

GUERRA Y TECNICA

Pensamiento es cuidado, en que asman los omes las cosas pasadas, e las de luego, e las que han de ser. E dizenle assi, porque con el pesa el ome todas las cosas, de que le viene cuidado a su coraçon (1).

De cuando en cuando (2) el pensamiento científico ha de hacer alto en su tarea —conseguir nuevos conocimientos— y volver la mirada hacia los instrumentos de su labor, para preguntarse si ellos son aún capaces de recoger adecuadamente la realidad dada en presente. La conceptualización científica se distingue de cualquier otro género de conocimiento en que aspira a fundamentar explícitamente y a verificar críticamente su validez, mediante la asidua revisión de las divergencias que periódicamente alteran la puntual concordancia entre palabra y significado, concepto y fenómeno (3).

Ningún fenómeno de la vida humana parece al

(1) En *Partidas*, II, III, I.

(2) Fragmento de un estudio que con el título de *Hombres sin paz* se publicara al amparo de este Instituto.

(3) Waldemar Mitscherlich, *Die Lehre von den beweglichen und starren Begriffen* (1936). Idem, *Volk und Nation*, in *Handbuch der Soziologie* (1931), pág. 645. K. Mannheim, *Wissenssoziologie* eod. loc., páginas 659 y sigs.

hombre actual más necesitado de reflexión que la guerra. ¿Qué sabemos de la guerra? Para juzgar de nuestro saber sobre eso que aun llamamos guerra hay que tener en cuenta que su realidad abraza al planeta entero. Ningún pueblo, sea o no beligerante, ignora ni deja de vivir la guerra. Nadie permanece a salvo de la conmoción bélica. Quien distrae su esfuerzo de la guerra es para atender a las ingentes tareas de la paz próxima. Prendidos en las empresas de la guerra en curso, o cuidadosos de la paz venidera, los hombres dan por sobreentendido que saben qué es guerra y qué es paz; sólo el caso particular de esta guerra y de esta paz llaman su atención. Pero lo confiesen o no, los hombres contemporáneos están oprimidos por el angustioso presagio de que los éxitos de la guerra van a ser los fracasos de la paz. Jamás ha luchado el hombre con más ansias de paz y menos afición a la guerra que en la actual contienda. Sin embargo, las oportunidades y esperanzas de futuro pacífico tampoco han sido jamás tan débiles. ¿Por qué? A esta interrogación se suele responder señalando las turbias complicaciones de la política mundial. Sin duda, son éstas demasiado obvias para poder ser negadas, no obstante, la impacificación cierta del presente y la impacificabilidad temida del futuro se radican en más hondas y complejas profundidades. La explicación meramente política de la situación actual es, como cualquier otra explicación unilateral, una exégesis falsa de la realidad social (4).

Ningún suceso de la sociedad humana se desentraña aplicando el principio de la determinación unidimen-

(4) E. A. Ross, *Social Control* (1924).

sional (5). Mucho menos se comprende un fenómeno cuando los términos que debieran verter los factores en juego padecen de ambigüedad extrema. En la política actual se discurre con conceptos que cuando no enmascaran intereses polémicos nada significan. Paz, guerra, amistad, hostilidad, orden, desorden... son palabras depreciadas, como monedas sin encaje en oro. El hombre contemporáneo no lo ignora, pero teme saberlo. Estamos ante la manifestación particular de un fenómeno general a toda la cultura moderna. Los medios se han desenvuelto con tan minuciosa perfección que su extrema excelencia nos impide percibir que su razón de ser y valer se la prestan los fines. La guerra retrata ejemplarmente este divorcio entre fines y medios. El hombre de hoy sabe hacer la guerra con deslumbradora maestría; máquinas estupendas surcan los mares, cortan el aire o hieren la tierra; maravillas de organización se prodigan, juntando ejércitos tan numerosos que el ojo humano es incapaz de abarcar su despliegue. El hombre sabe hacer la guerra, sabe cómo se hace, pero está, consciente o no de ello, en la más aflictiva ignorancia de por qué y para qué hace la guerra. Mas como un hacer sin saber por qué ni para qué se hace es inhumano, el hombre le finge sentidos. La ficción usual consiste en imponer a los hechos reales nombres que antes designaron contenidos de explícito sentido. *Esto es guerra, aquello paz*. El tendón de Aquiles de estas ficciones es su esterilidad. Con ellas podemos imaginarnos que los males reales y actuales cesarán, súbita y

(5) Th. Litt, *Individuum u. Gemeinschaft* (1926), en particular, páginas 372 y sigs. Max Weber, *WL* (1922), pág. 63. N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins* (1933), págs. 17 sigs.

graciosamente, de afligir nuestro dolorido ser, pero no somos capaces de ordenar nuestra acción contra ellos, porque no entendemos ni el mal del presente ni el bien futuro. Para huir de esta desesperadora inopia se prorrojan las interinidades; se prolonga eso que aun se llama la guerra, y, agotada ésta, se prolongarán las interinidades de la paz.

Ninguna época histórica ha estado más prendada de la decisión que la presente, porque ninguna ha ignorado tanto qué es una decisión; ninguna época ha sido más tajante e intolerante porque ninguna ha estado tan dominada por la indecisión. Sólo donde hay fines puede haber decisiones efectivas, y esto es lo que el hombre de hoy no tiene, objetivos finales, metas de su acción. Por ello dilata indefinidamente la serie de sus medios, los multiplica y perfecciona; sus objetivos se resuelven siempre en nuevos intermedios, cada vez más desviados de un fin verdadero. Con el estruendo de su apresurado vivir el hombre quiere silenciar los gritos de su humanidad míseramente agobiada por tanto instrumento (6) para ninguna obra.

(6) Todavía podía Augusto Comte creer, en 1819, que el problema de la sociedad moderna no residía en la indicación de fines, sino en la elección de medios, "*Le public seul doit indiquer le but, parce que, s'il ne sait pas toujours ce qu'il lui faut, il sait parfaitement ce qu'il veut, et personne ne doit s'aviser de vouloir pour lui. Mais, pour les moyens d'atteindre ce but, c'est aux savants en politique à s'en occuper exclusivement, une fois qu'il est clairement indiqué par l'opinion publique. Il serait absurde que la masse voulût en raisonner. L'opinion doit vouloir, les publicistes proposer les moyens d'exécution et les gouvernants exécuter. Tant que ces trois fonctions ne seront pas distinctes, il y aura confusion et arbitraire, à un degré plus ou moins grand.*" (*Système de politique positive ou Traité de Sociologie...*, vol. IV, 1854, Apéndice general, 1.^a parte, pág. 3.) Este importante texto, de glosa ahora inoportuna, manifiesta la típica estructura espiritual de la época: ingenuo ra-

La vida contemporánea semeja a un libro monstruoso cuyo texto en blanco fuera emparedado entre un prólogo y un epílogo. Repartimos nuestro ardor entre los preliminares y las postrimerías, con lo cual la vida misma, que es lo que media entre el amanecer y el ocaso, transcurre vacía, huérfana de sentido. Los extremos fascinan al hombre moderno; hemos sucumbido a su magia (7). La existencia, individual o colectiva, obedece en cada sujeto, hombre o grupo, al mismo lema. Pinte o ame, dibuje o labre, guerree o vote, el hombre contemporáneo se pronuncia siempre por uno de los términos de una alternativa arbitrariamente compuesta. Pues lo que arrebató o repele los ánimos no es el contenido particular y concreto de cada uno de los extremos de la alternativa, sino la pura función disyuntiva de esa alternativa (8). En *S* o *P* lo que subyuga y arrastra a la discrepancia no es ni *S* ni *P*, sino la simple partícula, la *o*, en cuya virtud se desarticula abstractamente lo que bien pudiera ser que no tuviera sentido sino en su armonioso engarce.

Para la causa de la paz la alternativa o paz o guerra se ha mostrado fatal. Al contraponer como términos que mutuamente se excluyen valores, aunque diferentes, subordinados, se rompe el lazo genuino que los

cionalismo en aleación con un nominalismo voluntarista no menos candoroso.

(7) La frase, en Nietzsche, vid. K. Jaspers, *Nietzsche* (1936), pág. 376.

(8) Sobre la acción perturbadora de las alternativas precipitadas, N. Hartmann, *op. cit.*, págs. 55-56 y 318. La propensión a vivir y pensar "en alternativas" se halla íntimamente ligada con la tendencia moderna hacia la simplificación. Cfr. las observaciones contenidas en el estudio del católico alemán Ad. Heuser, *Die Erlösgestalt in der belletristischen Literatur seit 1890 als Deuterin der Zeit* (1936). Desde un punto de vista sociológico se ha ocupado del tema de la simplificación H. D. Lasswell, *Word Politics and Personal Insecurity* (1935).

une. Frente a lo que los hechos superficialmente examinados anuncian, la guerra no se opone a la paz, como la enfermedad a la salud. La guerra se conduce respecto a la paz como el medicamento a la enfermedad, la intervención quirúrgica a la herida. La guerra es un medio de la paz, o no es guerra. Una guerra que no lleve a la paz, es una guerra fracasada. Y si la guerra, no sólo esta o aquella determinada y concreta guerra, sino la guerra en sí misma, cesa de ser instrumento de paz, es que ha cesado de ser lo que pretende, ha perdido su razón y su sentido. Por consiguiente, en la relación entre paz y guerra el concepto principal es paz y no guerra.

Conceptualmente, la guerra presupone la paz. Partir de un estado original de guerra es una falacia. Ni como hipótesis ni como hecho histórico es admisible un primer estado de universal beligerancia. El *bellum omnium contra omnes* en que, según Hobbes (9), se consumen los hombres que viven fuera de la sociedad civil no puede interpretarse "guerra de todos contra todos". En su preciso sentido la guerra no antecede, sea como hecho, sea como idea, a la constitución de la sociedad. El *bellum* del texto hobbesiano es un yerro verbal que ha prohiado un cuantioso error de concepto. A la convivencia social ha podido preceder, hipotética o realmente, un estado precivil y premilitar de violencia universal, le ha podido anteceder una situación de confusa pelea tumultuosa. La verdad tanto antropológica como histórica de esta explicación de la génesis de la socialidad humana quede por el momento

(9) Lo que nos importa ahora no es lo que Hobbes pensó efectivamente, sino cómo se ha entendido y difundido su pensamiento.

indiscutida y fijémosnos en el error que envuelve la confusión que identifica la guerra con cualquier género de lucha violenta. De esta última podría decirse que preexiste a la sociedad, pero nunca de la guerra, pues ésta supone aquello en cuyo servicio ella está, la sociedad y la política, la sociedad política.

La guerra es un instrumento del hombre social (10) y políticamente organizado, del zoon politikon. El figurado *homo naturalis*, a todos hostil, a nadie amigo, no conoce la guerra. Para que haya guerra no basta con que los hombres se iraben en cruenta pelea. Ni siquiera el uso de armas decide dónde hay guerra y dónde no. Sólo en la medida en que la técnica supone, a su vez, la preexistencia de la sociedad, es ella un factor hacia la guerra. Innegablemente, las armas, como producto de la técnica, influyen sobre la guerra, pero no la han creado. A la guerra no la califica suficientemente ni la violencia sangrienta ni el utensilio mortífero. El aniquilamiento corporal del oponente por medio de un artefacto físico también ocurre allí donde ni por asomo puede hablarse de conflicto bélico.

La guerra es una lucha armada en la cual los contendientes se oponen en virtud de su pertenencia a grupos sociales diferentes. Ni Juan ni Pedro, ni Antonio ni Emilio entran en guerra. El actor de la guerra no es el sujeto de la guerra. Porque los sujetos de la hos-

(10) La tesis dominante es la contraria, cfr. M. R. Davie, *La guerre dans les sociétés primitives* (1931), págs. 11, 24 y en diversos lugares, donde vuelve a insistirse sobre la "universalidad" de la guerra, que así se torna un concepto amorfo. La literatura más reciente que he logrado consultar repite la idea, *in principio erat bellum*, vid. H. Stegemann, *Der Krieg, sein Wesen und seine Wandlung* (1939, 2 vols.). La esencia de la guerra se expone en esta voluminosa obra en veintiuna páginas.

tilidad bélica son los grupos sociales y no los individuos como tales, implica la guerra aquello mismo que parece negar, la paz. Para que dos o más grupos sociales puedan enfrentarse como poderes beligerantes es menester que cada uno de ellos esté internamente pacificado. El grado de esa paz doméstica puede ser mayor o menor, pero siempre es indispensable un mínimo de concordia interna. La enemistad ante el extrañío al grupo requiere la amistad entre los miembros del propio grupo. Esta primera paz pone las condiciones elementales de la guerra. La hostilidad *ad extra* es imposible sin la solidaridad interior, cooperación *ad intra* (11). Aunque las relaciones entre estos dos modos de contacto humano, el pacífico y el bélico, son muy variables, siempre quedará como irrefutable que la unidad pacífica interior es una fuente de potencia en el choque exterior y guerrero. De tan rigurosa efectividad es esta relación de determinación entre paz y guerra, que el famoso aforismo que inspiró Vegecio (12) podría retrocarse "si vis bellum, para pacem".

La paz social, el concierto interior de cada grupo, sólo señala una de las condiciones preliminares de la guerra. Este orden relativamente estático de la estructura social interna ha de traducirse para que la guerra sea posible en un orden de combate resueltamente dinámico. La guerra no es, simplemente, un orden del ser, sino del ser en movimiento, un orden del hacer.

(11) La conexión con la doble moral --exterior-interior-- es obvia. Cfr. Davie, *op. cit.*, págs. 34 sigs. Vierkandt, in *Handbuch der Soziologie*, págs. 539 sigs. Idem *Soziologie* (1928), págs. 304 sigs. M. Weber, *WG*, 234; 269, 304 sigs.

(12) *Epitome institutorum rei militaris*, III. Prol. ... *Ergo qui desiderat pacem, praeparet bellum.*

Respecto a la guerra como acción, el orden no es un momento complementario; no es un adorno que pueda faltar sin menoscabarle. El orden (13) desempeña aquí una actividad creadora, pues transforma al grupo social en un sujeto organizado para la lucha violenta. Mediante la organización el grupo social deviene, en todo o en parte, un ejército. Lo específico del ejército no es ser una fuerza armada, una *armée* en sentido lato, sino el ser la integración de los individuos en un cuerpo adiestrado para proseguir por la violencia un fin social y no individual. Una muchedumbre alcanza la cualidad de ejército por la disciplina (14). Gracias a ella, la lucha con armas naturales o artificiales deja de ser el choque de dos multitudes enfurecidas (15). La disciplina crea el ejército, articula la acción de cada individuo combatiente en una operación armónica. Ya no se contiene en confuso amontonamiento; se ha logrado disipar el peligro de que el desatado furor del combatiente tanto le ciegue que yerre al enemigo y lesione al camarada. Mediante la disciplina que ejerce para el combate se consigue que la razón ordene la irracional pugnacidad humana. Por la disciplina la violencia se polariza hacia un objetivo definido y señalado de antemano. El riesgo de que el encuentro de dos bandos degenera en un tumulto en el que todos hieren a todos, sin acepción de persona, se ha aminorado hasta aproximarse a cero. A favor de la disci-

(13) Hauriou, *Principes...* (1910). Ross, *op. cit.* Max Weber, *WuG* (1925), en diversos lugares, pero particularmente, pags. 642 sigs.

(14) Sobre la disciplina, M. Weber, *loc. cit.*, y Ross, *ibid.*

(15) Análogamente, el duelo es un combate entre sujetos singulares *según orden*. La observancia de sus reglas es lo que diferencia al duelo de la riña o pelea.

plina la guerra obtiene su instrumento esencial, el ejército. La aparición en la Historia del ejército excede (16) en importancia social y política a todas las invenciones técnicas de artefactos bélicos.

Los utensilios artificiales, ideados o no para la lucha, que llegan a ser armas militares, repercuten enormemente sobre la organización del ejército, indudablemente. Pero, como ya hemos anticipado, el arma militar presupone la existencia del ejército. La diferencia entre el armamento moderno y el de hace diez o veinte siglos es tan grande y, sobre todo, tan aparente y gráfica, que tendemos a interpretar los hechos en sentido inverso. Basta considerar los efectos producidos por la introducción de las armas de fuego entre los indígenas de los llamados pueblos salvajes para apercibirnos de que si bien la aparición de una nueva arma suele alterar las condiciones de lucha, no por ello transforma a una muchedumbre en un ejército. En general, la difusión del fusil entre las poblaciones indígenas ha solido tener por inmediata consecuencia que los modos de lucha se hayan vuelto más anárquicos y muy frecuentemente más ineficaces. Los rudimentarios principios polémicos existentes han sido relajados o anulados por el uso de armas (17) que operando a distancia permiten que el capricho individual suplante a la acción coordinada, según viene a probar la copiosa documentación etnográfica compilada por el sociólogo americano Davie (18).

(16) M. Weber, *loc. cit.*

(17) El fenómeno no se restringe a esta esfera, vid. Thorstein Veblen, *The Theory of B. E.* (ed. de 1935), pág. 15.

(18) *Op. cit.*

Pero ninguna erudición etnográfica o de otro género, será bastante para destruir la íntima conexión entre guerra y técnica. La imposibilidad de negar ese nexo *histórico* radica —insospechadamente— en que el mismo principio que ha creado al ejército es el que ha regido el desenvolvimiento de la técnica moderna. Ha sido la disciplina la que también ha dotado a la técnica, al esfuerzo humano dirigido a dominar la naturaleza, de sus órganos adecuados —el laboratorio, la fábrica, la mina, el taller...— donde se procede bajo una disciplina sólo comparable a la militar. El proceso de tecnificación del ejército ha corrido paralelo al proceso de militarización de la técnica.

En consecuencia, sería un craso error inferir de lo que antecede cualquier dependencia unicausal entre guerra y técnica. La intimidad entre ambas responde a que con ellas se consiguen los dos modos de imperio que primordialmente interesan al hombre moderno, el señorío político y el dominio sobre la naturaleza. Esta unidad de propósito, aunque concierne a esferas idealmente distintas, es la que imprime una cierta semejanza fisonómica a técnica y guerra, particularmente notoria en sus tipos humanos más eminentes, el general y el técnico.

Para el hombre contemporáneo, afanoso de poderío sobre cosas y personas, el mayor peligro que le amenaza proviene de que cada día opone menos resistencia a dejarse seducir por la técnica. La eficacia con que ésta domina la naturaleza le fascina de tal modo que el hombre apenas puede sobreponerse a la tentación de convertir la política, y por ende la guerra, en un plagio de la técnica. Ahora bien, mientras que en la técnica sólo el sujeto actor es inmediatamente hu-

mano, en la política lo son ambos, sujeto y objeto. La *materia* de la política no es, en rigor, tal materia; al llamarla así estamos cometiendo una enorme metáfora, pues el objeto y el sujeto de la actividad política poseen una y misma condición: son hombres o colectividades de hombres. Por el contrario, el objeto inmediato de la actividad técnica es la materia extrahumana. Ciertamente, el hombre de cultura intelectual desenvuelta puede tratar al cuerpo humano como si éste fuera pura y simple materia. Pero esta deshumanización por abstracción nos pone a dos dedos de la inhumanidad lisa y llana. Ni como paciente —enfermo— ni como trabajador o soldado... es el hombre un mero trozo de materia semoviente de la que brota una cierta cantidad de energía mecánica. Ese famoso doctor que se ha pasado un siglo gritando que su escalpelo no hallaba el alma —lo específicamente humano— en ningún punto de esa porción de materia llamada cuerpo humano, olvidaba preguntar, en su bronca ignorancia, de dónde le vienen al cirujano sus instrumentos. Porque en la naturaleza no hay escalpelos; en ella puede haber y encontrarse pedazos de materia análogos y hasta idénticos al escalpelo, pero lo que hace de un trozo de metal incisivo un escalpelo es un hallazgo de la mente humana, que busca un instrumento para un fin. Para la técnica, en la naturaleza no hay, pues, más que eso, naturaleza, materias o fuerzas con tales o cuales propiedades que el hombre va descubriendo, usando, aprovechando. Pero descubrir, usar y aprovechar, no es la obra de un ser puramente natural, sino el acto de un sujeto con eso que el escalpelo, en su cortar y rajar nuestra anatomía, no halla.

Esta referencia al cuerpo humano como objeto po-

sible de la técnica es interesante porque nos coloca ante el problema esencial de la técnica. ¿Para qué hay técnica? Decir que hay técnica para dominar la naturaleza es hurtarse a la cuestión y quedarse a medio camino, pues ¿para qué se domina la naturaleza? Humanamente no hay más que una respuesta: todo dominio de la naturaleza tiende a beneficiar al hombre. Por esto, en el caso de la cirugía y de la medicina vemos cómo ese afán de dominio se pone a sí mismo sus propias cortapisas. Para la técnica quirúrgica o médica el cuerpo humano jamás es un material, un elemento para otra cosa. Donde quiera que tropezamos con usos que infringen el principio de que el hombre no es jamás para el hombre chatarra de sus obras técnicas, podemos estar seguros de que o no se reconoce en los otros hombres su cualidad humana, o no se trata ya de tales usos técnicos.

Cuestión distinta, aunque estrechamente abrazada con la anterior, es la de si el hombre logra siempre enfrenar la técnica, su ímpetu técnico, y mantenerlo a su servicio. De nuevo es necesario distinguir. La técnica puede ser utilizada por unos hombres para subyugar a otros; es éste un fenómeno social y político universal, pero no característico de nuestro tiempo. Por el contrario, cuando hoy hablamos de la técnica, nos estamos refiriendo a un problema moderno que concierne específicamente a la relación del hombre actual con su técnica. No se trata de la opinión privada que a cada uno le merezca el fenómeno de la técnica, el auge de la técnica, ni tampoco se trata de las consecuencias favorables o adversas que el progreso o retroceso técnico puedan tener sobre unos u otros hombres según sus respectivas situaciones sociales. Todo

esto es secundario. El verdadero problema reside en que se está perdiendo el sentido de la técnica como obra del hombre en pro del hombre. La empresa de señorear la natura se va convirtiendo en un agobio del hombre por la técnica. Los mayores portentos de la técnica contemporánea nos dejan un si es o no perplejos. Ante un templo, una catedral o pirámide sabemos para qué y por qué se hicieron, pero frente a una moderna central de telecomunicaciones nos sentimos desconcertados. Se dirá que todo eso, unido a sus prodigiosos vehículos de transporte, le sirve al hombre para anular la distancia. Pero a quien no padezca de torpor mental esta respuesta tiene que saberle a burla. La cosa es tan grave que casi, casi casi autoriza a perder la compostura, pues ¿para qué diantre quiere el hombre anular la distancia o superar el espacio, como se dice? Muy difícilmente se conseguirá con tales respuestas legitimar el frenesí técnico del hombre moderno.

* * *

Todo hacer humano está estrictamente sujeto a responder a la cuestión de para qué y en pro de quién. El *cui bono* separa la conducta humana de la que no lo es. Esto no tiene nada que ver, directamente, con éxito o fracaso, con bondad o con maldad; el que la acción humana ha de poseer sentido es un requisito previo a los demás predicados. Conducta humana y conducta con sentido son, a estos efectos, sinónimos exactos, mientras que sólo parcial y ocasionalmente pueden identificarse conducta con sentido y conducta racional. Es un error muy difundido y extremadamente perturbador dar por cierto que sólo poseen sen-

tido las acciones subjetivamente explícitas, conscientes en todos sus momentos y objetivamente racionales en todos sus elementos. Si se acepta esta premisa, la antropología, la sociología y, en general, todas las ciencias sociales se arruinan, pues vienen forzadas a convertirse o en utopías racionalistas o en desenfrenadas ideologías irracionalistas. O la razón es todo, o la razón es nada, en error alternativo.

En la realidad social nada es más infrecuente que un acto humano que satisfaga todas las exigencias ideales de la racionalidad perfecta. Lo usual es que sólo un fragmento, una región, del hacer individual o colectivo goce de explícita racionalidad. Y no hay por qué romper en aspavientos. Esta semirracionalidad de la vida humana es legítima y necesaria. El que no toda la vida, es decir, el que no todas las regiones de la vida humana, individual o social, y el tipo de actos que le corresponde, hayan de exigir siempre el mismo grado de racionalidad, es un óptimo modo de encausar la razón hacia empresas mayores. Nótese que la razón humana, aunque indefinida empíricamente, no es infinita. Eso de la unidad, constancia y unicidad de la razón es una expresión ambigua que necesita ser precisada advirtiendo que si la racionalidad es siempre una y misma, el poder creador de la razón es distinto en cada hombre y variable de grupo a grupo, de época a época. Por ello cada hombre, cada grupo y cada época tienen que administrar parcamente *su* razón. Lo contrario es despilfarro. Nada ha dañado más en los dos últimos siglos a la autoridad social de la razón que la arbitraria hipótesis de una *razón* extrahumana, impersonal y de constancia inalterable, cuan-

do lo cierto es que en este mundo no hay, de tejas abajo, más razón que la de cada hombre.

El recto uso de este extraordinario don humano tiene que ajustarse sobriamente a las exigencias de la situación concreta en que el hombre vive. La cantidad y calidad de razón disponibles están tasadas de suerte que su expansión extensiva va siempre en detrimento de su eficacia intensiva. Por consiguiente, discernir qué región o regiones de la vida humana deben merecer primordialmente la atención, teórica y práctica, de la razón, es para el hombre una cuestión vital. La razón humana no puede cuidarse de una zona de objetos sin descuidarse de otras. Cuál de estas zonas haya de ser preferida y cuál preterida depende del grado de problematicidad vital de cada una de ellas. Mediante un delicado adiestramiento se logra mecanizar parcelas enteras de la vida humana, sumiendo los actos que le son propios en una semi-irracionalidad funcional. Sin la rutina, que permite ejecutar una inmensa multitud de actos con automatismo aparentemente inhumano, no habría cultura, es decir, vida verdaderamente humana. Gracias a esta deshumanización, la razón puede inhibirse de menesteres secundarios y enderezar su atención hacia los mayores apremios con que la situación dada comprime la existencia humana. Únicamente la atención a la situación presente, a la realidad contemporánea, legitima el sistema de preferencias y pretericiones con que la razón selecciona sus objetos. La intrínseca dignidad ideal del objeto tiene que ceder aquí ante la urgencia histórica. Por ejemplo, no cabe duda de que el arte excede al tifus en dignidad mercedora de consideración racional y de estudio científico; ahora bien, en las presentes circuns-

tancias los europeos estamos más necesitados de una eficaz terapéutica o profilaxis antitética que de una estética genial. Análogamente, el europeo ha podido entregar durante siglos su razón a la tarea de descifrar y dominar la naturaleza; hoy esta conducta se nos ha tornado problemática. Comenzamos a dudar, a comprender sus peligros en una situación cambiada. Nos damos cuenta de que entendemos muy bien las relaciones entre las cosas, el encadenamiento de sus fenómenos; sabemos mucho de todo esto, pero mientras tanto las relaciones entre el hombre y las cosas, entre el hombre y los hombres, entre el grupo y el grupo, han alcanzado una problematicidad abrumadora.

Esta problematicidad de la relación entre el hombre y su técnica autoriza que la razón la escoja como uno de sus temas predilectos. Porque, en general, lo que aquí se halla puesto en tela de juicio no es sólo la relación del hombre con la naturaleza y la técnica. Si la historia de tan enorme tema pudiera compendiarse en sucintas líneas, habría que decir que en su actitud ante la naturaleza el hombre occidental se ha esforzado en ir eliminando hasta el más leve rastro de antropomorfismo. Pero este modo deshumanizado de ver la naturaleza es un haz al que no le falta su envez, constituido por una progresiva visión hilomórfica (19)

(19) Estaban escritas estas páginas cuando he logrado que llegue a mis ojos la *Meditación de la técnica* (en *Ensimismamiento y alteración*, Buenos Aires, 1939), de D. José Ortega y Gasset. Ciertas coincidencias me parecen demasiado patentes para no ser observadas por el lector; sin embargo no proceden de la lectura de la obra citada. Con esta nota no pretendo ganar para mi pensamiento título alguno de originalidad —sería una insolente pedantería—. Lo que valora a un autor no es lo que se le ocurre, sino cómo desenvuelve su pensamiento la idea ocurrida. Quien conozca el estudio de J. Ortega y lea estas líneas comprenderá que todo

del hombre. En este materialismo, la asimilación del hombre a la naturaleza no tiene intención figurativa alguna; es una literal equiparación a la naturaleza, nótese bien, a la naturaleza como objeto de la técnica. En el campo de las creencias se manifiesta este hecho en la vehemente aunque no siempre expresa negación de la unidad del género humano. No se trata de una errónea especulación académica reservada, sino de algo mucho más peligroso.

Un error de principio, como nos enseña Perogrullo, es siempre un error, lo acoja un papués o lo sustente un europeo; aparezca en el siglo v o en el siglo xx. Pero las consecuencias de un error son muy distintas según el temple de los sujetos y la condición de los tiempos. Se puede no creer en la unidad del género humano por pura ignorancia, como sucede cuando una idea no entra en nuestro horizonte mental, al modo que un salvaje no cree que los hombres de su tribu vecina sean sus semejantes. Excusable o no, este "no creer" difiere totalmente de la moderna negación de esa unidad. Pues si aquella no-creencia era una ignorancia, ésta es una apostasía. El europeo que pronuncia este "no" lo hace con la plena conciencia de que está negando una verdad de tradición secular. Pero lo más grave es que este europeo, arcaizante en sus ideas, dispone de un poder fabuloso y *up to date*, su técnica.

Al coincidir en un mismo sujeto el poderío técnico y la convicción de que los hombres no constituyen una unidad de especie, el resultado es obvio, se ha roto una de las más fuertes barreras ante la barbarie. Nada se

conato de competencia sería fútil. *La Meditación de la técnica* es el mejor examen del tema que conozco.

opone ya a que los hombres de *distinta especie* se consideren y traten mutuamente como cosas, como materia prima de sus respectivas técnicas. ¿Por qué no va la especie *A* a fabricar sus estuches de la piel de la especie *B*? Todo se reduce a una cuestión de fuerza; la relación entre esas *diversas especies* humanas no difiere sustancialmente de la que existe entre el hombre y el cocodrilo: o el hombre lo captura —y entonces tendremos elegante productor técnico—, o la fiera devora al hombre, sin más dilaciones técnicas. Pero de esto último sólo el cocodrilo tiene la culpa.

En ninguna otra época de la historia de occidente hallamos nada semejante. La esclavitud sólo ofrece similitudes superficiales. Su relación con la técnica es totalmente distinta. La esclavitud responde a una valoración de la actividad técnica diametralmente opuesta. Se poseen esclavos para liberarse de la técnica, como se poseen criados para descargarse de las faenas domésticas. Al hombre antiguo le interesaba disfrutar de las cosas materiales, no gozarse en hacerlas o en inventar cómo se hacen. Ceñir espada podía ser un honor; fabricarlas, nunca. Artes mecánicas, artes viles.

El contraste no puede ser mayor. En el mundo moderno el “consumidor” es el personaje menos importante. En realidad, sólo interesa en la medida que su actividad consuntiva ayuda a la técnica; la desembaraza de sus productos o le devuelve los residuos transformados otra vez en materia prima.

NICOLÁS RAMIRO RICO.

NOTAS

