

DOCTRINA

## La relación entre persona humana y técnica: Ensayo de antropología jurídica

*The relationship between a human person and technology:  
Legal anthropology essay*

Ian Henríquez Herrera 

*Universidad Autónoma de Chile*

**RESUMEN** Este artículo trata sobre la relación entre la persona humana y la técnica, y más específicamente sobre aquella que afecta a la sociedad contemporánea. En el primer apartado, se mostrará el carácter intrínseco que une al ser humano con la transformación de la naturaleza, mediada, a su vez, por artefactos. En el segundo, se realizará un análisis crítico de los modos en que la modernidad ha intentado explicar, a nuestro juicio insatisfactoriamente, dicho fenómeno. El apartado tercero contiene una propuesta para reordenar la relación persona-técnica, sobre la base de la jerarquización de fines y de la distinción entre técnica y tecnología. Las conclusiones son pertinentes para los diversos usos tecnológicos contemporáneos.

**PALABRAS CLAVE** Antropología jurídica, persona, tecnología.

**ABSTRACT** This essay deals with the relationship between the human person and technology, specifically between contemporary humans and technology. In the first section, we will show the intrinsic characteristics that unite the human being with the transformation of nature, mediated, in turn, by artifacts. In the second section, we will present a critical analysis of the ways in which Modernity has tried to explain, in our opinion unsatisfactorily, this phenomenon. The third section contains our proposal to reorder the person-technical relationship, based on a purpose hierarchy and the distinction between technical and technology. The findings are relevant to various contemporary technological uses.

**KEYWORDS** Legal anthropology, human person, technology.

## Introducción

En las líneas que siguen, trataremos sobre la relación entre la persona humana y la técnica, y más específicamente sobre aquella que se da entre el hombre contemporáneo y la tecnología. Esta relación será testeada a la luz de ciertas consideraciones que estimamos basales para su correcta comprensión, la que, a su vez, resulta indispensable para alcanzar un orden adecuado en la diada persona-técnica. La búsqueda de ese recto orden determina, de algún modo, el método y enfoque de este ensayo, puesto que lo que caracteriza a una antropología para adjetivarla de jurídica no es solo la visión holística propia de la disciplina en general, sino también la búsqueda de la razón de justicia —de derechos y obligaciones— que subyace a esta relación. Autores como Krotz (2002) suelen diferenciar tres campos de estudio específicos de la antropología jurídica: el del derecho comparado, el derecho como control social, y el campo del derecho y la ideología. Siguiendo esa clasificación, este trabajo se inserta en este último ámbito.

En el primer apartado, se mostrará el carácter intrínseco que une al ser humano con la transformación de la naturaleza, mediada, a su vez, por «artefactos». En el apartado segundo, se realizará un análisis crítico de los modos en que la modernidad ha intentado explicar, a nuestro juicio insatisfactoriamente, dicho fenómeno. El apartado tercero contiene una propuesta para reordenar la relación persona-técnica, sobre la base de la jerarquización de fines y de la distinción entre técnica y tecnología. Las conclusiones son pertinentes, en su mérito y conforme a sus especificidades, para los diversos usos tecnológicos contemporáneos, sean estos *blockchains*, inteligencia artificial, robótica, o bio y nano tecnologías.

## La relación entre persona y técnica, ¿connatural o artificiosa?

Para el adecuado abordaje del tema que nos ocupa parece conveniente comenzar por ciertas distinciones y precisiones, entre las cuales trataremos sobre las siguientes diadas: ser humano y naturaleza, naturaleza y cultura, persona y técnica, técnica y tecnología.

### Ser humano y naturaleza

La expresión «naturaleza» en el lenguaje contemporáneo es equívoca —en tanto que no análoga ni unívoca—, lo que es muestra, asimismo, de la relación que el hombre moderno ha pretendido a establecer con el *kósmos*. En efecto, para un habitante cualquiera de una ciudad occidental actual, la «naturaleza» muy probablemente remitiría de manera inmediata a la realidad material circundante, animada e inanimada, ajena

a un proceso de manufactura: el árbol, el monte y el alhelí. Predomina, por consiguiente, una aproximación fiscalista.<sup>1</sup> Dice Guardini (2000: 13):

Ya a finales de la Edad Media, pero, sobre todo, en el Renacimiento surge una palabra que va a ir adquiriendo cada vez mayor significación: la naturaleza. Con ella se designa la totalidad de las cosas, todo lo que es. O, expresado más exactamente, todo lo que es antes de que el hombre ponga la mano en ello.

Entonces, el ser humano se representa ajeno a aquella, ya que lo propiamente humano es del todo diverso a lo natural; o también reducido a la misma, es decir, el ser humano no es distinto de una mosca, como, en su fisonomía, esta tampoco lo es del bonobo y el delfín.

En el lenguaje clásico, en cambio, la palabra naturaleza (raíz compartida en las lenguas modernas: *nature*, en francés e inglés, *natureza* en portugués, *natura* en italiano, *Natur* en alemán) deriva del latín *naturae*, que es la traducción del término griego, transliterado, *physis* que implica un principio de acción orientado a un fin. *Physis* es la voz sustantiva del verbo *phyein*, cuyo significado es nacer, brotar o crecer, lo que define a naturaleza como «aquello de donde nace, brota o crece una cosa» (Besio, 2014: 30). Desde esa perspectiva, la *physis* es siempre y de modo necesario teleonómica, y lleva ínsita una orientación finalista que le imprime dinamismo. Por eso, Aristóteles pudo decir con concisión y claridad: naturaleza es fin (Aristóteles, 2007). Desde esta perspectiva, entonces, el ser humano tiene su propia naturaleza, así como la tiene el pudú y el ciprés de las Guaitecas.

## Naturaleza y cultura

La equivocidad del término naturaleza en el lenguaje contemporáneo, incide en la comprensión de la cultura como fenómeno propiamente humano. En efecto, si se entiende naturaleza en un sentido fiscalista, la cultura aparece como opuesta —y aun enfrentada— a la primera. La cultura separaría y distanciaría al ser humano de la naturaleza. Dicho de otro modo, lo cultural sería antinatural, visión que subyace en los movimientos hippies de los sesenta, que de algún modo evoca al romanticismo alemán ilustrado con su llamamiento a huir de la civilización para encontrar al sí mismo y que parece remitir a la idea del «buen salvaje» rousseauiano.

Si, en cambio, se entiende la naturaleza en un sentido teleonómico, la cultura es una expresión o manifestación necesaria de la propia naturaleza humana, lo que hace al ser humano por naturaleza cultural. Esta visión es compartida entre autores disímiles en muchos aspectos —como Morin, Lévi-Strauss, Guardini o Maritain—, lo que establece una base amplia de plausibilidad y que tiene correlato fuerte en el

---

1. El fiscalismo es la doctrina que reduce la realidad a lo físico o material.

pensamiento clásico, como lo muestran las versiones más difundidas y aceptadas del mito de Prometeo que han llegado hasta nosotros: la de Hesíodo en *Teogonía*, la de Esquilo en *Prometeo encadenado* y la de Platón en el *Protágoras*.

Por otro lado, desde el punto de vista paleoantropológico, no se puede prescindir de que el único modo conocido de existencia de nuestra especie es necesariamente cultural, como lo muestra de manera inmediata, inclusive en el uso de la denominación *homo faber* para referir un hito en la taxonomía del *homo sapiens*. Además, «sabemos que nuestra inteligencia surgió —como muy tarde— hace cincuenta mil años, delatada por cuatro rasgos propios: industria lítica, enterramientos rituales, arte y objetos de adorno». (Ayllón, 2013: 32). Teilhard de Chardin (1965: 193) llegó a utilizar el término «noósfera» como el hábitat propio del humano, distinguiéndolo, aunque sin escindirlo, de la biósfera. Cabría observar que las propuestas contemporáneas bastante aceptadas, para establecer un nuevo periodo geológico denominado Antropoceno, son, quiérase o no, tributarias de esa concepción.

Ahora bien, los relatos míticos y religiosos fundacionales apuntan en la misma dirección. El poema babilónico de Gilgamesh muestra a un héroe que, previo al inicio de su periplo y gesta para intentar vencer a la muerte, se ciñe, se reviste, se acoraza; no se enfrenta desnudo ante la naturaleza física. En el mito de Prometeo, la precariedad y fragilidad manifiesta del humano, encuentra una ayuda invaluable que permite su pervivencia en el don del fuego. Los relatos de la creación del libro del Génesis, presentan a una pareja humana que ha recibido el mandato divino de modo directo, sin intermediarios, de cuidar y cultivar el Edén, de nombrar y señorear lo que allí ha sido creado.

En términos biológicos, la ineptitud del humano y su manifiesta dependencia es una peculiaridad y excentricidad: carece de pelaje, de garras, de colmillos, tiene un tardo aprendizaje de marcha y de alimentación autónoma. La cultura —y con ella el artefacto y la herramienta—, se ofrece a nuestros ojos como un mecanismo de supervivencia.

## Persona y técnica

Una vez más, para evitar eventuales equívocos, debemos hacer un intento por precisar el sentido de los términos, en este caso: técnica. La ambivalencia de esta palabra asoma de inmediato, ya que alude tanto a un saber hacer, de modo tal que quien lo ha adquirido puede llamarse con propiedad «técnico», como a lo hecho mediante ese saber, con un carácter genérico. Lo que ha sido hecho mediante ese saber operativo es, precisamente, un «artefacto» (*ars-factum*). A un tipo de esos artefactos, también se le denomina «técnica», sobre todo a partir de la era industrial.

En apretada síntesis, y solo con miras a lo que a este punto importa, en el plano de la acción los griegos distinguían entre *poiesis*, *praxis* y *tekné*. La primera, está

asociada a la acción creadora, a la causación que permite el tránsito de lo que no es hacia el ser. En ese sentido, la actividad artística suele entenderse como *poiesis*. La segunda, enfatiza la acción propiamente tal, diferenciándose del mero conocimiento abstracto (o ciencia, o *episteme*). En ese sentido, la ética, por ejemplo, tiene relevancia propiamente en la *praxis*. La *tekné*, en cambio, tiene en vista un producto al que se arriba sabiéndolo, es decir, es un saber hacer. El derecho, la medicina, la arquitectura, y también la orfebrería, la carpintería y la lutería son *tekné* (los latinos tradujeron la voz griega *tekné* como *ars*). En el caso del derecho, por ejemplo, es célebre la definición contenida en el Digesto (1.11.1), y atribuida a Celso: *ius bonum et aequo ars est*. De esta manera, los saberes operativos son *tekné*, es decir, el sentido primario de la expresión «técnica». Y lo que se hace (*facere, factum*), mediante la técnica (*ars*), es precisamente un «artefacto».

En el contexto del pensamiento griego, la acción —sea poiética, práctica o técnica— está orientada a un fin que al ser humano le es posible conocer y hacia el cual se puede dirigir. En ese sentido, es teleológica y, tratándose de una acción técnica, su producto lleva ínsita la finalidad impresa por el agente, de tal modo que no es ni funcional ni éticamente neutra. El artefacto, entonces, ha de servir para su fin. Guardini (1999: 610), reflexionando sobre la obra útil, ha dicho: «El concepto de fin y el medio ordenado a su realización funda todo un territorio de la actuación humana: la actuación conforme al fin, o la obra útil».

El fin (*telos*) puede considerarse en dos perspectivas no excluyentes, sino concurrentes: un fin inmediato o próximo y uno de carácter último. El primero guarda estrecha relación con su efectividad o utilidad en sentido estricto (por ejemplo, el reloj sirve para informar la hora). Y el segundo se vincula más con los fines de lo que en la tradición clásica se denominaba la vida buena, lograda o realizada. En ese sentido, es bueno que el ser humano se sitúe en el tiempo (el reloj ayuda en ello). Este es un aspecto importante pues la modernidad, al oscurecer, invisibilizar o derechamente omitir o eliminar un *telos* de la realidad, promovió la fantasía de la neutralidad de los artefactos y, con ello, la de la técnica —entendida no como saber hacer, sino como producto—. Bajo esta última perspectiva, entonces, la guillotina, la bomba atómica y la cama electrificada para tortura no son susceptibles de valoración ni juicio por sí mismas. Heidegger (1958: 55) alertó sobre la fantasía riesgosa de esa aparente neutralidad: «Más duramente estamos entregados a la técnica, cuando la consideramos como algo neutral; pues, esta representación que se aplaude hoy con gusto, nos vuelve completamente ciegos para la esencia de la técnica».

Ahora bien, en sede estrictamente filosófica, autores como Zubiri (1986) han mostrado el vínculo indisoluble entre persona y técnica, entendiendo que esta es modo necesario de relación con el mundo y que se eleva por sobre el hacer meramente biológico, por complejo que este último pudiere llegar a ser. En esa perspectiva:

La técnica es constitutiva y fundamentalmente invención de realidades y es poder sobre realidades. Y por esto el hombre no es ni *homo sapiens* ni *homo faber*, sino las dos cosas en unidad radical, porque es animal de realidades no solo sentidas, sino hechas por una inteligencia sentiente (Zubiri, 1986: 341).

En el mismo sentido, y de manera muy elocuente, Ortega y Gasset (2000: 13) añade: «Sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido nunca. Así, ni más ni menos». Por consiguiente, es plausible sostener que la relación entre persona y técnica (*tekne*) es de carácter intrínseco.

### Técnica y tecnología

Cosa distinta ocurre con un artefacto específico, una técnica peculiar que podemos denominar como «tecnologías». Por lo pronto, la sola denominación es curiosa y tiene mucho de ambivalente, ya que es imprecisa e incluso pretenciosa: un *logos* sobre el *tecno*. Ello ya denota, en lo inmediato, una pretensión de autonomía —tan presente en lo moderno— de lo técnico, al punto de aspirar erigirse como objeto de estudio específico, tal como el *bios* o la *psyké*.

Diversos autores han observado con agudeza las peculiaridades de las tecnologías, frente a la técnica tradicional o premoderna. Así, Armando Roa (2001: 52):

El hombre siempre ha sido técnico: ha aprovechado lo que la realidad a la mano le proporciona para elaborarlo y convertirlo en un útil que le permite manejar mejor dicha realidad; pero antes se trataba de una técnica artesanal, que de ningún modo ocultaba, y menos reemplazaba o mutaba, a ese ente macizo, a ese universo impresionante con que se encuentra el hombre al venir al mundo. La técnica actual, al contrario, está penetrada por la ciencia, enraíza en la ciencia, y es algo abiertamente diverso de aquella técnica artesanal.

Ortega y Gasset (2000: 91 y 92) profundiza sobre el asunto en *Meditaciones sobre la técnica* y señala:

El tecnicismo de la técnica moderna se diferencia radicalmente del que ha inspirado todas las anteriores. «El nuevo tecnicismo, en efecto, procede exactamente como va a proceder la *nuova scienza*. No va sin más de la imagen del resultado que se quiere obtener a la busca de medios que la logran. No. Se detiene ante el propósito y opera sobre él. Lo analiza. Es decir, descompone el resultado total —que es el único primeramente deseado— en los resultados parciales de que surge, en el proceso de su génesis. Por tanto, en sus causas» o fenómenos ingredientes. Exactamente esto es lo que va a hacer en su ciencia Galileo, que fue a la par, como es sabido, un gigantesco «inventor». El aristotélico no descomponía el fenómeno natural, sino que a su conjunto le buscaba una causa también conjunta, a la modorra que produce la infusión de amapolas una *virtus dormitiva*. Galileo cuando ve moverse un cuerpo

hace todo lo contrario: se pregunta de qué movimientos elementales y, por tanto, generales, se compone aquel movimiento concreto. Esto es el nuevo modo de operar con el intelecto: «análisis de la naturaleza». Tal es la unión inicial —y de raíz— entre el nuevo tecnicismo y la ciencia. Unión como se ve nada externa sino de idéntico método intelectual. Esto da a la técnica moderna independencia y plena seguridad en sí misma. No es una inspiración como mágica ni puro azar, sino «método», camino preestablecido, firme consciente de sus fundamentos.

En esa misma perspectiva, Hans Jonas (1997: 33-38) ha sostenido que la técnica moderna constituye un caso nuevo y especial, al punto que exige incluso una reflexión ética singular y particularizada. Las razones de ello, a su juicio, son cinco: i) la ambivalencia de sus efectos, ii) la automaticidad de la aplicación, iii) las dimensiones globales que ha adquirido en el espacio y en el tiempo, iv) la ruptura antropocéntrica que implica, y v) su potencial apocalíptico.

A su vez, Neil Postman (1998: 1-4), exdirector del Departamento de Cultura y Comunicación en la Universidad de Nueva York, advirtió en una conferencia sobre cinco consecuencias del cambio tecnológico que no siempre eran debidamente consideradas o ponderadas: siempre vamos a pagar un precio por la tecnología incorporada, cuanto mayor es la tecnología, más grande es el precio; siempre habrá ganadores y perdedores, y los ganadores siempre intentarán persuadir a los perdedores de que ellos también son ganadores; que incrustada a toda tecnología está un prejuicio epistemológico, político o social, a veces favorable y otras no, tal como la imprenta aniquiló la tradición oral, el telégrafo aniquiló el espacio, la televisión ha empequeñecido el mundo y los ordenadores pueden acabar degradando la vida comunitaria; por último, es que el cambio tecnológico no es aditivo, sino ecológico, esto es que lo cambia todo a su paso. Finalmente, la tecnología tiende a hacerse mítica, es decir, que se percibe como parte del orden natural de las cosas, de modo que es propensa a controlar nuestras vidas más de lo que sería deseable.

Y es así como las cosas que llamamos tecnología, este tipo de artefacto peculiar surgido en un momento específico de la historia, es susceptible de ser diferenciado de la técnica precedente:

Las tecnologías no son, en cualquier caso, neutrales. Modifican nuestras condiciones de vida y producen cambios de gran alcance en la existencia humana. No se limitan a ser medios sino que acaban siendo fines en sí mismas, metas que se autoimponen las sociedades avanzadas, interconectadas, globalizadas [...], que viven según sus exigencias (Atencia Páez, 2003: 61 y 62).

Para Krotz (2012), al inicio de este nuevo siglo, hemos vivido los efectos de la revolución científica y técnica más acelerada de la historia de la humanidad, con repercusiones de carácter económico, social y político que han dado como resultado la creación de un rápido desarrollo y de una nueva cultura material y espiritual.

En suma, entonces, como corolario de todo este primer apartado podemos dejar asentada la siguiente afirmación: parece haber razones fuertes para sostener que la relación entre ser humano y técnica es relevante y de carácter intrínseco, es decir, no se trata de una relación circunstancial, accidental, inane ni fútil. De ello se siguen consecuencias importantes: es impropio pretender abdicar, renegar o renunciar al uso de la técnica. Es plausible —y ciertamente conveniente— prescindir de artefactos, pero no de la *tekné*. Más aún, es conjeturable prescindir de muchos artefactos, pero no sería posible hacerlo respecto de todos. Por otra parte, la técnica, en cuanto a objeto y acción, es susceptible de valoración y juicio a partir de su funcionalidad, con relación al fin tanto inmediato o próximo como último. Finalmente, la tecnología es un artefacto peculiar, que presenta su propia fisonomía y plantea desafíos específicos. Estas distinciones y precisiones son relevantes.

Dicho esto, pasemos al análisis de los modos de relación entre la persona y la técnica a partir de la modernidad.

### **Los modos de la relación persona y técnica a partir de la modernidad**

Una vez hechas las distinciones y precisiones indispensables, y en estrecha conexión con ellas, hemos de intentar identificar los modos en que la relación entre la persona humana y la técnica se han verificado durante los últimos trescientos años, época que, en expresión no controversial, solemos identificar como modernidad. En esta, los conceptos de naturaleza, sujeto y cultura han operado como verdaderos polos, a partir de los que se ha estructurado la relación, cuya descripción es el objeto de lo que sigue.

#### **Los polos naturaleza, sujeto y cultura como agentes de la relación persona-técnica**

La compleja concepción del mundo que abarcó el milenio comprendido entre el siglo V y XV comenzó su proceso de descomposición en el siglo XIV. Dicho proceso cristalizó en el siglo XVII en una nueva imagen de la persona y el mundo que le circunda, dando origen a una nueva época, que, en expresión común y pacífica, denominamos modernidad. Romano Guardini (1963: 52) describe este proceso:

Ya en la segunda mitad del siglo XIV, y decididamente en el siglo XV, se inicia una transformación. El anhelo de conocimiento va directamente a la realidad de las cosas. El hombre quiere ver con sus propios ojos, comprobar con su propio entendimiento y llegar a un juicio fundamentado en forma crítica, independientemente de esquemas previos.

Por su parte, Alain Touraine (2015: 9) señala:

La idea de modernidad, en su forma más ambiciosa, fue la afirmación de que el hombre es lo que hace y que, por lo tanto, debe existir una correspondencia cada vez más estrecha entre la producción —cada vez más eficaz por la ciencia, la tecnología o la administración—, la organización de la sociedad mediante la ley y la vida personal, animada por el interés, pero también por la voluntad de liberarse de todas las coacciones.

Una adecuada comprensión de los modos de relación entre persona y técnica a partir de la modernidad, supone una suficiente identificación de los actores que la propia época en cuestión edificó y erigió como protagonistas. Estos son la naturaleza, el sujeto y la cultura, entre las que se inserta la técnica como un producto de esta última y como mediadora entre las dos primeras. Siguiendo a Guardini (2000: 13-15), la modernidad ha oscilado entre tres polos diversos y, como suele ocurrir, ha absolutizado de forma alternada cada uno de ellos. El espíritu religioso propio de la Edad Media no fue eliminado, sino sustituido en su objeto por alguno de estos nuevos ídolos.

Respecto del primero de estos polos, la naturaleza, esta es objetiva, puesto que precisamente se mira como objeto de ciencia, para la que se acelera el conocimiento de sus leyes y se perfecciona su sistematización. Por lo tanto, la mirada sobre ella ya no es holística, global o de conjunto, sino analítica, incisiva, quirúrgica. Pierde su carácter infinito e insondable para transformarse en un mundo finito susceptible de conocer, y el misterio se torna en un enigma posible de ser resuelto. El humano, entonces, sustraído y ahora enfrente a la naturaleza puede subordinarse a ella, sacralizándola o divinizándola, erigiéndola como norma y modelo: la madre naturaleza; o bien, puede rebelarse ante ella con actitud emancipadora, desafiándola, domeñándola: hay un mundo por descubrir y conquistar. Como ejemplo, Ulises, hereje al traspasar las columnas de Hércules, se sustituye por el nuevo arquetipo entronizado del explorador. Giordano Bruno, Baruch Spinoza, Goethe y Schiller representan poderosas expresiones vivas —y en extremo fecundas— del primer modo. Mientras que Cristóforo Colombo, Hernán Cortés, Louis Antoine de Bougainville y aun Charles Darwin personifican y dan expresión al segundo modo, ya que en todos ellos la naturaleza es autónoma y distinta. El Romanticismo, por una parte, y el capitalismo, por otra, con todas sus notables diferencias, comparten esta aproximación hacia la naturaleza.

El segundo polo, el sujeto, también puede entenderse como un ente autónomo, fundamento primero y último de sí mismo, de su historia y de su futuro, el cual es un proyecto inacabado que solo a él le corresponde delinear, trazar y recorrer. Aparece el individuo y con este el «yo» como base del conocimiento, la percepción y la realidad. Montaigne con el ensayo, Descartes con el *cogito* y Kant con el recurso a la autonomía, expresan este modo de aproximación que alcanza su cénit en el pensamien-

to ilustrado, tan influyente en la erección de los Estados nacionales decimonónicos (Bauman, 2015: 15).

Por último, el tercer polo viene representado por la noción de cultura que, a partir de la modernidad, comienza a pergeñarse también como una noción de vocación totalizante. Esto lo encuentra en el pensamiento hegeliano como su principal y más fundamentado cauce de expresión, que sella su carta de plena ciudadanía en una nueva disciplina y que emerge y se consolida bajo su sombra: la moderna antropología cultural (Muller, 2011: 5), cuyos exponentes pudieron llegar a afirmar, así sin matices, que todo es cultura. Una definición clásica muestra como el conjunto de la realidad queda subsumida en ella: «La cultura consiste en herramientas, implementos, utensilios, vestimenta, ornamentos, costumbres, instituciones, creencias, rituales, juegos, obras de arte, idioma, etcétera» (Kottak, 2011: 10). Esta visión totalizadora también se recoge en la definición de Ward Goodenough, citada por Keesing, en cuanto a que la cultura «consiste en normas para decidir qué es, [...] para decir qué puede ser [...], para decidir qué es lo que uno piensa acerca de [...], para decidir qué hacer con y, para decidir cómo ponerse a hacerlo» (Keesing, 2010: 21).

Como se comprende fácilmente, bajo la articulación de cualquiera de estos tres polos, alternadamente absolutizados y aun idolatrados, la técnica opera como un gozne, como un eje articulador, un puente que endilga al sujeto con la naturaleza, sea sometiéndola, perfeccionándola o complaciéndola. Esto depende de si es la naturaleza, el sujeto o la cultura el *Baal* a quien se le rinde tributo y sumisa pleitesía. Esto, ciertamente, ha implicado un desorden, un desacierto, una falta de guía y direccionamiento en el uso de la técnica que ha marcado fuertemente a la época contemporánea. La expresión del poeta Milosz referida a «la esquizofrenia del siglo XX», difícilmente encontrará rival en concisión expresiva.

### El desorden como característica de la relación persona-técnica a partir de la modernidad

Dicho desorden queda bien evidenciado en las artes, ya sea en sus expresiones literarias, dramáticas, plásticas o cinematográficas. Hagamos una breve revisión a modo de muestra, entendiendo que las artes son una manera privilegiada de observar las especificidades de una época.

En el cine, recordemos *Tiempos Modernos* de Charles Chaplin, con su icónica imagen del operario atrapado en la cinta mecánica en la industria, esto es, el hombre subordinado a la máquina. La misma metáfora expresada previamente en *Metrópolis* de Fritz Lang, en donde toda la ciudad está organizada sobre la base de una gran máquina central cuya actividad no puede, bajo ningún respecto, cesar so pena de que la misma ciudad perezca. Otro tanto muy similar en *Alphaville* de Jean-Luc Godard, en la que seres humanos carentes de libertad, y aun de energía vital, al punto de que al

desconectar el ordenador principal que gobierna el Estado comienzan a enloquecer y finalmente morir.

En la literatura, la relación entre el hombre y la técnica ha sido fuente fecunda para la imaginación de distopías de diversos signos y de variada índole. Recordemos *Homo faber* de Max Frisch, en la que el protagonista no tiene posibilidad alguna de deliberar en lo cotidiano, dado que su vida está completamente organizada y determinada por los usos tecnológicos. No puede, por ejemplo, dejar de tomar un vuelo ya contratado aunque ya no quiera viajar. Más difundidas son las distopías *Un mundo feliz* de Aldous Huxley, *1984* de George Orwell y *Fahrenheit 451* de Ray Bradbury. Sin embargo, un lugar privilegiado por su influjo en el imaginario lo ocupa la novela de Mary Shelley *Frankenstein o el moderno Prometeo*, con sus múltiples (y desiguales) versiones cinematográficas, la primera de 1910.

En el teatro contemporáneo, bien vale la pena traer a colación la notable obra *El Golem* de la compañía británica 1927, estrenada en 2014 en el Festival de Salzburgo. En dicha obra, se muestra una sociedad completamente gobernada por la tecnología, con humanos absolutamente adocenados e inconscientes de la manipulación de la que son objetos. Se les hace creer, de manera direccionada, que son ellos los que eligen, cuando en verdad son inducidos en cada una de sus decisiones por la publicidad y por las sugerencias persuasivas de los aparatos técnicos que utilizan en lo cotidiano. Muy expresivo y elocuente. Esta percepción ya ha sido objeto de reflexión profunda entre intelectuales de la talla, por ejemplo, de Nikolai Berdiaeff (1975: 5), quien, con notable lucidez, ha señalado: «No me parece exagerado decir que el problema de la técnica se ha convertido en el problema del destino del hombre y de la cultura»; y además,

el ser humano se adapta con dificultad a la industrialización de la vida, al poder de la tecnología, y muchas veces interiormente no se adapta en absoluto a la nueva organización social; pero si no se adapta interiormente a este entorno, tal adaptación le puede ser impuesta coercitivamente, y puede ser forzado por la violencia a hacer ciertas cosas (1948: 104).

Ahondando en este aspecto, el propio Berdiaeff (1999: 107 y 108):

La principal fuerza cósmica que actúa ahora y transforma la imagen de la tierra y del hombre, que deshumaniza y hace perder la personalidad, no es el capitalismo como sistema económico sino la técnica, los milagros de la técnica. El hombre ha caído bajo el poder y la esclavitud de su propio asombroso invento: la máquina. Nuestra era se encuentra ante todo, bajo el signo de la técnica y puede ser denominada la Era de la técnica. La técnica es el último y más grande amor del hombre, y este cree en los milagros de ella, en circunstancias que ha dejado de creer en todos los demás milagros. La deshumanización es, ciertamente y ante todo, la mecanización y la tecnificación de la vida humana, la sumisión del hombre a la máquina y su

transformación en máquina. El poder de la máquina destruye la imagen integral del hombre, la vida económica resulta definitivamente desligada de la vida espiritual, la cual es confinada cada vez más a un rincón oscuro y no se la deja tomar parte en la dirección de la vida [...]. Todo el organismo social está aquejado de una terrible dolencia moral y espiritual, que se traduce en una relación animal de hombre a hombre. No se puede mirar al capitalismo tecnológico únicamente como categoría económica; él constituye también una categoría moral y, como tal, imprime su sello a la relación de hombre a hombre.

En el mismo orden de ideas, se pregunta Byung-Chul Han (2014: 38):

¿Hoy todavía es posible la acción en ese sentido enfático [como expresión de libertad]? ¿No está entregada nuestra acción a aquellos procesos automáticos que ya no pueden interrumpirse ni siquiera por un milagro del nuevo comienzo radical, y en los que nosotros ya no somos sujetos de nuestras decisiones? La máquina digital y la máquina del capital ¿no constituyen una terrible alianza que aniquila esa libertad de acción?

Hannah Arendt (2008: 10), en su ya clásico ensayo sobre la violencia publicado como suplemento especial en *The New York Review of Books*, mostró el vínculo entre poder y técnica. En esto, bien cabe reflexionar sobre la observación de Guardini (1963: 83 y 84):

El hombre que posee la técnica sabe que, en el fondo, esta no se dirige ni a la utilidad ni al bienestar, sino al dominio, al dominio en el sentido más extremo de la palabra, el cual está hallando su expresión en una nueva estructura del mundo. El hombre intenta controlar tanto los elementos de la naturaleza como los de la existencia humana. Ello supone posibilidades incalculables de acción positiva, pero también de destrucción, sobre todo en aquellos aspectos en que entra en juego el ser humano, que se encuentra mucho menos firme y seguro de sí que lo que generalmente se piensa. El peligro aumenta de un modo desenfrenado desde el momento en que es el anónimo «Estado» el que ejecuta la operación dominadora. Esto supuesto, las relaciones con la naturaleza revisten el carácter de una opción suprema: o consiga el hombre llevar a cabo con acierto su dominación, resultando esta grandiosa, o todo toca a su fin.

Desde luego, evitar este riesgo exige una reflexión aguda sobre el asunto. Sería tan ilusa, y aun irresponsable, una actitud que omitiese el punto como otra que, arredrada por la constatación del mero riesgo, optase por la total proscripción. Pero, ¿cómo iluminar el uso para su adecuada regulación?

En suma, para lo que a nuestro punto importa, el arte de los siglos XIX y XX nos muestra, a las claras, el carácter problemático de la relación del ser humano con la técnica, y más específicamente con la tecnología. Cabría precisar que la posmoder-

nidad no ha hecho sino exacerbar dicho desorden, aunque, hasta donde se alcanza a advertir, sin añadir ni sustraer ningún elemento sustancialmente relevante que altere estructuralmente el análisis. Quizás la única observación que cupiere es que, entre los polos característicos de la época precedente, en la actual posmodernidad se disputan la primacía, con un carácter salvífico, la naturaleza y la técnica, y es el sujeto quien aparece claramente desdibujado y casi desvanecido.

Llegados a este punto, parece pertinente preguntar: ¿este desorden tiene un carácter necesario e indefectible? ¿La relación entre el hombre y la técnica está marcada a fuego como un destino trágico? ¿Es la técnica una corrupción de la cultura, un miembro gangrenado que habría de amputarse en pro de una pureza originaria que retorna a la naturaleza? No nos lo parece. Más bien, como el sentido común lo indica, el referido —e indesmentible— desorden clama por un recto orden. ¿Qué hacer al respecto? En el apartado siguiente, intentaremos bosquejar una propuesta.

### **Una propuesta para una mejor articulación entre persona y técnica**

Al iniciar este punto, conviene volver a visibilizar con claridad las tres principales deformaciones que tienen lugar sobre la base de los polos tratados en el apartado anterior. En primer lugar, se debe considerar a una técnica completamente subordinada a la naturaleza, dado que esta se concibe religiosamente, como de un modo sacro. Para efectos de este análisis, llamaremos a esta aproximación *geaica* (denominada en Gea, diosa griega de la tierra). En segundo lugar, la técnica como expresión del sujeto todopoderoso, que es, por lo mismo, dominador absoluto del orbe completo. Esta es la aproximación *prometeica* (tomada del mito de Prometeo, titán que a través de la técnica y el fuego erige al hombre como dominador). Finalmente, una técnica —tecnología— tan progresivamente perfecta y autónoma que puede erigirse por sí misma como la salvadora del mundo, y ante la cual todo ha de ajustarse y adecuarse. Esta es la aproximación *procusta* (denominado como el mitológico Procusto, hospedero monstruoso y cruel que ajustaba el tamaño de los huéspedes al tamaño del lecho, sea cortándoles las piernas o estirándoles con cuerdas). Estos modos han implicado un desorden, puesto de manifiesto por la aguda y penetrante mirada artística.

El sentido común y la primera intuición, nos indica que el desorden clama por una acción ordenadora, la que será inofensiva si parte de los mismos supuestos que han dado lugar a lo que se pretende remediar. Por consiguiente, no se puede absolutizar nuevamente ni a la naturaleza ni al sujeto ni tampoco a la técnica. Ligado a lo anterior, emerge el riesgo de erigir y absolutizar, sacralizando, otros nuevos polos: el Estado, el mercado, la soberanía popular, la encuesta, el *trending topic*, el *people meter*, la Inc. Corporation transnacional, etcétera. Este es un aspecto clave, de tal modo que su prescindencia tornaría cándido cualquier intento de solución.

Lo que ha mostrado, entre otros aspectos, el pensamiento moderno es que la conciencia religiosa del ser humano tiene un carácter universal (Duch, 2014: 16-18). Por lo pronto, como es manifiesto, solo el occidente de los últimos trescientos años ha preterido y excluido un absoluto trascendente explícito en el pensamiento. La humanidad precedente pensó, y el resto de la contemporánea sigue pensando, a partir de un dios. Y occidente, al proscribir a uno, le ha reemplazado por otros: la naturaleza, el sujeto, la tecnología (Vallverdú, 2003: 434).

Ahora bien, junto con lo anterior, convendría observar la notoria extensión de un pensamiento mítico fundacional que muestra el tránsito del desorden —*kháos*— hacia un nuevo orden —*kósmos*—. Una revisión de los mitos creacionales de variadas y diversas culturas así lo muestra (Littleton, 2004: 19, 89, 278 y 584), ya que pareciera haber allí una intuición primera y profunda que convendría no desatender. Quisiéramos detenernos un momento sobre esta última noción, la de cosmos, que, en el pensamiento griego clásico, importaba un orden bello en el que se insertaba todo lo existente. Pero, como todo orden, presupone un fin. En este contexto se inserta la misma noción de *physis*, la cual tratamos en nuestro apartado primero, y a la que conviene volver brevemente ahora para recoger y espigar que el respeto por un recto orden bello supone, entonces, no hacer violencia a la *physis*. Perfeccionarla, corregirla, pero no violentarla. Sin embargo, hay límites que son infranqueables y solo la soberbia o la codicia podrían estar a la base de su transgresión, lo que se presenta como *hýbris*. Esto importa y exige un conocimiento profundo de la misma *physis*, lo que implica también la asunción de su *thelos*.

Como se sabe, a partir de Hume (1984: 1711-1776), la modernidad en occidente ha mirado con desconfianza la noción de una naturaleza con fines cuando no ha prescindido derechamente de ella. Asimismo, la idea ilustrada de un progreso inexorable e infinito desdibujó la noción de límite, por lo que tal vez sea oportuno volver a revisar serena y rigurosamente la validez de estos presupuestos modernos.

Uno de los nudos gordianos que el pensamiento griego no terminó por desatar, fue el del puesto del hombre en el cosmos. Es bien sabido que Grecia no conoció la noción de persona, y que esta fue un aporte del cristianismo, y que ya en el siglo XIII quedó suficientemente madurada, con sus atributos de racionalidad, responsabilidad-libertad y dignidad. Ello, en el contexto de un *kósmos* creado y de una persona que es creatura *examore*, son las realidades básicas y fundantes (Rombach, 2015: 33-38; Berdiaeff, 1978: 151). Esto es relevante, porque de algún modo la pregunta que venimos planteando sobre un recto orden en la relación persona-técnica remite indefectiblemente a una cuestión antropológica: solo si el ser humano ocupa un lugar especial en el cosmos, tiene sentido la preocupación por el desorden en la relación, cuestión que tendría visos de solución. De lo contrario, no cabría opción distinta de retornar a los modos *geaicos* o *procustos*, y solo tendrá un lugar relevante si es que tal le ha sido dado. Como es obvio, una respuesta diferente implicaría volver al vicio

*prometeico*. Hay aquí, entonces, una pregunta compleja, difícil, provocadora, pero ineludible. Ha sido Heidegger (1958: 79), en su ensayo sobre la técnica, quien nos ha dicho que preguntar es la devoción del pensar, y Bauman (2017: 11), a propósito de nuestra época contemporánea, quien ha sostenido que «formular las preguntas correctas constituye la diferencia entre someterse al destino y construirlo, entre andar a la deriva y viajar».

Desde luego, los tres aspectos conectan la existencia de un absoluto, una naturaleza teleonormada, y una posición especial de la persona humana en el cosmos. Por supuesto, no es este el lugar para —ni son los autores llamados a— resolver ni zanjar la cuestión. Sin embargo, la llamada a la apertura a las grandes preguntas es inexcusable para quien quiera abordar seriamente, y no solo cosméticamente, el asunto. Un abordaje superficial podría conformarse con aludir a los textos jurídicos vigentes que utilizan expresiones de la índole «los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos», y las citas podrían multiplicarse. Pero, aunque bastaría modificarlos para que se cayese el basamento de estos textos, se ha conformado una larga y dilatada tradición de pensamiento que ha ido madurando una verdadera antropología filosófica (Ricoeur, 2017; Wojtyła, 2005; Cassirer, 1968). Es por esto que no sería prudente prescindir de este acervo sobre lo propiamente humano y, por el contrario, más bien se debiese hacer un esfuerzo por incrementarlo. Sin embargo, esto implica ahondar en los presupuestos antropológicos que, querámoslo o no, resultan concernidos y, en este caso, con miras a su incidencia jurídica:

Es cierto que la técnica ha hecho mucho daño, y que ha deshumanizado en gran medida al hombre. Pero no podemos satanizarla y declararla mala de suyo, nos lo hacen ver los recientes estudios sobre las tecnociencias. Más bien se trata de reflexionar para colocar a las tecnociencias en su justo lugar, para que no trabajen en contra del hombre, sino a favor de él. Tal reflexión puede beneficiar mucho nuestra situación actual, y es trabajo para la filosofía, precisamente para la antropología filosófica (Beauchot, 2019: 84).

Como fuere, si por un momento tomamos, aunque sea como petición de principios, que el ser humano efectivamente es responsable —es decir libre—, racional —que entienda— y digno —es decir valioso por sí mismo—, es un desorden indeseado, un *kháos*, que la persona esté al servicio de la técnica, que la libertad esté delimitada por la técnica, y que la dignidad esté subordinada a la técnica. Un orden bello ha de ser a la inversa.

## Conclusiones

La técnica (*tekne*) es propia de lo humano y, por ende, no puede pensarse sin aquello. Esto implica que cualquier pretensión de retorno a una suerte de estado «pretécnico»

sería ilusa y errónea. La *tekné*, por lo tanto, es acción, susceptible al mismo tipo de juicios y reglas que otras acciones humanas. Por esta misma razón, también está bajo la órbita inexcusable de la propia libertad humana. Aquí, entonces, el rol de la ética, de la política y del derecho, es central. La *tekné*, además, ha de estar teleonormada y, para ello, la orientación finalista de la *physis* es indispensable, de tal modo que habrá de buscarse la perfección o la corrección de esta, sin violentarla y a sabiendas de que sería *hybris*—causada por codicia o por soberbia— si llegase a traspasar ciertos infranqueables límites.

Distinto de la *tekné* son los artefactos, los cuales sí pueden ser prescindibles, modificables o sustituibles. Los artefactos no son neutros, en tanto llevan ínsita una funcionalidad y una direccionalidad que le han sido impresas por la *tekné*. Dada esta característica, son susceptibles de juicio y valoración. Entre los artefactos, la tecnología reviste ciertas particularidades y peculiaridades que admiten un tratamiento, análisis y valoración específicos, y que le diferencian de la técnica premoderna. Dichas particularidades resultan asociadas a la noción de poder.

Por otro lado, la relación entre persona y técnica, a partir de la modernidad, ha estado marcada por un manifiesto desorden, el que ha sido consecuencia de la absolutización de alguno de los siguientes tres polos: naturaleza, sujeto y técnica (como expresión de la cultura). A los modos desordenados hemos llamado modo *geaico*, que absolutiza la natura; modo *prometeico*, que absolutiza al sujeto; y modo *procusto*, que absolutiza a la tecnología. Un intento de resolver los modos caóticos de relación, es mediante la reinscripción de ellos en un cosmos —un orden bello—. Para esto, la pregunta antropológica sobre la posición que legítimamente le cabe al ser humano es inexorable.

Postulamos que hay buenas razones para volver a preguntarse sobre aspectos que la modernidad pretirió, tales como la orientación finalista del cosmos, la «creaturidad» de la persona humana y la existencia de un absoluto distinto de la naturaleza, el sujeto o la cultura. Si es efectivo que el ser humano ocupa un lugar privilegiado en el cosmos —que es indispensable que la técnica esté al servicio de la persona—, se espera que sea cauce de su libertad y que admita como límite infranqueable su dignidad y no al revés. Llegados a este punto, vale la advertencia de Jorge Millas (1960: 11): «Las ideas viven no solo de su verdad, sino también de su poder dinámico». Cualquier observador medianamente agudo de los usos tecnológicos contemporáneos, puede concordar rápidamente en que estos criterios tan elementales, no se encuentran satisfechos.

## Referencias

- ARISTÓTELES (2007). *Física*. Barcelona: Gredos.
- ARENDETT, Hannah (2008). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- ATENCIA PÁEZ, José María (2003). «Ortega y Gasset, meditador de la técnica». *Revista Argumentos de Razón Técnica*, (6): 61-95.
- AYLLÓN, José Ramón (2013). *Antropología paso a paso*. Madrid: Palabra.
- BAUMAN, Zygmunt (2015). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- . (2017). *La globalización*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- BERDIAEFF, Nikolai (1978). *El sentido de la creación*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- . (1999). *El destino del hombre contemporáneo*. Santiago: Editorial del Nuevo Extremo.
- BESIO, Mauricio y Alejandro Serani (2014). *Sabiduría, naturaleza y enfermedad*. Santiago: Ediciones UC.
- BEAUCHOT, Mauricio (2019). *Interpretación del ser humano. Un ensayo de antropología filosófica*. Barcelona: Herder.
- CASSIRER, Ernst (1968). *Antropología filosófica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- DE CHARDIN, Teilhard (1965). *El porvenir del hombre*. Madrid: Taurus.
- DUCH, Lluís (2014). *Antropología de la religión*. Barcelona: Herder.
- GUARDINI, Romano (1963). *El ocaso de la edad moderna. Un intento de orientación*. Madrid: Guadarrama.
- . (1999). *Ética. Lecciones en la Universidad de Munich*. Madrid: BAC.
- . (2000). *Mundo y persona*. Madrid: Encuentro.
- HAN, Byung-Chul (2014). *En el enjambre*. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, Martín (1958). «La pregunta por la técnica». *Revista de Filosofía*, 5 (1): 55-79.
- HUME, David (1984). *Del conocimiento*. Madrid: Aguilar.
- JONAS, Hans (1997). *Técnica, medicina y ética. Sobre la práctica del principio de responsabilidad*. Barcelona: Paidós.
- KEESING, Roger (2010). «Teorías de la cultura». En Honorio Velasco (compilador), *Lecturas de Antropología Social y Cultural* (pp. 15-52). Madrid: UNED.
- KOTTAK, Conrad (2011). *Antropología cultural*. México: McGraw-Hill.
- KROTZ, Esteban (editor) (2002). *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. Barcelona: Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- . (2012). «Ciberespacio, ciudadanía, capitalismo académico: cotidianidad estudiantil y enseñanza de la antropología». *Anales de Antropología*, 46: 13-34.
- LITTLETON, C. Scott (2004). *Mitos*. Barcelona: Blum.

- MILLAS, Jorge (1960). *Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente*. Santiago: Universitaria.
- MULLER, Barbara (2011). *Antropología cultural*. Madrid: Prentice Hall.
- ORTEGA Y GASSET, José (2000). *Meditaciones de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- POSTMAN, Neil (1998). «Cinco cosas que necesitamos saber sobre el cambio tecnológico». Conferencia pronunciada en el Congreso Internacional, *Newtech 98 Nuevas Tecnologías y Persona Humana, Comunicando la Fe en el Nuevo Milenio*. Disponible en <https://bit.ly/47Lwjcl>.
- RICOEUR, Paul (2017). *Antropología filosófica*. México D.F.: Siglo XXI.
- ROA, Armando (2001). *Modernidad y posmodernidad*. México D.F.: Andrés Bello.
- ROMBACH, Heinrich (2015). *El hombre humanizado. Antropología estructural*. Barcelona: Herder.
- TOURAINE, Alain (2015). *Crítica de la Modernidad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- VALLVERDÚ, Jaume (2003). «La dimensión socio institucional de la religión». En Elisenda Ardevol (coordinadora), *Antropología de la religión. Una aproximación interdisciplinaria a las religiones antiguas y contemporáneas* (pp. 401-488). Barcelona: UOC.
- WOJTYLA, Karol (2005). *Mi visión del hombre*. Madrid: Palabra.
- ZUBIRI, Xavier (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial.

## Agradecimientos

Esta investigación ha contado con el apoyo de la Comunidad Olga Wojtyla para el diálogo en el mundo contemporáneo.

## Sobre el autor

IAN HENRÍQUEZ HERRERA es doctor en derecho investigador del Instituto de Investigación en Derecho de la Universidad Autónoma de Chile. Su correo electrónico es: [ian.henriquez@uautonoma.cl](mailto:ian.henriquez@uautonoma.cl).  <https://orcid.org/0000-0001-9905-0750>.

La *Revista de Chilena de Derecho y Tecnología* es una publicación académica semestral del Centro de Estudios en Derecho Informático de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, que tiene por objeto difundir en la comunidad jurídica los elementos necesarios para analizar y comprender los alcances y efectos que el desarrollo tecnológico y cultural han producido en la sociedad, especialmente su impacto en la ciencia jurídica.

DIRECTOR

Daniel Álvarez Valenzuela  
([dalvarez@derecho.uchile.cl](mailto:dalvarez@derecho.uchile.cl))

SITIO WEB

[rchdt.uchile.cl](http://rchdt.uchile.cl)

CORREO ELECTRÓNICO

[rchdt@derecho.uchile.cl](mailto:rchdt@derecho.uchile.cl)

LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Creative Commons Atribución Compartir Igual 4.0 Internacional



La edición de textos, el diseño editorial  
y la conversión a formatos electrónicos de este artículo  
estuvieron a cargo de Tipografía  
([www.tipografica.io](http://www.tipografica.io)).