

Textos

De Galileo sobre la intención del Espíritu (que inspira la Escritura):

“l'intenzione dello Spirito Santo essere d'insegnarci come si vadia al cielo, e non come vadia il cielo” (carta a Cristina de Lorena, Gran duquesa madre de Toscana, 1615).

De Marx:

“La crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica. El hombre, que en la realidad imaginaria del cielo donde buscaba un superhombre sólo ha encontrado el reflejo de sí mismo, ya no estará inclinado a encontrar sólo la apariencia de sí mismo, el no hombre, donde busca y debe buscar la verdadera realidad. El fundamento de la crítica irreligiosa es éste: el hombre hace la religión, no es la religión la que hace al hombre. La religión es la conciencia de sí y el sentimiento de sí del hombre que o bien no se ha conquistado a sí mismo, o bien se ha perdido ya de nuevo. Pero el hombre no es un ser abstracto, acurrucado fuera del mundo. El hombre ves el mundo del hombre, el Estado, la sociedad. Ese Estado, esa sociedad producen la religión, una conciencia del mundo invertida, porque ellos mismos son un mundo invertido. La religión es la teoría general de ese mundo, su compendio enciclopédico, su lógica en una forma popular, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento solemne, su razón general de consuelo y de justificación. Es la realización imaginaria del ser humano, porque el ‘ser humano’ no posee verdadera realidad. La lucha contra la religión es por lo tanto, indirectamente, la lucha contra ese mundo cuyo aroma espiritual es la religión.

La miseria religiosa es al mismo tiempo la expresión de la miseria real y la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la creatura oprimida, el alma de un mundo sin corazón, del mismo modo que es el espíritu de una estructura sin espíritu. Es el opio del pueblo.

La real felicidad del pueblo exige que la religión sea suprimida en cuanto felicidad ilusoria del pueblo. Exigir que las ilusiones concernientes a nuestra situación sean abandonadas es exigir que se abandone una situación que tiene necesidad de ilusiones. La crítica de la religión es, pues, en germen, la crítica de ese valle de lágrimas cuya aureola es la religión.

La crítica ha arrancado las flores imaginarias de las cadenas no para que el hombre arrastre unas cadenas tristes y sin imaginación, sino para que arroje las cadenas y pueda florecer la flor viva. La crítica de la religión desengaña al hombre para que pueda pensar, actuar y dar forma a la realidad como un hombre desengañado, afirmado en su sola razón; para que gire en torno a sí mismo como en torno a su verdadero sol. La religión no es más que el sol ilusorio que gira en torno al hombre mientras este no gira en torno a sí mismo.

Es, pues, tarea de la historia, una vez que ha desaparecido el más allá de la verdad, establecer la verdad del más acá. La tarea de la filosofía que está al servicio de la historia es en primer término desenmascarar las formas no sacrales de la alienación del hombre, una vez que ya ha sido desenmascarada la forma sacral de esta alienación. La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política” (*Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Introducción).

De Freud, acerca de las ideas religiosas:

“Estas ideas que se presentan como dogmas no son residuo de la experiencia o resultado final de la reflexión: son ilusiones, la realización de los deseos más antiguos, más fuertes y más apremiantes de la humanidad; el secreto de la fuerza de las ideas religiosas es la fuerza de estos deseos. Ya lo sabemos: la tremenda impresión del desvalimiento infantil había despertado la necesidad de ser protegido —protegido al ser amado—, necesidad a la que el padre dio satisfacción; el reconocimiento de que este desvalimiento se perpetúa durante toda la vida ha hecho que el hombre se aferre a un padre, a un padre cien veces más poderoso. La angustia humana ante los

peligros de la vida se apacigua con el pensamiento del reino benevolente de la providencia de Dios; la institución de un orden moral del universo asegura la realización de las exigencias de la justicia, que tan a menudo han quedado sin realización en las sociedades humanas; la prolongación de la vida terrestre en una vida futura proporciona el cuadro espacio-temporal para la realización de estos deseos. Siguiendo las premisas de este sistema religioso se elaboran respuestas a las preguntas que la curiosidad humana se hace con respecto a algunos enigmas como el origen del universo, la relación entre lo espiritual y lo corporal, etc. Y es un formidable alivio para el alma individual ver que los conflictos de infancia que surgen del complejo del padre – conflictos que jamás se resuelven enteramente– le son por así decirlo quitados y reciben una solución aceptada por todos (...).

Llamo, pues, ilusión a la creencia en cuya motivación prevalece la realización de un deseo, sin que, al mismo tiempo, se tomen en cuenta las relaciones de esta creencia con la realidad; de un modo análogo a como la misma ilusión renuncia a ser confirmada por la realidad” (*El porvenir de una ilusión*, 1927).

De Sergio Silva, sobre la tecnociencia:

La técnica moderna de base científica (aquí la llamo tecnociencia; hoy se suele decir más bien tecnología), nacida en los albores de los Tiempos Modernos, ha marcado profundamente la sociedad y la cultura modernas y está marcando, cada vez más, la vida cotidiana de las personas. Está en la base de todos los procesos de modernización que se llevan a cabo en nuestros países desde comienzos del siglo XX y es un factor decisivo de la actual “globalización” que abarca prácticamente al mundo entero.

Sus consecuencias son tanto positivas como negativas y abarcan todos los ámbitos de la existencia: la vida personal, las relaciones entre las personas, los sistemas de producción y distribución de los bienes, la prestación de servicios, las comunicaciones y los transportes, la entretención, los sistemas policiales y bélicos, los equilibrios ecológicos, finalmente la cultura en todas sus dimensiones.

La reflexión sobre la tecnociencia y sus consecuencias, sin embargo, no se ha desarrollado con la misma intensidad que la tecnociencia misma. Entre la gente común, suele haber defensores a ultranza de la tecnociencia, que solo parecen ver sus consecuencias positivas, y detractores empeñados, para quienes solo parecen existir las negativas. Y esta polarización no favorece un clima reflexivo. Pero tampoco entre los profesionales de la reflexión se ha tomado en serio la tecnociencia. Por un lado, los profesionales que la han desarrollado en la modernidad han estado concentrados en su progreso y no han tenido el ocio –ni, muchas veces, la capacidad– para hacer una reflexión crítica. Por lo demás, hasta bien entrado el siglo XX el clima cultural en las sociedades modernas fue decididamente progresista; se esperaba del desarrollo tecnocientífico el progreso y la mejora continua de las condiciones de vida de la humanidad. Y en nuestros países, se sigue esperando así, a juzgar por la intensidad con que se aspira a la modernización de nuestros sistemas económicos, sociales y políticos.

Por otro lado, los filósofos y científicos sociales tampoco se han ocupado mayormente del fenómeno tecnocientífico, quizá por el lastre teórico de la filosofía occidental, que tiende a menospreciar los procesos materiales que, en Grecia, cuna de la filosofía, estaban en manos de esclavos. Recién en 1877 se publica una primera “Filosofía de la técnica”,¹ y hay que esperar hasta 1975-1977 para que surja en los EE.UU. la primera Sociedad para la Filosofía de la Técnica (que

¹ Ernst Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten.*

publica, desde 1978, un anuario: *Research in Philosophy and Technology*). Si la reflexión se ha demorado en los países del Norte, que han sido la cuna de la tecnociencia, no es de extrañar que en los países de América Latina esté aun más en sus inicios.

A esto se añade la influencia que ha tenido el triunfal desarrollo de la tecnociencia sobre la misma filosofía. Hacia mediados del siglo XIX esa influencia cristalizó en el primer movimiento positivista, liderado por Auguste Comte, que ha tenido luego una larga serie de reviviscencias, entre las cuales ha sido muy influyente el Neopositivismo (o Positivismo Lógico) del Círculo de Viena, cuyo Manifiesto se publicó en 1929. En los diversos positivismos se parte de una misma base: el conocimiento por excelencia, el que ejerce las capacidades de la razón en forma óptima, es el conocimiento científico experimental, es decir, el que da origen a la tecnociencia. Si la ciencia es el modelo del ejercicio correcto de la razón, ¿cómo someterla a crítica racional? Es verdad que, desde la crítica de Karl Popper, publicada por primera vez en 1934,² el positivismo científico ya no tiene los fundamentos que creyó tener, pues la experimentación científica no puede comprobar la validez de las hipótesis científicas sino solo, cuando el experimento contradice la hipótesis, falsificarla (es decir, mostrar que es falsa). Sin embargo, sigue siendo verdad que, aunque las hipótesis científicas que han superado los intentos de falsificarlas no se puedan declarar verdaderas, de ellas se pueden obtener aplicaciones técnicas que funcionan. De ahí que se difunda en la actualidad entre los profesionales de la tecnociencia que han asimilado el impacto de la crítica de Popper una especie de “tecnopositivismo”, en que las ideas se validan por su capacidad de generar técnicas que funcionan.

Se puede señalar también la influencia que ejerce la creciente difusión de los objetos y los procesos tecnocientíficos sobre las maneras de ver y de pensar, de sentir e imaginar el mundo de todos los que viven en sociedades modernas o en proceso de modernización. Ramón Queraltó ha afirmado que el ser humano hoy ya no solo usa la técnica sino que “se ha convertido en un *ser-en-la-técnica*”, porque “la técnica ha llegado a ser en el mundo contemporáneo un factor esencial del *modo-de-ser* del hombre en el mundo”; así, “la dimensión tecnológica de la existencia humana es ya una dimensión ontológica”.³ Así, el ser humano que vive hoy en una sociedad moderna ya no sería, como afirmaba Heidegger, un “ser-en-el-mundo” sino, de hecho, un “ser-en-la-técnica”. Con consecuencias antropológicas que están lejos de haber sido aclaradas” (*La tarea de la Teología Fundamental en América Latina*, REER (Revista Electrónica de Educación Religiosa) 5, 2015, No. 1, Julio).

Del papa Francisco, *Amoris laetitia*:

Me refiero, por ejemplo, a la velocidad con que las personas pasan de una relación afectiva a otra. Creen que el amor, como en las redes sociales, se puede conectar o desconectar a gusto del consumidor e incluso bloquear rápidamente (...). Se traslada a las relaciones afectivas lo que sucede con los objetos y el medio ambiente: todo es descartable, cada uno usa y tira, gasta y rompe, aprovecha y estruja mientras sirva (AL 39). [La función educativa de la familia se ve debilitada, entre otros factores, porque] crece una gran variedad de ofertas de distracción además de la adicción a la televisión (AL 50). No caigamos en el pecado de pretender sustituir al Creador. Somos creaturas, no somos omnipotentes (AL 56).

² Karl Popper, *Logik der Forschung*, traducido por él mismo al inglés como *The Logic of Scientific Discovery* (1958). Traducción castellana: *La lógica de la investigación científica*; trad. por V. Sánchez de Zavala. Madrid, Tecnos, 1962.

³ Ramón Queraltó, “Racionalización tecnológica y mundo futuro: la herencia de la razón moderna”, *Seminarios de Filosofía* 11, 1998, p. 203.