



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: El hombre y la técnica

Autor: Alfaro López, Héctor Guillermo

Forma sugerida de citar: Alfaro, H. G. (1997). El hombre y la técnica. *Cuadernos Americanos*, 2(62), 120-129.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año XI, núm. 62, (marzo-abril de 1997).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ **Atribución:** usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ **No comercial:** usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ **Sin derivados:** si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

EL HOMBRE Y LA TÉCNICA

Por Héctor Guillermo ALFARO LÓPEZ
UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

Para Leopoldo Zea

EL FILÓSOFO MAX SCHELER, injustamente poco frecuentado en la actualidad, señaló en varios pasajes de su obra antropológica el carácter problemático del hombre contemporáneo. Su argumento era que el hombre había alcanzado saberes antes no imaginados en todas las áreas, pero que paradójicamente era la época en que menos se sabía de sí mismo. El hombre sabe muchas cosas pero ante sí es un extraño. Matizando, el propio Scheler agregaba que el hombre de nuestra época sí sabe algo sobre sí mismo: no sabe quién es. Por ello, concluía, se hace más apremiante que nunca indagar sobre la esencia del hombre para sacarla del ocultamiento que se le ha impuesto y poder así reencauzar su trayectoria y su mundo. De semejante llamado se hace eco la meditación que articula este texto.

El hombre, cada hombre es lo que hace y se hace en su actividad. Pero el impulso dinámico (*dynamis*) que despliega el hombre no es un simple hacer inmediato, inocente, se cierne sobre la naturaleza como actividad transida de *mediaciones*. Es a partir del conocimiento de las mediaciones que puede dilucidarse el sentido del hombre como actividad. Actividad que encuentra expresión en la técnica, a través de la cual el hombre interviene de manera peculiar en la naturaleza. Para comprender el tejido que configura las mediaciones ha menester iniciar, pues, el recorrido desde la siguiente propuesta: *el hombre hace y se hace por vía del accionar de la técnica en la naturaleza*.

El hombre se enfrenta a la naturaleza buscando satisfacer necesidades de diversa índole, para lo cual antes tiene que socavar la resistencia que le opone la *identidad estable* de las cosas. Al deshacer la identidad de las cosas el hombre incansable va construyendo

su propia identidad como cambio. Cada resistencia vencida produce como efecto una reconfiguración de la identidad humana. Es una identidad que se hace, deshace y rehace al contacto con la naturaleza. *Identidad nómada* que deambula entre el sedentarismo de las cosas. Nomadismo que evidencia el privilegio del ser humano: la *no coseidad*. Mas por cada paso que el hombre adelanta en su errancia nómada da un paso atrás. Antes de enfrentarse a la intemperie de la naturaleza se refugia en el interior de su subjetividad para encontrar las *representaciones* que serán su guía al salir al exterior. El hombre se ensimisma porque no pertenece del todo a la naturaleza; es, en certera metáfora de Ortega y Gasset, un "centauro ontológico". Una parte de él es natural, mientras la otra es extranatural. La mitad natural no le es problemática, porque de una u otra forma la siente realizada. Por el contrario, la mitad extranatural es un proyecto a realizar entre distintas posibilidades. Proyecto signado por la perenne inestabilidad, que por lo mismo se le torna problemático y, sin embargo, lo identifica como lo más propio. La inestabilidad la identifica como su ser o su ser como inestabilidad. Para que este ser no se convierta en un haz centrífugo, el hombre pone en marcha en su interior los procesos generadores de las mediaciones: *lo imaginario* y *la razón*, que en su entramado originan las representaciones que el hombre se hace de la naturaleza y de la realidad histórico-social que erige sobre aquélla. Las representaciones otorgan sentido y cauce a la inestabilidad humana; pero simultáneamente son el puente que se tiende desde el ensimismamiento (interioridad) hacia la naturaleza, constituyéndose en el marco que evita que el nomadismo del hombre sucumba ante la resistencia de las cosas. Lo que transita por ese puente es la técnica exhibiendo su fundamento: la libertad.

Lo imaginario tiene su ámbito de despliegue en el inconsciente, mientras la razón en las estructuras del pensamiento. Cuando emerge del inconsciente lo imaginario se convierte en impulso proyectivo, es el acto de la voluntad con que el hombre da forma a su posible mundo. La infinita constelación de actos humanos está surcada por lo imaginario, cuyo impulso proyectivo tiene desembocadura en la razón. Imaginario y razón entablan su fluctuante diálogo en no pocas ocasiones exento de contradicciones. La razón es realización en vilo a la espera del impulso vitalizador de lo imaginario, lo que permite que la razón a su vez emprenda su diálogo transformador con la naturaleza. Es de precisarse que la razón en su diálogo con la naturaleza adquiere distintos escorzos, de los cuales,

empero, se destacan dos por su carácter antitético, que llamaré texturas crítica y constructiva. La *razón crítica* tiene como directriz el rechazo de todo aquello que violenta el diálogo con lo concreto y lo múltiple, lo particular y lo complejo de la realidad. La *razón constructiva* define el formalismo de sus perfiles al irse estatuyendo como sistemas de teorías o de ideas ceñidas por la férrea deducción lógica. De hecho el atributo esencial de la razón constructiva es su articulación lógica, lo que la lleva a asumir una actitud agresiva contra todo aquello que no se supedita a la estructura abstracta, formal, de los sistemas por ella inventados. Cuando la razón constructiva fue históricamente filtrada por el solipsismo de la conciencia subjetiva moderna acabó por ahondar sus caracteres formalistas y pragmáticos transfigurándose en *razón instrumental*. Las texturas crítica y constructiva evidencian la diversa manera en que la razón se relaciona con lo imaginario. En grosera esquematización puede decirse que entre más estrecha es la relación entre la razón y lo imaginario se propicia el desarrollo de la textura crítica, pero cuando tienden a distanciarse lo imaginario se vacía de parte de sus contenidos creativos dando lugar a la textura constructiva. La razón constructiva contiene una dimensión imaginaria pero circunscrita al orden formal. La razón constructiva, para forjar un sistema lógico sin contaminación de la heterogeneidad propia de lo real, utiliza lo imaginario como mecanismo unificador-homogeneizador del proceso constructivo de la realidad; con lo que evita el movimiento disruptivo esencial al pensar crítico. En la razón constructiva la heterogeneidad y complejidad del mundo es ocultada o sustituida por una visión homogeneizadora y simplificada lógicamente. Por su lado, en la razón crítica lo imaginario alcanza su pleno despliegue debido a que implica un constante e inevitable acercamiento al flujo vertiginoso de la realidad, con todo lo que conlleva de facticidad; lo que le permite dialogar con aquellos terrores nocturnos que acosan a la razón constructiva: lo irracional, lo caótico, lo moviente... Lo que activa los mecanismos de la razón crítica es la dialéctica de la *unitas multiplex* que le permite seguir y comprender la interacción de lo uno y lo múltiple, sin entraparse en alguno de los extremos.

Ahora bien, cuando el entramado de razón e imaginario se dirige intencionalmente a la naturaleza, va hilando las mediaciones, esto es, las representaciones de la conciencia. Es oportuno subrayar que la representación no es un mero reflejo de la exterioridad, así como tampoco una reproducción que se imprime mecánicamente en la conciencia. No es, por tanto, un duplicado de lo real o de

lo ideal, ni la parte subjetiva de la objetiva, ni la parte objetiva del sujeto. Las representaciones son la retícula a través de la que se establecen las relaciones entre extremos antitéticos. Por lo mismo, toda representación es un tejido de relaciones que el hombre capta, pero que también produce en su relación perceptiva con la exterioridad y las cosas. La percepción capta exteriormente en las representaciones las cambiantes relaciones que organizan a la realidad, otorgándole a ésta una más acabada coherencia. La percepción se resuelve en la constitución de representaciones, pero éstas a su vez actúan sobre la percepción, configurando de esa manera los contenidos de la conciencia. Ello permite al hombre guiarse vivencial y cognoscitivamente. Las representaciones son una expresión de conocimiento que dota de sentido dentro del incesante devenir natural a los acontecimientos y actos que le son habituales al hombre. Si bien es cierto que en un nivel primario la representación es un saber de sentido común, práctico, en un nivel más profundo es soporte del conocimiento teórico. Los atributos inherentes de las representaciones son la *restitución* y la *sustitución*. Se restituye de forma simbólica o sígnica lo que está ausente o aproxima lo lejano; pero también se sustituye lo que está presente. Se restituyen en la subjetividad (conciencia) entidades y sus relaciones como personas, cosas, acontecimientos de múltiple índole, imágenes, ideas, etc. Tales entidades pueden asimismo ser sustituidas por otras; ello porque lo imaginario actúa en las representaciones y la razón tiene por objetivo concretizarlas. Las representaciones conforme acotan con precisión sus fronteras alcanzan una autonomía y una eficacia específicas: se concretizan en una estructura discursiva que circula a lo largo de las colectividades. Lo cual es factor decisivo en el proceso constructivo de la realidad que lleva adelante el hombre. En resumen, la representación es aquello que permite filtrar y definir los mecanismos constructivos de la realidad que se manifiestan en el hacer, deshacer y rehacer nómada del hombre. Las representaciones al restituir lo ausente o sustituir lo presente así como sus relaciones ponen en evidencia la profunda unidad existente entre percepción, actividad, conocimiento y transformación de la naturaleza; todo ello en vistas a la construcción de la realidad histórico-social. Pero la condición de la posibilidad para esto es la representación de la naturaleza.

Como toda representación las representaciones de la naturaleza son históricas. Cada época y cada pueblo elabora una representación de la naturaleza en base a sus deseos, su cosmovisión, su pecu-

liar dinámica histórica y social, pero primordialmente, por la manera en cómo se despliega el entramado de lo imaginario y la razón. *De hecho el tipo de representación que se haga de la naturaleza está ya dibujando las rutas históricas que seguirá una sociedad, así como la forma de intervención de la técnica. El carácter específico de una representación histórica de la naturaleza determina el desenvolvimiento de la técnica y, por tanto, de la libertad humana.*

Las cualidades propias de la naturaleza la convierten en receptáculo accesible a las proyecciones humanas, lo que ayuda a promover la integración de las representaciones históricas que se hacen de ella. De ahí que en cierto modo pueda decirse que la naturaleza es una idea preñada de deseo, o en su variante, un deseo buscando transgredirse en idea. La naturaleza existe independientemente de la voluntad humana y la inercia material. Platón y Aristóteles expresaron esto con sus propios términos al decir que el reino de la naturaleza es ajeno tanto al arte como al azar. La naturaleza es una fuerza autónoma que se dilata entre esos extremos de indeterminación como son lo humano y lo material, por lo que se instituye como ámbito del *orden* y la *necesidad*. Sobre este ámbito se desenvuelven las cualidades de la *fuerza natural*, que fueron enunciadas por Clément Rosset como: *silenciosa*, porque la vida trabaja en silencio, *invisible*, porque jamás la vemos obrar, e *impensable*, porque todo lo que se ha pensado de ella, no se ha pensado nada. La arcaica inaccesibilidad de semejantes cualidades de la naturaleza ha contribuido para que sea homologada o traducida como vacío.¹ El cual puede ser llenado con toda clase de determinaciones cognoscitivas, éticas o históricas. Como el propio Clément Rosset ejemplifica con el caso de la metafísica, la cual llena el supuesto vacío de la naturaleza con la categoría de la nada. A partir de la nada se piensa otra cosa, lo distinto: el alma, el ser, Dios... Esos entes metafísicos

¹ Esto ha empujado a que Clément Rosset quede en el filo de la duda sobre la total inexistencia de la idea de naturaleza: "Probablemente la naturaleza comparata con la feminidad el privilegio de no existir; de ahí procede la seguridad de una caza eterna, aunque sin riesgo de acabar con la captura... La eficacia del concepto de naturaleza es así en función de su imprecisión, que contribuye a hacerla invulnerable. La idea de naturaleza es invencible porque es vaga, mejor porque no existe en tanto que idea, y no hay nada tan invencible como lo que no existe. Los analistas de la creencia más penetrantes están de acuerdo en reconocer la imposibilidad de *definirla* jamás como tal. La suerte general de una creencia consiste no sólo en proporcionar razones para creer, sino en ser pobrísima en definiciones de su propia creencia: sabe siempre decir por qué cree, jamás eso en lo que precisamente cree", *La anti naturaleza*, Madrid, Taurus, 1974, pp. 18, 24-25.

adquieren consistencia y relieve en relación con lo que no son, esto es, la naturaleza *representada* como nada. El colofón de esta argumentación es que la idea de naturaleza no se muestra jamás sola y siempre va disfrazada pero, además, indefectiblemente sirve a una instancia no natural que acompaña su aparición.

La inaccesibilidad de la fuerza natural se ciñe inmejorable a los reflejos de los atributos de las representaciones históricas de la naturaleza. En tales representaciones se capta el ámbito del orden y la necesidad, pero la restitución y la sustitución desplazan las cualidades de la fuerza natural para introducir lo propiamente humano. La naturaleza inicia de esa forma su camino a la humanización. Lo que vemos a la vez en el fondo de este proceso es lo imaginario creando un modelo humanizado de naturaleza y a la razón concretizándolo, a partir de la introducción de lo aleatorio: la técnica. Las representaciones de la naturaleza son el disparador y punto de referencia para el accionar de la técnica; lo cual permite, por un lado, que al inficionar a la naturaleza con la inestabilidad humana no sucumba ésta ante el orden de aquélla y que, al contrario, al alterar el orden natural consolide la adaptación del medio al sujeto y no viceversa, y, por el otro, le permite al hombre tomar distancia de la necesidad para no caer atenzado por ella. Todo ello deja ver claro el fulgor del riesgo que atraviesa a la técnica. Heidegger lo comprendió mejor que nadie al afirmar que la técnica expresa la libertad humana. Libertad que él vio a través del prisma ontológico del accionar de la técnica por *desocultar* la fuerza de la naturaleza.² La técnica por ser una de las encarnaciones de la libertad significa realización de la existencia humana signada por el riesgo. El hombre se hace a cada momento arriesgando su existencia: ser inestable, identidad nómada por gracia de la libertad es su gloria y su tragedia, pero a final de cuentas es el don que lo humaniza y que humaniza a la naturaleza.

La libertad que circula entre las articulaciones de la técnica tiene concreción en los actos técnicos que plasman su corporeidad y

² "Pero si consideramos la esencia de la técnica, experienciaremos la estructura de emplazamiento como un sino del hacer salir lo oculto. De este modo residimos ya en lo libre del sino, que en modo alguno nos encierra en una sorda constricción a impulsar la técnica de un modo ciego o, lo que es lo mismo, a rebelarnos inútilmente contra ella y a condenarla como obra del diablo. Al contrario: si nos abrimos de un modo propio a la *esencia* de la técnica, nos encontraremos sin esperar lo cogidos por una interpelación liberadora", Martin Heidegger, "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbaí, 1994, p. 27.

consistencia por medio de un doble registro: *plan de acción y realización del mismo*. Todo acto técnico oscila entre uno y otro registro, mas en ese oscilar van gestándose las técnicas específicas, históricas. A lo largo de la historia de la humanidad han sido creadas gran diversidad de técnicas, las cuales asimismo están en consonancia con el nivel de desarrollo civilizatorio que marca con su impronta su perfeccionamiento instrumental y con las representaciones de la naturaleza que se hace una civilización. Incluso Ortega y Gasset ha periodizado en tres grandes etapas el avance de la técnica: la *técnica del azar*, la que se da en el hombre todavía como naturaleza; la *técnica del artesano*, la que se da en las primeras etapas civilizatorias del hombre, y la *técnica del técnico*, la que caracteriza a la modernidad.³ Cada una de estas etapas se corresponde con representaciones peculiares de la naturaleza. Empero, cuando seguimos la película histórica donde actúan las etapas de la técnica y las representaciones de la naturaleza vemos con asombro una progresiva deshumanización tanto del hombre como de la naturaleza. Lo que redundo en que el sentido libertario de la técnica sea distorsionado para acabar convirtiéndose en un yugo. La respuesta está en gran medida en las fuerzas configuradoras de la modernidad y en su producto más refinado: la tecnología.

El otoño de la Edad Media contempló la desintegración de una representación de la naturaleza caracterizada por una poco clara línea divisoria entre realidad sensible e irrealidad trascendente. Siendo esta última vivida como más real. El imaginario medieval concibió una naturaleza como espacio donde eran impresas, como acción modeladora, las formas específicamente creadas por Dios; formas que de una u otra manera duplicaban la armonía universal divina. La naturaleza como trasunto divino estaba nimbada por

³ En la técnica del azar las invenciones técnicas obedecen al cálculo de probabilidades, dado un número de combinaciones posibles entre las cosas, puede algún día preformarse un instrumento. Es la técnica del error y el acierto. En la técnica del artesano se entiende la técnica bajo la figura del artesano: no se sabe que hay técnica pero sí que hay hombres-técnicos, que poseen un repertorio particular de actos que no son los de todo hombre. Con el artesano la técnica deja de ser manipulación, maniobra y se convierte en fabricación de instrumentos, los cuales son sólo un suplemento. En la última etapa la máquina pasa a primer plano y no es ella quien ayuda al hombre, sino al revés: el hombre ayuda y suplementa a la máquina; la que al trabajar por sí y desprenderse del hombre ha hecho a éste caer en la cuenta que la técnica es una función aparte mostrándole a la vez un horizonte de posibilidades ilimitadas, que lo pasman; cf. José Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica, Obras completas*, tomo IV, Madrid, Revista de Occidente, 1970.

doquier del sentido de trascendencia. Las técnicas preservadas y reproducidas por generaciones de artesanos respondían a las exigencias de la representación trascendentalista de la naturaleza: eran sentidas y practicadas como un fugaz destello de la gracia divina. Las técnicas medievales fueron barridas por la explosión que amplió desmesuradamente el repertorio de actos técnicos, pero también como resultado de la elaboración de una nueva representación de la naturaleza gestada por el ascenso de la razón constructiva y la formalización de lo imaginario.

La definitiva aparición de la burguesía entre los siglos XII y XIII inicia el desarrollo de experiencias inéditas: es disociada la trabada relación entre realidad inmanente e irrealidad trascendente, fabricándose un principio de explicación causal: la *causalidad natural*. El imaginario de la burguesía crea una realidad pseudoempírica regida por la ley de la causalidad natural. La razón constructiva, de la cual era portadora esa clase social, estableció mecanismos funcionales, prácticos, delimitando rigurosamente una realidad operativa. Aquella que se comporta de manera invariable y es siempre previsible cuando se actúa sobre ella. A la razón constructiva el misterio de la naturaleza la abruma, por lo que hace oídos sordos a su rumor profundo: sólo busca su control y manipulación. Su gran conquista consistió en ceñirle a la naturaleza el corsé de lo que Edgar Morin define como el *paradigma de simplicidad*; que consistió en rudimentarizar, aplanar, simplificar; en suma, la unidimensionalización de la naturaleza por vía de su unificación y hegemonización. La representación que hace de la naturaleza la modernidad está signada por el paradigma de la simplicidad.

Lo anterior tuvo justo reflejo en el conocimiento científico, que al salir del Renacimiento está totalmente definido y consolidado. Correspondiéndose con la depuración que hace de sí misma la razón constructiva, que sufre la metamorfosis que la instituye como *razón instrumental*. La ciencia moderna concibe a la naturaleza como un *espacio* con determinadas características que pueden ser filtradas por la mente a partir de su observación, sistematización, control y manejo. Lo que tiene su correlato en la *creencia* de que la naturaleza funciona con una coherencia mecánica, por consiguiente, tiene que ser un sistema: el *sistema de la naturaleza*. Si se puede intervenir en su curso es precisamente porque constituye un sistema regular e invariable. A idénticas causas corresponden idénticos efectos naturales. El conocimiento científico como sistema *pretende* ser un reflejo explicativo racional de la naturale-

za. Pero el carácter explicativo de la ciencia se apoya en el concepto de *objetividad*, de realismo que rechaza cualquier intervencionismo *subjetivista* del hombre. La ciencia autojustificó su *desideratum* objetivista a partir del punto de vista arquimédico del observador científico, consistente en un *enfoque exterior e imparcial que desde un punto de vista único y privilegiado observa la profundidad —espacio— y el movimiento —tiempo— de la naturaleza*. Este perspectivismo objetivista sin lugar a dudas pone en evidencia la voluntad de poder, de dominio, que nutre al conocimiento científico así producido por Occidente. Empero, para que la voluntad de dominio del conocimiento científico se concretizara necesitó anexionarse la técnica.

Técnica y ciencia tensionadas por el pragmatismo de la razón instrumental desembocaron en la tecnología, que fue dirigida al dominio de la naturaleza pero también... del hombre. En la tecnología quien llevó el papel directriz fue la ciencia, que circunscribió dentro de sus coordenadas lógico-matemática, metodológica y abstraccionadora a la técnica. El conocimiento científico veló el fundamento libertario de la técnica, reinstrumentalizó las técnicas y acabó por convertir los actos técnicos en descarnada y escueta mecanicidad, lo que a la postre redundaría en la mecanización del hombre. Esto puede comprenderse mejor cuando se les contempla dentro del marco de sus disonancias. La técnica tiene su foco de expansión en la subjetividad que se externa a través de la *dynamis* existencial, esto es, el perpetuo hacerse como existencia libre transformando la naturaleza. Por el contrario, la ciencia dentro de la fundamentación y orientación que se le dio en Occidente se despliega como objetividad, que rechaza la interferencia, el "ruido", que puede introducir la subjetividad dentro del proceso de conocimiento. La salida ante tal antítesis fue precisamente la tecnología, que mediatizó a la técnica. Una vez hecho esto, la tecnología estuvo preparada para ser agente determinante en los grandes avances científicos, plasmados pragmáticamente en la invención y perfeccionamiento de las máquinas. La ciencia y las máquinas, por ejemplo, en el terreno de la salud han logrado encontrar solución a enfermedades consideradas incurables. Pero ello a costa de la deshumanización del cuerpo humano.

La ciencia proyecta su objetividad unidimensionalizadora en la invención y manipulación de la máquina, la cual al cernirse sobre el hombre acaba por mecanizarlo. La autonomía a que llega la máquina en su funcionamiento hace que se imponga sobre el hombre, llegando incluso a la suplantación de este último. La orientación de

la robótica es la de lograr que la máquina pierda su aspecto físico de máquina para tomar la apariencia humana. Por su parte, el hombre es conducido a la mecanización de sus formas de vida, lo que en no pocos momentos lo semeja a un robot. En suma, lo que nos muestra la tecnología, sin negar su grandeza, en su proceso deshumanizador del hombre y la naturaleza, es una de las múltiples y principales expresiones del ocultamiento de la ciencia humana que se da aceleradamente en el mundo moderno.

Aun cuando el tiempo actual es oscuro para lo humano siempre cabe la esperanza, porque ésta está incrustada en la actividad creadora y transformadora del hombre. La esperanza radica en que el hombre creará en un futuro, tal vez no lejano, una nueva representación de la naturaleza signada por el respeto y la humanización; lo que debe redundar en la reformulación de los fundamentos del conocimiento científico no sólo en su dimensión epistemológica sino también ética y antropológica. Un conocimiento que sepa ir más allá de una visión simplificadora para que pueda comprender, dialogar y aceptar la complejidad inmanente del mundo, permitiendo que la técnica muestre a plena luz su fundamento libertario. Obviamente, esto parece entrar más en el terreno de la utopía que en lo real. Pero las utopías finalmente son el faro que muestra a los hombres el camino para que no se pierdan en la tiniebla del mar embravecido. Lo que no hay ahora y en este lugar tendrá que encontrarse mañana y en otro lugar.

Como se ha podido observar en la reflexión aquí desarrollada, hemos redundado en algunas cosas ya conocidas por todos, por lo que probablemente no hayamos avanzado en el llamado salvador de Max Scheler, pero cuando menos se ha cumplido con una de las exigencias de la filosofía que se convierte en destino del filósofo: *señalar para no olvidar*.