes»³⁶. Nicol tanteaba así un rasgo tan característico de la mentalidad totalitaria como la necesidad de la guerra o la universalización del estado de excepción, presente, aun de manera larvada o latente, en el liberalismo tecnocrático actual.

³¹ *El porvenir de la filosofía*, *op. cit.*, p. 86.

³² *Ibid.*, p. 84.

³³ *Ibid.*, p. 52.

³⁴ *Ibid.*, p. 49.

³⁵ *Ibid.*, p. 132.

³⁶ *Ibid.*, p. 124.

Contradictoria por su misma irracionalidad, la razón de fuerza mayor reemplaza la actividad filosófica por una suerte de «segunda naturaleza» o de lógica instrumental que, al emanciparse del libre ejercicio de la razón, se torna substantiva, ciega, anónima, uniforme y puramente biológica, sin otro fin que la pura funcionalidad mediática ni otras consecuencias que una deshumanización global o un predominio de la utilidad que Nicol no vacila en denominar «totalitario»³⁷, pues bajo la coacción de ese predominio se ve el hombre obligado a «reducir a una sola todas las direcciones de su mirada» y «a una sola dimensión la realidad toda». La civilización, en el mundo contemporáneo, se traduce entonces en barbarie: se ha hecho dominante a costa de desprenderse, precisamente, de su raíz civilizadora y volverse «indiferente respecto de su humanidad», pues ésta se reduce a cosa «y esto es lo que hoy se llama barbarie»³⁸. La razón ya no tiene como misión explicar y cambiar el mundo, sino servirse de él «mediante una acción organizada que habrá de absorber la existencia entera del hombre.»³⁹ Bajo esta servidumbre totalitaria, la necesidad desplaza a la libertad y la subsistencia a la existencia, pues el hombre ha generado artificialmente nuevas dependencias que le oprimen y de las que no puede desligarse; la erosión de la naturaleza por la técnica se ha extendido a las propias relaciones entre los hombres, sufriendo éstas todo un proceso de cosificación. Asimismo, el anonimato desplaza a la expresividad y el discurso al diálogo, pues el conocimiento ya no se entiende en términos de intersubjetividad sino de impersonal dominación. Con todo ello, la universalidad se devalúa en mera uniformidad, pues sus exigencias —igualdad y diversidad, ligadas bajo el principio práctico de la libre reciprocidad— han sido reemplazadas por «el método de la fabricación, y una existencia determinada por este método»⁴⁰. De ahí una «civilización unificada» que todo lo cultiva «para satisfacer al hombre, y lo deja insatisfecho, porque no lo cultiva a él»⁴¹. En definitiva, la tecnología reemplaza a la ciencia, comprometiendo con ello la propia supervivencia de la vocación filosófica y de su significación humanista.

En medio de toda una constelación de referencias en algún modo cercanas tales como la razón comunicativa, la biopolítica, el comunitarismo y cierta teoría crítica⁴², Nicol planteaba en definitiva uno de los primeros diag-

³⁷ *Ibid.*, p. 21.

³⁸ *Ibid.*, p. 38.

³⁹ *Ibid.*, p. 238.

⁴⁰ *ibid.*, p. 38.

⁴¹ *Ibid.*, p. 40.

⁴² Aun a pesar de la decisiva distancia que puede marcar, entre otras cosas, la casi total ausencia, en el caso de Nicol, de la crítica marxista del nuevo capitalismo de masas,

nósticos en lengua española de la actual globalización tecnológica, dando cuenta además de algunas de sus dimensiones políticas y sus connotaciones totalitarias.⁴³

TECNOFILIA: JUAN D. GARCÍA BACCA

García Bacca dedicó numerosas reflexiones a la técnica en un sentido abiertamente elogioso y hasta apologético, lo cual constituye todo un contrapunto, si es que no una visión alternativa a la crítica de Gaos y Nicol. Elogioso y también singular, tanto como su perfil y su trayectoria intelectuales, que sería imposible precisar en apenas unas líneas.⁴⁴ En lo que a la técnica respecta, probablemente sus reflexiones más significativas coincidan con su etapa afín a la obra de Marx, en la que profundizó durante las décadas de los sesenta y setenta aun sin llegar a convertirse en un pensador marxista, ni siquiera en un sentido heterodoxo. Fue más bien un estudioso e intérprete de su obra, de la que hasta cierto punto se apropió, asimilándola y adaptándola a sus propios intereses. Ciertamente, pese a su sintonía con Marx, la lectura de su obra no fue la propia de un marxista, desde el momento en que fue realizada en clave «apolítica». El resultado sería una especie de marxismo alejado de la política y orientado hacia una nueva antropología filosófica e incluso hacia una nueva ontología por extraño que pueda parecer, lo cual no podría satisfacer a ningún pensador marxista. De ahí su lejanía, por cierto, de Adolfo Sánchez Vázquez, principal referente del

en favor de un planteamiento del problema de orden más bien fenomenológico. Al menos en algunos aspectos, la razón de fuerza mayor parece guardar una sugerente afinidad con la razón instrumental que Horkheimer había teorizado en su célebre libro *Eclipse of reason* (1947) como aquella que ha perdido su orientación hacia una verdad emancipadora, su vocación crítica de objetividad y su condición libre frente a lo dado de la naturaleza, para reducirse a una razón puramente funcional, mediática y vaciada de contenidos. He planteado una comparación de ambos planteamientos en «Eduardo Nicol y la crítica de la razón instrumental», en HORNEFFER, Ricardo (coord.), *Eduardo Nicol (1907-2007). Homenaje*, México, UNAM, 2009, pp. 121-137.

⁴³ Véase LINARES, Jorge, *Ética y mundo tecnológico*, México, FCE, 2008, pp. 237-291; AGUIRRE, Arturo, «Eduardo Nicol: el totalitarismo y el régimen de fuerza mayor en la vida. El mundo ante la violencia total», en *Bajo palabra. Revista de filosofía*, 13 (2017), pp. 121-133.

⁴⁴ Véanse los estudios de IZUZQUIZA, Ignacio, *El proyecto filosófico de Juan David García bacca*, Barcelona, Anthropos, 1984; BEORLEGUI, Carlos, *García Bacca, la audacia de un pensar*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1988; BEORLEGUI, C., DE LA CRUZ, R.; ARETXAGA, R. (eds.), *El pensamiento de J. D. García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2003; FERRER, Alberto (ed.), *Juan David García Bacca, Re/incidencias. Revista del Centro Cultural Benjamín Carrión*, 10 (diciembre 2018).

marxismo en el exilio republicano del 39, cuya visión de la tecnología será abiertamente negativa, al menos en lo que tiene de cosificación de la obra arte bajo la lógica del capital o de la industria cultural.⁴⁵

Ahora bien, si la reflexión de García Bacca elude la política (lo cual favorecerá, seguramente, el sentido elogioso de la misma), esto no significa que su elogio de la técnica sea ingenuo sin más o que su reflexión no sea compleja, tal y como intentaremos mostrar, aunque sea de manera muy sucinta, a continuación.

Si delimitamos con un poco más de precisión la etapa intelectual de García Bacca en la que plantea sus principales tesis acerca de la técnica, coincidente con su singular apropiación del pensamiento marxiano, cabría señalar como principio y fin de la misma sus libros *Antropología y ciencia contemporánea* (1961) y *Cosas y personas* (1983)⁴⁶, y como principal referencia su *Elogio de la técnica* de 1968. Para entonces, García Bacca ya llevaba varios años instalado en la Universidad Central de Venezuela, tras sus exilios en Quito (1938-1942) y en México (1942-1947), y comenzaba a distanciarse de sus anteriores afinidades al vitalismo, el existencialismo y el historicismo. O por lo menos a re-significarlas de manera sustancial y decisiva, entendiendo ahora el vitalismo y el existencialismo como filosofías de la creatividad y la invención, y la historia como el resultado, precisamente, de esto último, es decir, de la constante recreación del hombre a través de la técnica. Todo ello bajo la influencia, sobre todo, del joven Marx y su inversión de la fenomenología hegeliana del espíritu, reconduciendo la alienación idealista del «hombre-creatura» hacia el reconocimiento del «hombre-creador». Los textos de García Bacca nos colocan así «ante un modo de apelar al marxismo cuya lógica de fondo es la voluntad de concebir el mundo como una empresa, plan o proyecto; y de concebir la filosofía como el pensamiento que promueve ese proceso de transformación, encontrando su sentido en la idea

⁴⁵ Véase SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Las ideas estéticas de Marx*, México, Siglo XXI, 2013, pp. 153-285.

⁴⁶ Así lo estima Sergio Sevilla en su estudio «La presencia de Marx en la obra de Juan D. García Bacca», en Antolín Sánchez Cuervo (ed.), *Liberalismo y socialismo. Cultura y política del exilio español de 1939*, Madrid, CSIC, 2017, p. 180. Coincide con la cuarta de las cinco etapas señaladas por Carlos Beorlegui y Roberto Aretxaga en la Introducción de su edición a Juan David García Bacca, *Antología de textos filosóficos*, Madrid, Tecnos, pp. 13-24. Durante su quinta y última etapa, la cual comprendería desde *Cosas y personas* hasta su muerte en 1992, la reflexión sobre la técnica no desaparecerá y formará parte, de hecho, de una mirada científica y especialmente físico-matemática con la que, lejos ya de la órbita marxiana, seguirá abordando su problemática metafísica, antropológica e incluso teológica. No obstante, nos centraremos ahora en su cuarta etapa, en la que formula de una manera más nítida y explícita sus tesis sobre la técnica.

marxiana de un humanismo positivo.»⁴⁷ O en palabras del propio García Bacca, descubriendo en esta idea «una filosofía de la transubstanciación humana del universo y de transubstanciación universal del hombre»⁴⁸

Pero es obligado registrar también otras influencias en la reflexión de García Bacca sobre la técnica, aunque más o menos subordinadas a la de Marx: sin duda, de la metafísica de *Process and reality* de Albert Whitehead, especialmente de su categoría de «creatividad»; y también, aun de manera menos explícita, de Ortega y Gasset y J.P. Sartre por sus respectivas concepciones de la vida como aventura y la existencia como proyecto, y más aún de Nietzsche por su humanismo inmanente, auto-creador y demoledor de todo esencialismo, así como por su ruptura con la tradición metafísica. Y todo ello sin olvidar la referencia constante de la nueva física de Einstein, Bohr y Heisenberg, o de la teoría matemática de Cantor, entre otros, que García Bacca conocía bien y cuyos desafíos todo empeño filosófico actual debía, a su juicio, asimilar con profundidad.

Si bien el elogio de García Bacca a la técnica pareciera obviar su complicidad con la barbarie contemporánea, no por ello el pensador hispano-venezolano fue ajeno a la vicisitud crítica de la razón filosófica tras el periodo de entreguerras y al *impasse* al que había llegado tras el agotamiento de sus posibilidades tanto teóricas como prácticas. No dejaba por ello de buscar una permeabilidad creativa ante unas influencias y otras. Al igual que otros muchos compañeros de oficio, tanto del exilio republicano como ajeno a él, se planteaba la necesidad de hallar un nuevo punto de partida para la reflexión filosófica, una nueva manera de pensar a la altura del presente, incluso una nueva metafísica —por supuesto post-kantiana— y en definitiva un nuevo sujeto, liberado de toda posición alienada. Era preciso reconstruir este último sobre la base de su propia ruina y precisamente la técnica, entendida como mucho más que un mero instrumento, como un saber o un arte inherente a la propia condición humana, podía ser la gran clave para ello. Como diría ya en 1962, la técnica es, junto con la ciencia, la historia y la filosofía, uno de los cuatro grandes elementos de la atmósfera cultural de nuestra época, y no precisamente el menor, pues está llamada nada menos que a

⁴⁷ S. SEVILLA, *op. cit.*, p. 180.

⁴⁸ Así titulaba García Bacca el capítulo III del vol. II, dedicado a Marx, de sus *Lecciones de historia de la filosofía*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1972. Sobre el importante concepto de «transubstanciación», con el que García Bacca expresa potencial dialéctico y transformador de su antropología filosófica, véase el reciente artículo de SEVILLA, Sergio, «Una filosofía de transustanciación», en FERRER, Alberto, *Juan David García Bacca*, *op. cit.*, pp. 24-37.

generar «un nuevo tipo de ser, el *artificial*... (...) algo *nuevo* en la historia de la humanidad»⁴⁹ que exige, frente a todo «miedo a novedad» y a toda «idolatría a la identidad»⁵⁰, un salto cualitativo y una ruptura respecto del llamado hombre natural, del que aún no nos hemos librado.

Pero la reinención del sujeto mediante la liberación de su vocación técnica pasaba, antes de nada, por la desmitificación —o «desencubrimiento», como dirá a menudo García Bacca— de cualquier esencialismo persistente, según el cual existe una definición preestablecida de naturaleza humana, cuyos límites son infranqueables incluso en el caso de que algunos de sus contenidos sean desconocidos o insondables. Es decir, pasaba por la abolición de toda técnica «naturalista», consistente, precisamente, en coadyuvar a la realización de esa naturaleza preestablecida, en revitalizarla o en suplir sus carencias accidentales y sus defectos eventuales. En el fondo, se trataba para García Bacca de una concepción asentada en el viejo esencialismo aristotélico, carente de sentido histórico al no hacer una distinción cualitativa entre naturaleza y técnica, y de cuyas herencias y transmisiones se habría alimentado el derecho, la religión y la cultura supuestamente naturales; incluso también un presunto «hombre natural», verdadero oxímoron para García Bacca dado el carácter, no ya humano, sino también humanizador de la técnica. A la técnica naturalista habría de oponerse por tanto la «técnica supernatural», posibilitadora de una conciencia histórica por la brecha de discontinuidad que abría entre las infinitas posibilidades de superación humana y la fijación del mundo natural, tan abismal como la que puede existir —apuntaba en *Elogio de la técnica*⁵¹— entre un velero griego y un yate moderno. Se trata por tanto de una técnica que no reconoce límites naturales de ninguna índole —incluidas las fronteras entre las naciones, dirá García Bacca en uno de sus escasas y escuetas aperturas a la crítica política⁵²— y que más bien está llamada a superarlas con el concurso inestimable de la física matemática y experimental. «A la naturaleza se la vence perturbándola»⁵³, dirá apelando a la técnica como el gran recurso del hombre, no ya para dominar de manera legítima a su entorno natural, sino también para rebelarse contra la naturalización de la vida y contra su extrañamiento bajo la coacción de cualquier determinismo. Naturaleza y técnica se oponen así, para García Bacca, como la inercia a la aceleración, el determinismo a la historia, la aventura o la

⁴⁹ GARCÍA BACCA, Juan David, *Ciencia, técnica, historia y filosofía. Qué es «sociedad»*, Barcelona, Anthropos, 2006, p. 32.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 29.

⁵¹ GARCÍA BACCA, Juan David, *Elogio de la técnica*, Barcelona, Anthropos, 1987, p. 42.

⁵² *Ibid.*, p. 127.

⁵³ *Ibid.*, p. 137.

sorpresa a la repetición. «La técnica tiende, de suyo, a novedad, creación, originalidad, invento, ocurrencia; la reproducción, reedición, repetición... son para ella tentaciones de la naturaleza.»⁵⁴

Esta brecha liberadora tuvo su origen en el Renacimiento, momento que García Bacca, muy al contrario que Gaos o que Nicol, elogia al identificar en él una auténtica «mutación histórica»⁵⁵ en la que surge un nuevo tipo de hombre, dotado precisamente de sentido histórico y con vocación de «planificador e inventor»⁵⁶ conforme a modelos artificiales que sustituyen al modelo imitativo natural propio del hombre antiguo. La naturaleza ha dejado de ser un continente enajenante cuyas apariencias esconden misterios inescrutables, para reducirse a una entidad descifrable a través del ingenio físico-matemático y aprovechable para bien del hombre, o lo que es igual, para su creación inmanente de valores y fines. En su «omnímoda» o «inagotable disponibilidad»⁵⁷ para realizarse conforme a su voluntad creadora reside, precisamente, su humanidad y su diversidad respecto del animal, en su «omnímoda disponibilidad»⁵⁸. Por eso no tiene una esencia sino un «plan», o en todo caso su esencia es la «infinitud, la perenne y perennemente renaciente disponibilidad»⁵⁹ de posibilidades realizables a través de la técnica. Su ser consiste en inventarse y por eso el técnico es un «ontólogo practicante.»⁶⁰

En *Antropología y ciencia contemporáneas* y *Elogio de la técnica* se exponían y precisaban los rasgos de este nuevo tipo de hombre surgido del Renacimiento y pendiente aún de realizarse, al amparo sobre todo de ese singular marxismo «apolítico» propuesto por García Bacca. Esa realización llegará cuando el hombre «invente maneras de saberse y obrar como diverso de todo»⁶¹, cuando culmine su distinción respecto del animal y de la planta y, contrariamente al hombre primitivo o esclavo de la naturaleza, se erija en señor de esta última, conquiste el «derecho ontológico» a su «cuerpo» y su «alma»⁶², y su ser sea enteramente de sí mismo. En definitiva, el hombre será racional cuando caiga en la cuenta de que «puede desencubrir, además de descubrir; hacer explotar o estallar, además de analizar; revolucionar, en lugar de evolucionar; inventar,

⁵⁴ *Ibid.*, p. 146.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 47.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 59.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 53.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 104.

⁶¹ *Ibid.*, p. 73.

⁶² *Ibid.*, p. 75.

en vez de imitar o repetir.»⁶³ En este sentido, ¿no habría marcado García Bacca un precedente del actual «transhumanismo»? La recreación inmanente de fines y valores a través de la técnica, vendría dada por su propio fluir espontáneo o estaría condicionada por una ética de la especie humana, según la reflexión de Habermas a propósito de una supuesta relación entre la estructura natural y la posibilidad moral? Cincuenta años después, algunas reflexiones de García Bacca sobre la técnica pueden resultar sugerentes.

INTEGRACIONISMO: FERRATER MORA

Como bien es sabido, «integracionismo» es uno de los términos y conceptos mayormente asociados al pensamiento de José Ferrater Mora. Según la definición que él mismo introducía en la segunda edición de su *Diccionario de filosofía* (1944) publicado por la editorial mexicana Atlante en dos volúmenes con ampliaciones considerables respecto de la primera, no se trataba de una fórmula ecléctica más, una negación de oposiciones «para buscar un tercer término que las supere» o «una posición intermedia equidistante», sino de un intento de aproximar polos opuestos «mediante el paso constante del uno al otro»⁶⁴. Es decir, planteaba una oscilación entre ambos extremos, ya fueran doctrinas o conceptos (sujeto-objeto, realismo-nominalismo, fenómeno-noumeno, ser-devenir, mecanicismo-vitalismo...), en busca de una complementariedad resultante de llevar al límite sus posibilidades semánticas. En todo caso, el integracionismo se definía como un método y al mismo tiempo un punto de vista filosófico, haciéndose de nuevo explícito en 1962, en uno de sus libros más importantes, *El ser y la muerte. Bosquejo de una filosofía integracionista*. En la introducción, equiparaba esta última a una suerte de «empirismo dialéctico»⁶⁵ o de dialéctica sin más, siempre y cuando se entienda ésta como un proceso siempre abierto e indefinido, oscilante entre dos absolutos contrapuestos y en realidad inexistentes, que sin embargo propician soluciones creativas y no previamente dadas.

En realidad, una visión «integracionista» del mundo podía apreciarse ya en el pensamiento germinal de Ferrater: el mismo proyecto de un diccionario de filosofía no dejaba de sugerir algo semejante; integracionista en algún sentido resultaba también su manera de plantear los vínculos entre España y Europa, a los que más adelante nos referiremos; y su noción de «Tercera

⁶³ *Ibid.*, p. 95.

⁶⁴ FERRATER, JOSÉ, *Variaciones de un filósofo. Antología*, selección, estudio introductorio y edición de Jordi Gracia, A Coruña, Ediciós do Castro, 2005, p. 160.

⁶⁵ FERRATER, JOSÉ, *El ser y la muerte. Bosquejo de una filosofía integracionista*, Madrid, Aguilar, 1962, p. 20.

España» planteada en *Cuestiones españolas*, como respuesta a la necesidad de integrar o reconciliar una comunidad radicalmente desgarrada como la española, apelando a algo radical y previo al entendimiento político que no llega a precisar, pero que pasaría por la reconstrucción de una historia común en la que ambas partes se sintieran identificadas. Una noción que de ninguna manera podría reducirse, por tanto, a un término medio o a una solución ecléctica, y que además —diría Ferrater de manera explícita⁶⁶— sería inalcanzable sin justicia a las víctimas o, dicho de otra manera, con la impunidad de los verdugos

La visión integracionista del mundo también aflorará después de su aparición en el *Diccionario de filosofía*, obviamente, en numerosos casos y ejemplos que sería tedioso rastrear e identificar, pese a lo entretenidas que pudieran resultar las argumentaciones del propio Ferrater. Así sucede a propósito de las contraposiciones entre representacionalismo y textualismo, realismo e idealismo, cosas y nombres, por citar sólo algunas muy básicas. En el caso de la técnica, es tentador adelantar una posible integración entre las dos posturas anteriormente señaladas, que de alguna manera puede encontrarse, de hecho, hacia el final del libro *Las crisis humanas* (1972), una reelaboración, en realidad de *El hombre en la encrucijada* (1952). Allí constataba el enorme desarrollo de la técnica en la sociedad contemporánea, hasta el punto de alterar la estructura de la ciencia, y de desbordar las expectativas, de por sí ambiciosas, con las que había emergido en el mundo moderno de la mano de Galileo y Bacon. Ahora su presencia era mucho mayor y su función diferente, pues, en tanto que acción externa se habría independizado de la acción interna o moral para transformarse en una práctica cosificadora de la existencia y orientada hacia la manipulación de las voluntades. Ha devenido una tecnocracia, cuyos males resultan sin embargo inseparables de un potencial emancipador que ninguna visión unilateral del problema sería capaz de desahogar. Las técnicas —afirmaba Ferrater en este sentido, desmarcándose de posturas tanto tecnófobas como tecnófilas— «representan, al tiempo que una cosificación y mecanización de la existencia, una posibilidad de liberación de energías humanas. Mediante la técnica *puede* ser cierto que un día el hombre deje de ser explotado por el hombre.»⁶⁷ La alternativa a la tecnocracia actual no podía residir, por tanto, en la nostalgia de un pasado anterior o en el retorno a un mundo pretecnológico, sino —apuntaba, en las antípodas de García Bacca y en una línea más bien orteguiana— en la comprensión y asunción de las limitaciones de la misma inteligencia humana productora de técnicas.

⁶⁶ FERRATER, José, *Cuestiones españolas*, México, El Colegio de México, 1945, pp. 41-42.

⁶⁷ FERRATER MORA, José, *Las crisis humanas*, Madrid, Alianza, 1983, p. 183.

Pero, más allá de esta reflexión integradora en torno a las contradicciones de la técnica en el mundo actual, no puede obviarse un ejercicio de integración más ambicioso, como el que Ferrater desplegó en varios ensayos sobre la relación entre la filosofía y la ciencia (englobando esta última a la técnica como una parte subordinada de sí)⁶⁸. Filosofía y ciencia entendidos como dos saberes actuales, a la altura de las discusiones que tanto filósofos como científicos han venido manteniendo durante la segunda mitad del siglo xx a propósito de la necesaria integración, o al menos coordinación metodológica de una y otra a la hora de afrontar problemas sobre todo teóricos, pero también prácticos.

Ferrater abordó esta cuestión en un medio académico privilegiado para ello como el norteamericano, por los frecuentes debates que allí solían suscitar al respecto. Como bien es sabido, desde 1947 Ferrater ejercerá la docencia en el Bryan Mawr College de Pennsylvania, gracias al apoyo de Américo Castro y Pedro Salinas, y a una beca de la Fundación Guggenheim, tras su fugaz estancia en Cuba (1939-1942) y sus años en Chile (1942-1947)⁶⁹. Una vez instalado en Estados Unidos, su pensamiento adoptará un «giro analítico» inevitable, pero nunca sesgado y siempre con la suficiente amplitud y flexibilidad como para reflexionar sobre problemas de cualquier índole y dialogar con interlocutores de cualquier tendencia o adscripción intelectual, todo ello a tono, precisamente, con su propuesta integracionista.

Ese mismo tono es el que Ferrater adopta a la hora de afrontar las supuestas contradicciones entre la filosofía y la ciencia, entendiendo por esta última el conjunto de las llamadas ciencias duras o de aquellas que tienen por objeto el conocimiento de la realidad inorgánica. Expone así, en primer lugar, aquellos planteamientos excluyentes de la relación entre uno y otro saber, ya sea porque los hombres de ciencia consideren que el único conocimiento riguroso de dicha realidad es el que resulta de los métodos por ellos empelados, ya sea porque los filósofos se arroguen el papel de teorizadores exclusivos de la ciencia. También expone aquellos otros planteamientos

⁶⁸ Véase FERRATER MORA, José, *Escritos sobre ciencia*, Selección e Introducción de Carla Velásquez, Prólogos de Mario Bunge y Victoria Camps, Pamplona, Laetoli, 2018.

⁶⁹ Para una introducción al pensamiento y la circunstancia de Ferrater véase NIETO BLANCO, Carlos, *La filosofía en la encrucijada. Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 1985; AAVV, «Dossier José Ferrater Mora», en *Anthropos. Revista de información y documentación*, n. 49, 1985; GINER, Salvador; GUIÁN, Esperanza (eds.), *José Ferrater Mora: el hombre y su obra*, Universidad de Santiago de Compostela, 1994; TERRICABRAS, J. M. (coord.), *La filosofía de Ferrater Mora*, Girona, Publicacions de la Càtedra Ferrater Mora, 2007.

tos que, sin llegar a ser excluyentes o antagónicos, propugnan una independencia total entre la filosofía y la ciencia, arguyendo que la primera no progresa nunca y dirige el conocimiento al ámbito del deber, de las causas primeras y las esencias, mientras que la segunda progresa de manera incesante y propone un conocimiento fenoménico y demostrable. Sin embargo, responderá Ferrater, estas posturas «no están a tono con los hechos»⁷⁰, pues es innegable, por ejemplo, que una parte de la actividad científica debe consagrarse a la reflexión teórica, propia de ciertos ámbitos del pensamiento filosófico, o que el científico se tope con la filosofía cada vez que tiene que interpretar, revisar o actualizar su propio método. Incluso cuando algunos científicos quieren demostrar que la filosofía es innecesaria, lo hacen en un lenguaje filosófico, incurriendo según Ferrater en una contradicción entre palabras y actos⁷¹. Por otra parte, es un hecho histórico la tendencia frecuente de la filosofía moderna a emular la objetividad científica, aunque sea adaptándola a sus propias condiciones epistemológicas, o a encontrar en ella una referencia insoslayable, desde el kantiano «factum de la ciencia» hasta la filosofía como «ciencia rigurosa» de Husserl. Ahora bien, defender el imperialismo de un saber sobre el otro o la identidad de ambos tampoco sería para Ferrater una respuesta a la altura de los hechos. Es obvio —afirmaba en una «Digresión sobre ‘ciencia natural y filosofía’» de 1959— que existen diferencias entre una y otra por sus diversas maneras de aproximarse a la realidad, «que mientras para el científico el objeto es dado a un sujeto que se sitúa *frente a él*, para el filósofos la realidad coexiste con la conciencia de ella, hasta el punto de que el vocablo ‘objeto’ acaba por carecer de sentido filosófico»⁷². Pero también es obvio que filosofía y ciencia «se apoyan en un mundo común: el mundo de ‘lo que hay’»⁷³, o —dirá en otro lugar— interactúan y definen una cierta continuidad dentro de lo que con más amplitud podríamos denominar «conocimiento»⁷⁴.

En línea con su propuesta integracionista, Ferrater explora las numerosas intersecciones y concomitancias existentes entre la filosofía y la ciencia. A propósito de algunas aseveraciones de Popper y Einstein, entre otros, observa que la ciencia necesita cierta dosis de pensamiento filosófico para fundamentar, justificar y calibrar muchas de sus hipótesis y de sus resultados; advierte que las matemáticas y la física no pueden prescindir de presu-

⁷⁰ FERRATER MORA, José, *Escritos sobre ciencia*, p. 105.

⁷¹ *Ibid.*, p. 106.

⁷² *Ibid.*, p. 92.

⁷³ *Ibid.*, p. 93.

⁷⁴ En concreto, en el discurso de clausura del *III Simposio de lógica y filosofía de la ciencia*, celebrado en la Universidad de Valencia en 1971 y recogido en *Ibid.*, p. 119.

puestos ontológicos, y que si bien la filosofía no puede producir conocimiento científico, sí puede (y debe) coadyuvar a hacerlo posible a través del análisis de sus lenguajes, argumentos y estructuras conceptuales. La filosofía es un meta-conocimiento que además se relaciona con la ciencia no sólo de un modo interno, sino también externo, modulando, por ejemplo, el componente subjetivo o personal de su presunta objetividad, o construyendo puentes entre la cultura que ella genera y la cultura de las humanidades. En definitiva, filosofía y ciencia están «desigualmente unidas»⁷⁵, lo cual no significa que una guarde preeminencia sobre la otra, pues una y otra se condicionan mutuamente. Asumiendo el lugar del filósofo que el propio Ferrater ostentaba, abogaba, como Max Scheler, por que la filosofía colabore con la ciencia experimental y busque siempre relaciones de buena vecindad con ella, pero no bajo su tutela.

En un ensayo de 1976 titulado «La filosofía entre la ciencia y la ideología», Ferrater exponía de manera sintética y precisa su visión del problema, ordenada en torno a seis tesis meta-filosóficas:

1. La ciencia sigue siendo un «factum», es decir, «un hecho suficiente y, en el estado presente de la historia, insoslayable».
2. La filosofía no es una ciencia, «pero no porque sea ajena a las ciencias, ni tampoco porque sea, como a veces se ha pretendido, un fundamento o una síntesis de las ciencias.»
3. La filosofía se entrelaza con las ciencias de tres maneras principales: «analítica», «crítica» y «constructiva». En este sentido, «es continua con las ciencias»⁷⁶.
4. Aunque no sea una ciencia, la filosofía puede «aspirar a ser científica, por lo menos en el sentido de estar movida por un espíritu mezcla de rigor, de conjetura y de exploración similar al que promueve el desarrollo científico»⁷⁷.
5. La filosofía tiene además un componente «ideológico», en la medida en que aborda cuestiones que afectan a cualquier modo de racionalidad y no sólo al estrictamente científico. Esto no quiere decir que sea, necesariamente, una parte o una racionalización de una ideología, pero sí que «en todo caso se halla en relación con elementos ideológicos»⁷⁸. De hecho, Ferrater reconocerá «el factum de la ideo-

⁷⁵ *Ibid.*, p. 120.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 123.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 123 y ss.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 124

logía», entendida como «un conjunto de creencias y evaluaciones»⁷⁹ de tendencia racional.

6. La filosofía se halla por tanto «a caballo entre la ciencia y la ideología». Por una parte está llamada a hacerse ella misma científica, es decir, a someter a las ciencias a «análisis y examen crítico»⁸⁰. Por otra, está llamada a entablar con las ideologías una relación semejante, de análisis, crítica y revisión, determinación, explicación y justificación de los intereses y propósitos, especialmente los de carácter político-social, expresados por aquellas.

Ferrater hacía estas reflexiones en los inicios de la transición democrática y cuando el exilio, que en su caso nunca había sido vivido con sentido trágico, ya se había quedado muy atrás. Los vientos del exilio le habían llevado no obstante por derroteros que le plantaron ante un problema que sigue siendo actual en plena globalización tecnológica, como es el de la relación entre el pensamiento crítico y el conocimiento científico.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 134 y ss.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 131.