

# ÉTICA ARISTOTÉLICA Y CIVILIZACIÓN TECNOLÓGICA

---

**Jorge MARTÍNEZ BARRERA**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE (CHILE)

jmartinh@uc.cl

**Resumen:** el presente trabajo se propone reflexionar acerca de la validez de la filosofía moral aristotélica en un mundo cuya configuración tecnológica parece ser su característica más evidente. Hay autores, como Hans Jonas, que han señalado la insuficiencia de los modelos éticos pre-tecnológicos, fundados en que la acción humana tecnológicamente mediada tiene una repercusión incomparablemente mayor que la acción tal como se daba antes del advenimiento de la tecnociencia. No obstante, se defenderá aquí la tesis de que la ética aristotélica aún puede brindar respuestas satisfactorias a los problemas suscitados por un medio de alta densidad tecnológica.

**Palabras clave:** ética, técnica, tecnología, Aristóteles.

**Abstract:** The present work aims to reflect on the validity of Aristotelian moral philosophy in a world whose technological shape seems to be its most obvious feature. There are authors, such as Hans Jonas, who have pointed out the inadequacy of pre-technological ethical models, since technologically mediated human action has an incomparably greater impact than action as it was performed before the advent of technoscience. However, the argument will be defended here that Aristotelian ethics can still provide satisfactory answers to the problems raised by a medium of high technological density.

**Keywords:** ethics, technics, technology, Aristotle.

## **1. Introducción: Aristóteles, un autor anacrónico en la era tecnológica**

Las doctrinas éticas y políticas de Aristóteles no suscitaron nunca una adhesión unánime. En todas las épocas históricas han partido ataques de la más diversa índole, cada uno de los cuales con diferentes argumentaciones y grados de razonabilidad. Hemos conocido desde la franca animadversión, hasta discusiones más reposadas y difícilmente cuestionables. Entre estas últimas, una objeción moderna bastante atendible es la que tácitamente sostiene las severas limitaciones de esas enseñanzas cuando se trata de examinar su pertinencia en los contextos contemporáneos. Es evidente, por ejemplo, que el contexto político de nuestros días en poco se parece al de los tiempos aristotélicos. Pensemos solamente en el problema de la ciudadanía. Se ha sostenido que el esquema político aristotélico es inviable en ámbitos donde la concentración de vida urbana ha alcanzado niveles inauditos apenas un siglo y medio antes. Es obvio que en esos espacios poblacionales los ciudadanos ya no se conocen entre sí y probablemente nunca lo harán, tal como lo exige la ciudad aristotélica. La práctica de la amistad cívica, por ejemplo, uno de los objetivos principales a los que debe apuntar la ciudad que verdaderamente quiere serlo, es poco menos que una fantasía en las actuales megalópolis. Y esto para no mencionar la aparición del Estado, una entidad que plantea problemas políticos realmente novedosos, como lo ha señalado con toda lucidez Max Weber a comienzos del siglo XX, por ejemplo.

Y en cuanto a las materias morales, Aristóteles reconoce la necesidad de diversas opiniones para que el razonamiento práctico alcance una razonable verosimilitud, que es el mayor grado de verdad al que puede aspirarse en estas materias según el Estagirita. Pero a pesar de eso nunca podrían admitirse como participantes del diálogo ético las opiniones que buscan discutir ciertos principios intangibles. Aquellos que viven de acuerdo con la pasión o los intemperantes, por ejemplo, no tienen nada que hacer

entre el alumnado que estudia la filosofía de las cosas humanas.<sup>1</sup> La discusión moral contemporánea, por el contrario, se ve enriquecida con el aporte doxográfico de esas personas no gratas en la comunidad de virtuosos unidimensionales que forman el pequeño país moral de Aristóteles.

Así entonces, resulta imposible ignorar las objeciones contemporáneas a una política y una ética que el dinamismo de los tiempos habría relegado poco menos que al repertorio de simpáticas curiosidades históricas.

Uno de los aspectos más relevantes de este aparente anacronismo de la filosofía aristotélica puede verse en su doctrina sobre la técnica. Tenemos que hacernos cargo, con todo lo que ello implica, del hecho de que, por ejemplo, la base fenoménica o punto de partida de la reflexión aristotélica sobre el asunto es la actividad del artesano (*technítes*). La técnica de la que habla Aristóteles es, en principio, el tipo de conocimiento y el tipo de obra del artesano.<sup>2</sup> Es cierto que el término griego *téchne* es polisémico, y que incluso su empleo por parte del Estagirita no siempre alcanza los niveles de precisión exigibles en una filosofía de la técnica. De cualquier forma, en los escasos lugares del *Corpus* donde Aristóteles se refiere a la técnica de manera sistemática, la acepción principal del término alude sobre todo a la actividad del artesano, aun cuando no se priva de emplear el concepto en sus otros sentidos más periféricos.

## 2. *Téchne* y tecnocosmos

Por cierto, no necesitamos insistir demasiado en el hecho de que la significación focal del concepto de *téchne* en el *Corpus* no puede, en principio ponerse en un pie de igualdad con lo que hoy nosotros

---

1) *Ética Nicomáquea* (en adelante *EN*), 1095a 7 – 10. Traduciré sistemáticamente *téchne* y *ars* por *técnica*. El término “arte”, transliteración directa del latín *ars*, puede inducir a una confusión semántica. Ver para esto las observaciones de Joseph Dunne. *Back to the Rough Ground. 'Phronesis' and 'Techne' in Modern Philosophy and in Aristotle* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1993), 252.

2) Hintikka habla incluso del “paradigma del artesano” (paradigm of the craftsman) en *Knowledge and the Known: Historical Perspectives in Epistemology* (Dordrecht: Kluwer, 1974). Citado por Dunne, *Back to the Rough Ground*, 250.

entendemos por *técnica*. No me detendré en esto último, pero baste señalar que la técnica actual ha sido capaz de engendrar un *tecnocosmos*, para emplear la expresión de Gilbert Hotttois, es decir, todo un nicho ecológico en medio del cual transcurren nuestras vidas y suceden nuestras muertes. Y a pesar de esa ubicuidad del *tecnocosmos*, propia de todo medio en el cual echa raíces una vida, la mayor parte de sus elementos es totalmente impenetrable para la mayoría. Nadie sabe hoy, por ejemplo, cómo funciona un portaaviones en su totalidad.<sup>3</sup>

La técnica contemporánea, dice el prof. Hotttois, ya no tiene más nada en común con una caja de herramientas de la cual nosotros podríamos disponer. La técnica constituye el medio en el cual vivimos cada minuto de nuestra existencia y que nos acompaña desde el nacimiento hasta la muerte, estando aquél y ésta cada vez más técnicamente rodeados y transformados. La técnica, prosigue el autor, al extenderse al planeta entero y al desarrollar excrecencias en el espacio, engloba a la naturaleza y al mundo en vez de ser englobada y situada por ellos. De local que era, la técnica se ha transformado en total, quizás en totalitaria.<sup>4</sup>

Por su parte, reapropiándose y reformulando el vocabulario heideggeriano, el profesor Queraltó ha llegado a sugerir, y creo que sin exagerar un ápice, la expresión “ser-en-la-técnica” para referirse al ser y al modo de ser del hombre en la actualidad. Este autor ha señalado además la necesidad de no apartarnos de la dimensión constitutivamente antropológica de la técnica, de cualquier técnica, cuando abordamos el modo de “asentarse” el hombre en el mundo. Y precisamente, el modo como el hombre se asienta hoy en el mundo implica una concepción de la vida en la cual el recurso a la técnica ha pasado a transformarse en algo más que una *conditio sine qua non*. “Destaquemos ahora, escribe Queraltó,<sup>5</sup> solamente el hecho de que la dependencia tecnológica del

---

3) Gilbert Hotttois, *Le signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique* (Paris: Aubier, 1984), 86 ss.

4) Gilbert Hotttois, “Réflexions philosophiques sur la technoscience contemporaine”, *Reflètes et Perspectives de la vie économique* (1986). Tome XXV n.4, 300.

5) Ramón Queraltó, *Mundo, tecnología y razón en el fin de la modernidad. ¿Hacia el hombre “more técnico”?* (Barcelona: PPU, 1993), 3.

hombre se ha elevado de tal manera, que una existencia humana sin estar inmersa y rodeada de técnica sería considerada como absurda y sin sentido, o como mínimo desgraciada”.

Los autores contemporáneos se esmeran entonces en señalar la especificidad novedosa de la técnica contemporánea, y de acuerdo con esto insisten en las limitaciones de los modelos explicativos y éticos clásicos para vérnoslas con el hecho tecnológico.

Entre los filósofos que señalan la insuficiencia del pensamiento clásico, no solamente en lo relativo al análisis de la técnica contemporánea sino especialmente en cuanto hace al delicado asunto de la ética apropiada para un medio tecnológico de alta densidad, se encuentra, por ejemplo, Hans Jonas. Las palabras iniciales de Jonas en *El principio de responsabilidad* no pueden ser más claras:

Todas las éticas habidas hasta ahora –ya adoptasen la forma de preceptos directos de hacer ciertas cosas y no hacer otras, o de una determinación de los principios de tales preceptos, o de la presentación de un fundamento de la obligatoriedad de obedecer a tales principios– compartían tácitamente las siguientes premisas conectadas entre sí: 1) La condición humana, resultante de la naturaleza del hombre y de las cosas, permanece en lo fundamental fija de una vez para siempre. 2) Sobre esa base es posible determinar con claridad y sin dificultades el bien humano. 3) El alcance de la acción humana y, por ende, de la responsabilidad humana está estrictamente delimitado. Es propósito de las consideraciones siguientes mostrar que tales premisas ya no son válidas y reflexionar sobre lo que ello significa para nuestra situación moral.<sup>6</sup>

La ética antigua no nos sirve, dice Jonas, y ello porque

“ninguna ética anterior hubo de tener en cuenta las condiciones globales de la vida humana ni el futuro remoto, más aún, la existencia misma de la especie. El hecho de que precisamente hoy estén en juego esas cosas

---

6) Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (Barcelona: Herder, 1995) 23 (1ª edición en alemán: Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1979).

exige una concepción nueva de los derechos y deberes, algo para lo que ninguna ética ni metafísica anterior proporciona los principios (...).<sup>7</sup>

La ética antigua es para Jonas una ética de limitado alcance al aquí y al ahora, una ética aplicable a quienes tienen un presente común. Para Jonas el universo moral antiguo está formado por los coetáneos, y si hay alguna proyección temporal, ella nunca va más allá de la duración de una vida humana. Pero esa ética está bien, sus frutos acompañan sin mayores dificultades a un tipo de praxis en el cual las generaciones futuras no están en absoluto comprometidas, y mucho menos el medio ambiente. Pero, ¿qué sucede cuando la misma acción desborda su universo temporalmente limitado? El tipo de cosas que hacemos hoy en día es radicalmente distinto, y por lo tanto la ética que debe guiarlo ya no puede inspirarse en los modelos antiguos. Nuestras acciones van requiriendo cada vez más un soporte técnico, aun aquellas más directamente vinculadas con nuestra propia interioridad. Jonas vuelve a expresarlo con toda la claridad deseable:

(...) afirmo que ciertos desarrollos de nuestro poder han modificado el carácter de la acción humana. Y dado que la ética tiene que ver con las acciones, seguidamente habremos de afirmar que la modificada naturaleza de las acciones humanas exige un cambio también en la ética. (...) la naturaleza cualitativamente novedosa de varias de nuestras acciones ha abierto una dimensión totalmente nueva de relevancia ética no prevista en las perspectivas y cánones de la ética tradicional.<sup>8</sup>

La “modificada naturaleza de las acciones humanas” es para Jonas nuestra posibilidad de intervenir directamente sobre el futuro lejano, y frente a esa posibilidad inédita es perfectamente comprensible que la antigüedad no tuviera nada que decir.

Aún más, resulta muy interesante comprobar que no solamente la ética aristotélica es cuestionada por Jonas, sino incluso la kantiana. En efecto, sostiene, resultaría por lo menos ingenuo pensar en la conveniencia de una ética como la de Kant que sostiene, por ejemplo, en el *Prólogo* de la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, que “no se precisa ciencia o filosofía alguna para saber lo que se tiene que hacer, para ser

---

7) *Ibid.*, 34.

8) *Ibid.*, 23.

bueno y honrado e incluso sabio y virtuoso”, y aún que “no necesito una gran agudeza para conocer lo que tengo que hacer para que mi voluntad sea moralmente buena. Inexperto respecto al curso del mundo, incapaz de tomar en cuenta todo lo que en él acontece”, es posible, sin embargo, saber cómo debo actuar conforme a la ley moral.<sup>9</sup> La gran pregunta moral de Kant, es decir, la pregunta por lo que debemos hacer, no nacería entonces, de acuerdo con el testimonio de Jonas, de la complejidad de las decisiones que deben ser tomadas en un mundo infinitamente más problemático que el antiguo.

La acción tecnológica colectiva y acumulativa es verdaderamente novedosa, tanto por sus objetos como por su magnitud, pero sobre todo por sus efectos, los cuales pueden ser independientes de toda intención directa. En una palabra, la enorme dificultad de la ética contemporánea reside en que nada ni nadie puede representar al futuro en el presente, mientras que las acciones específicas del *tecnocosmos* constituyen un permanente acoso y hostigamiento del futuro, sean este acoso y hostigamiento conscientes o no. El futuro comprometido es no solamente el de la naturaleza, sino sobre todo la misma vida humana sobre la tierra.

Frente a este panorama, me propongo examinar brevemente los lugares sistemáticos donde Aristóteles habla de la técnica y explorar hasta qué punto podemos decir que su pensamiento, tanto en lo relativo a la definición de la técnica como sobre todo a la actitud moral que cabe respecto de ella, ha quedado sobrepasado por la realidad del *tecnocosmos*.

Tres de los lugares sistemáticos más importantes donde Aristóteles se refiere a la técnica y que me interesa repasar, son: *Metafísica*, Libro I, cap. 1; *Ética Nicomáquea*, Libro VI, cap. 4 y finalmente, también la *Ética Nicomáquea*, Libro I, cap. 1. No pretendo hacer de esos pasajes una respuesta completa y definitiva al problema de la técnica, y mucho menos demostrar la supuesta equivocación de los insatisfechos con Aristóteles. Pero sí deseo señalar cómo en sus grandes líneas se encuentra abordado

---

9) Citado por Jonas, *El principio de responsabilidad*, 30 – 31.

en esos textos el asunto de la técnica y de su relación con la ética de una manera que podría no ser tan insatisfactoria para un contemporáneo.

### 3. Metafísica I, 1

En este lugar es evidente que la técnica es entendida, ante todo, como un cierto tipo de conocimiento. En la escala progresiva de adquisición de los saberes, lo primero es la experiencia; ella está constituida por “muchos recuerdos de la misma cosa”.<sup>10</sup> La experiencia es el punto de partida de la ciencia y la técnica. La técnica nace cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal acerca de los casos semejantes, nos dice Aristóteles. Aquí vemos ya una diferencia cualitativa con la mera experiencia: la técnica apunta, en tanto conocimiento, a un cierto grado de universalidad. Esto significa nada menos que es posible otorgar a la técnica un estatuto epistemológico que la experiencia, por tratar sólo con los casos singulares, no posee. La técnica alcanza un nivel de conocimiento de lo universal (y por lo tanto de las causas) que permite su enseñanza, cosa que no sucede con la sola experiencia. Por eso es posible que alguien pueda adquirir la técnica, es decir el conocimiento, sin tener la experiencia. En la vida práctica parece irles mejor a los que tienen la experiencia que a los que tienen el conocimiento teórico sin la experiencia.<sup>11</sup> Es más, es muy probable que el teórico de la técnica se equivoque con mayor frecuencia que el simple habilidoso en el trato con lo singular, pues en realidad el mundo con el que hay que tratar es el de los casos singulares. El terapeuta cura a Silvia o a Paulina, pero no al universal “mujer”.<sup>12</sup> A pesar de eso, dice Aristóteles, consideramos más sabios a los conocedores de la técnica que a los que sólo tienen la experiencia, y la razón de esta preferencia está en la superioridad del tipo de saber que unos tienen y los otros no. Y el tipo de saber es, nuevamente, de orden científico. En una palabra, para que haya

---

10) *Metafísica*, 980b 25 – 981a. Utilizo la edición trilingüe de V. García Yebra. Madrid, Gredos, 1987. En todos los lugares donde García Yebra traduce “*téchne*” por “arte”, yo traduzco por “técnica”. Ver nota 1.

11) *Ibid.*, 981a 14 – 15.

12) *Ibid.*, 981a 12 – 25.



técnica, tiene que haber ciencia. Y Aristóteles no se priva de emplear el término “ciencia” (*epísteme*) para referirlo a la técnica. Y si hiciera falta abundar en mayores ejemplos, llega a hablar incluso de las “técnicas” matemáticas, ratificando así la estrecha unión entre estos dos tipos de conocimiento, es decir, ciencia y técnica:

“(…) las *ciencias* <de los inventores de las técnicas orientadas al ornato de la vida> (...) no buscaban la utilidad. De aquí que constituidas ya todas estas técnicas <orientadas a lo necesario>, fueron descubiertas las *ciencias* que no se ordenan al placer ni a lo necesario (...). Por eso las *técnicas matemáticas* nacieron en Egipto (...)”.<sup>13</sup>

En este pasaje de la *Metafísica*, mi intención es, entonces, mostrar la vinculación temática entre los conceptos de ciencia y técnica. Ahora bien, casi todos los filósofos de la técnica coinciden en el hecho de que la técnica contemporánea tendría su diferencia específica respecto de la antigua en el hecho de que la misma habría surgido por su unión con la ciencia, y más específicamente con un tipo de ciencia matemáticamente estructurada. Esto es lo que posibilitaría hablar de “tecnociencia” cuando nos referimos a la técnica actual. Pero si no estoy equivocado, la novedad de nuestra técnica no podría buscarse ahí pues es esto precisamente lo que Aristóteles ya señala como un rasgo distintivo de la técnica, y más particularmente de la técnica superior, la de los egipcios, que es matemática. Creo que lo importante en esta vuelta a Aristóteles es no olvidar, como sugiere Dunne,<sup>14</sup> que la técnica es, ante todo, no una cosa útil, un instrumento, sino la fuente generativa, el *arché* de esas cosas útiles, es decir, un tipo de saber habitual cuya posesión permite al técnico traer algo a la existencia. “A partir de la técnica se generan todas aquellas cosas cuya esencia (*éidos*) está en el alma”, leemos en *Metafísica*, 1032a 32 – 1032b 1.

Es decir, si bien la base fenoménica de la reflexión aristotélica sobre la técnica es lo que hace el artesano, la investigación del Estagirita continúa hasta llegar al tipo de saber del cuál dispone el *technítes* para producir su acto o su producto. Y éste parece ser un saber cuyo grado más alto es de

---

13) *Ibid.*, 981b 17 – 25.

14) Joseph Dunne, *Back to the Rough Ground*, 249.

orden matemático. De este modo, la afirmación de que la técnica antigua difiere de la contemporánea en que aquella no había consumado su unión con la ciencia y de que era de tipo más bien instrumental, puede ser puesta en tela de juicio. Dicha afirmación podría ser válida en cuanto hace al plano histórico concreto de la producción técnica de la antigüedad, pero es discutible en cuanto hace a la reflexión filosófica, la cual, por lo menos en el caso de Aristóteles, parece haber ido bastante más allá.

#### 4. *Ética Nicomáquea*, VI, 4

En este lugar aparece el gran tema de las relaciones entre ética y técnica. Una vez más abordaré el asunto con la intención de ver hasta qué punto la doctrina aristotélica resulta de sumo interés para la reflexión actual. Para ello, y por una razón metodológica, comenzaré por VI, 4 y después terminaré con I, 1-2.

Es en este lugar donde se observa más claramente la base fenoménica que origina la reflexión aristotélica sobre la técnica. Lo que el Estagirita tiene a la vista es, con toda verosimilitud, la obra del artesano, como vimos antes: “Entre las cosas que pueden ser de otra manera están lo que es objeto de producción y lo que es objeto de acción, y una cosa es la producción y otra la acción”.<sup>15</sup>

Es llamativa la insistencia de Aristóteles en marcar las diferencias entre una y otra actividad. Son numerosos los pasajes donde esto puede verse, pero todas las divergencias tienen su raíz en la principal de ellas: el fin de la producción está fuera del acto de producir, mientras que el de la acción está en el mismo hecho de actuar.<sup>16</sup>

La facultad de actuar, o, mejor dicho, el tipo de pensamiento que preside la buena acción, es la prudencia. Su definición es bien conocida: la prudencia (deberíamos llamarla con una expresión más contemporánea, como por ejemplo: razonabilidad práctica) es un tipo especial de hábito o costumbre intelectual de razonar bien respecto de lo que es conveniente

---

15) *EN*, 1140a 1-2.

16) *Ibid.*, 1140b 6.

hacer o no hacer en función de lo bueno y lo malo para el hombre. A su vez, la técnica es, en principio, un tipo especial de hábito o costumbre intelectual de razonar bien respecto de la fabricación de algo.

Llama la atención el empleo de un cierto isomorfismo gramatical para definir a la prudencia y a la técnica. En efecto, la primera es, según Aristóteles, una “disposición habitual práctica verdadera y acompañada de razón que se refiere a lo que es bueno y malo para el hombre”,<sup>17</sup> mientras que la técnica es una “cierta disposición habitual productiva acompañada de razón verdadera”.<sup>18</sup> Este recurso estilístico podría hacer pensar en una semejanza *in re*. Sin embargo, es evidente que a todo lo largo del libro VI la preocupación de Aristóteles consiste en marcar, tanto como sea posible, las diferencias que existen entre *técnica* y *prudencia*. Estas diferencias son tan notorias que incluso se hace bastante difícil pensar en la posibilidad de una articulación entre ambos usos de la razón por vía de la ética. Ya en el libro II, cap. 4 de la *Ética Nicomáquea* el Estagirita ha declarado una vez más la asimetría entre las virtudes y la técnica<sup>19</sup>. Y esto es de la mayor gravedad pues nos conduce a una pregunta decisiva, con la cual abordo el último punto de este trabajo: ¿existe en este lugar de la *Ética Nicomáquea*, uno de los pocos donde Aristóteles estudia sistemáticamente el asunto de la técnica, la posibilidad de extraer alguna orientación ética que regule nuestra relación con ella? Algunos autores se inclinan por la respuesta positiva a partir de un pasaje en el que Aristóteles estaría introduciendo el asunto. Se trata de las enigmáticas líneas de 1140b 21-22, donde leemos: “Además, hay una virtud que corresponde a la técnica, mientras que no la hay respecto de la prudencia”.

Que no puede haber una virtud de la prudencia es obvio, pues ella misma es virtud. Pero, ¿cuál es la virtud de la técnica? Frente a esto se han elaborado dos grandes grupos de respuestas.

El primer grupo es el que sigue la interpretación de Santo Tomás. Para el Aquinate la virtud de la técnica consiste en el *buen uso* de la misma:

---

17) *EN*, 1140b 4-5.

18) *Ibid.*, 1140a 20-21.

19) *Ibid.*, 1105a 26: “Tampoco son semejantes el caso de la técnica y el de las virtudes”.

Cuando después dice <Aristóteles>: sin embargo, el arte (*ars*), etc., muestra una doble diferencia entre la técnica y la prudencia según el punto de vista de la virtud humana. La primera de esas diferencias es que para la técnica se requiere la virtud moral, es decir, una virtud que rectifique su uso; en efecto, podría ser que alguien tenga el hábito de la técnica mediante el cual puede edificar bien una casa, y sin embargo no desee hacerlo por causa de alguna malicia. Pero la virtud moral, la justicia, por ejemplo, hace que el artesano use rectamente su técnica.<sup>20</sup>

Sin embargo, no hay en el texto comentado ni en sus inmediaciones ningún pasaje que justifique la interpretación de Santo Tomás. Por otra parte, tal como señalan los comentaristas Gauthier y Jolif, este modo de entender las cosas ha pasado por alto el cambio de nivel semántico que se ha producido en el texto. Cuando Aristóteles dice que de la técnica puede haber una excelencia, una *areté*, está diciendo al mismo tiempo que la técnica a la cual se refiere no es una virtud sino una *facultad*, la facultad de producir que, en tanto tal, puede estar calificada o no por la virtud. Que la técnica es una facultad humana, ya está dicho con toda claridad en la *Metafísica*:

(...) todas las técnicas y las ciencias productivas (*poietikai epistêmai*) son potencias, puesto que son principios productores de cambio que radican en otro o en cuanto es otro. Y las racionales, todas pueden producir ellas mismas los efectos contrarios, pero las irracionales se limitan a uno; por ejemplo, el calor sólo puede calentar, mientras que la Medicina puede dañar y curar.<sup>21</sup>

Ahora bien, si la técnica es una facultad que puede estar calificada por la virtud, ¿cuál es entonces esa virtud? Esto nos pone en el segundo gran

---

20) "Deinde cum dicit: Sed tamen artis etc., ostendit differentiam duplicem inter artem et prudentiam secundum rationem virtutis humanae. Quarum prima est quod circa artem requiritur virtus moralis, quae scilicet rectificet usum eius; potest enim esse quod aliquis habet habitum artis quo potest bonam domum aedificare, tamen non vult propter aliquam aliam malitiam; sed virtus moralis, puta iustitia, facit quod artifex recte arte sua utetur." *Sententia Libri Ethicorum*, 346: 146-154 (Ed. Leonina). Gauthier y Jolif señalan que esta interpretación de Santo Tomás no es del todo extraña a Aristóteles, como puede verse en el pasaje de 1139b 1-3: "La reflexión prudencial gobierna incluso al entendimiento productivo." *L'éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par R.-A Gauthier et J.-Y Jolif (Louvain-Paris: Publications Universitaires – Béatrice-Nauwelaerts, 1970), T. II, p. 473.

21) *Met.*, 1046b 2 – 7.

grupo de interpretaciones que buscan explicar la virtud específica de la técnica. Estos argumentos, que han sido recurrentes entre los comentaristas modernos, sostienen que la excelencia o virtud propia de la técnica es lo que podría definirse como lo contrario de la impericia, es decir, de lo que Aristóteles mismo llama la *atechnía*.<sup>22</sup> La virtud propia de la facultad técnica es la de hacer bien su obra: fabricar bien un medicamento abortivo, por ejemplo. Esto tiene su confirmación textual en el comienzo del capítulo 7 del libro VI:

La sabiduría<sup>23</sup> la atribuimos en las técnicas a los más consumados en ellas, por ejemplo, a Fidias como escultor y a Policeto como creador de estatuas, no indicando con ello, sino que la sabiduría es la virtud (*areté*) de la técnica. <Pero> pensamos de algunos hombres que son íntegramente sabios y no en un sentido parcial o determinado, como dice Homero en el *Margites*.<sup>24</sup>

Así entonces, tenemos un pasaje de la *Ética Nicomáquea* donde Aristóteles dice abiertamente que de la técnica hay una virtud, mientras que de la prudencia no, pero no nos informa con claridad acerca de cuál es esa virtud. Esto es así porque su propósito no es el de abordar ese problema, sino el de las diferencias entre la técnica y la *phrónesis*. Pero ya hemos descrito los dos grandes grupos de explicaciones que intentan dilucidar el asunto. Pues bien, estimo que ninguno de los dos da cuenta exactamente del tipo de relación existente entre ética y técnica, ni la teoría tomásiana del buen uso ni la moderna (y más conforme a la letra del texto aristotélico) de la pericia. Creo que la respuesta se encuentra al comienzo de la *Ética Nicomáquea*, particularmente los capítulos 1 y 2.

---

22) *EN*, 1140a 21.

23) El término griego es *sophía*. En la traducción de Gauthier-Jolif, los traductores advierten en una nota que Aristóteles emplea un juego de palabras con el sentido de *sophía*, la cual, en su propia lengua técnica designa a la filosofía, pero primitivamente significaba la destreza o pericia (*maîtrise*) en cualquier dominio.

24) *EN*, 1141a 8 – 13.

## 5. *Ética Nicomáquea*, I, 1 –2

El primer sustantivo que aparece en la *Ética Nicomáquea* es precisamente *téchne*, la técnica:

Toda técnica y toda investigación, y del mismo modo toda acción y toda decisión, parecen tender a algún bien (...). Pero parece que hay alguna diferencia entre los fines, pues unos son actividades, y los otros, aparte de éstas, ciertas obras; en los casos en que hay algunos fines aparte de las acciones, son naturalmente preferibles las obras a las actividades. Pero como hay muchas acciones, técnicas y ciencias, resultan también muchos los fines.<sup>25</sup>

Aristóteles indica la existencia de muchos fines de las actividades humanas, pero al mismo tiempo señala una primera diferencia entre ellos: en algunos casos son las actividades mismas los fines; en otros, se trata de algo diferente a la actividad misma. Pero el dato importante es que esa pluralidad finalística se encuentra jerárquicamente organizada, no sólo al interior de cada uno de los órdenes finalísticos, sino también, aparentemente, entre esos mismos órdenes. Así por ejemplo, la técnica de la fabricación de riendas se subordina a la técnica hípica, y ésta a su vez a la técnica del combate y, finalmente, la técnica del combate se subordina a la estrategia general de la guerra.<sup>26</sup> Pero a su vez, y he aquí el nudo de la cuestión en cuanto a lo que nos importa, la técnica de la estrategia se subordina a un tipo de saber último directamente vinculado con el fin general de la vida humana, del mismo modo que todos los fines de las demás técnicas. Ahora bien, ese fin último de la vida tiene que existir porque si no deberíamos remontarnos al infinito en las cadenas causales. Creo que no habría ninguna dificultad en reemplazar el ejemplo “artesanal” de la fabricación de riendas para caballos por otro tipo de técnica más compleja y contemporánea, digamos, la invención de un programa informático. Su subordinación a un orden finalístico humano sigue siendo evidente. Pero como no es posible remontarnos al infinito en la

---

25) *Ibid.*, 1094a 1 – 8.

26) *Ibid.*, 1094a 7 – 15.

investigación de un fin querido por sí mismo y por el cual queremos todas las demás cosas, es obvio que el conocimiento de dicho fin

tendrá una gran incidencia en nuestras vidas (...), y si esto es así, hemos de intentar comprender de un modo general cuál es y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. <El soberano bien del hombre> parece pertenecer a la ciencia suprema y arquitectónica por excelencia. Pero una tal disciplina parece ser la política, porque es ella la que dispone cuáles entre las ciencias son necesarias en las ciudades y qué tipos de ciencias debe aprender cada clase de ciudadanos, y hasta qué grado debe ser estudiada. Y vemos que aún las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias prácticas y legisla además qué se debe hacer y de qué cosas hay que apartarse, el fin de ella comprenderá el de las demás ciencias, de modo que su fin será el bien propiamente humano.<sup>27</sup>

## 6. Conclusión: reivindicación de la Política

Esta declaración de la supremacía de la Política permite encuadrar, a mi juicio, el par de pasajes de la *Ética Nicomaquea* donde Aristóteles parece estar refiriéndose a una posible subordinación moral de la técnica, es decir, cuando declara que el entendimiento práctico gobierna al productivo y cuando dice que de la técnica hay una virtud, pero no de la prudencia. En suma, de acuerdo con el Estagirita, la ética propia de la técnica es un asunto que concierne al saber supremo sobre las cosas humanas, es decir, la política.

Pues bien, Hans Jonas advierte que la única posibilidad de afrontar lo que él llama “la esencia modificada de la acción humana”, es precisamente por medio de la política: “Si la esfera de la producción ha invadido el espacio de la acción esencial, la moral tendrá entonces que invadir la esfera de la producción, de la que anteriormente se mantuvo alejada, y habrá de hacerlo en la forma de política pública. Nunca antes tuvo ésta parte alguna en cuestiones de tal alcance y en proyectos a tan largo plazo”.<sup>28</sup>

---

27) *Ibid.* 1094a 26 ss.

28) Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, 37.

Jonas es perfectamente consciente de que una exhortación moralizante dirigida al buen uso de los artefactos técnicos actuales está condenada al fracaso. La lógica de funcionamiento de los mismos parece obedecer a lo que Hottois ha llamado “el imperativo tecnológico”, es decir, aquel que ordena hacer todo lo que es posible hacer. La única fuerza capaz de oponerse con alguna posibilidad de éxito a esta lógica es de orden político. Naturalmente, la pregunta obvia es ¿qué política? En ese sentido, Jonas es sumamente escéptico respecto de la política contemporánea, en especial del régimen representativo. No puedo extenderme demasiado acerca de las causas de este desengaño, pero cabe indicar que una de las dificultades aparentemente insuperables para el hombre contemporáneo, es que “niega <la> existencia del objeto de <una> sabiduría, es decir, la existencia de valores absolutos y de una verdad objetiva”.<sup>29</sup>

Así pues, una política que no esté convencida de la existencia de verdades morales absolutas, no está a la altura de las exigencias de la tecnología.

Otra observación sumamente provocativa de Jonas es que el gobierno representativo, por ejemplo, no es el modo político más apropiado de abordar los graves problemas planteados porque, ¿quién representará a los no nacidos, por ejemplo, cuyo futuro ya estamos manipulando genéticamente? ¿qué fuerza representará al futuro en el presente, se pregunta Jonas, cuando lo único que importa es el cortoplacismo de la ganancia inmediata? La única posibilidad de representación política es actualmente la de los intereses presentes:

Hay otro aspecto digno de mención en esta necesaria ética nueva de la responsabilidad por un futuro remoto y de la justificación ante él: la duda sobre la capacidad del gobierno representativo para responder adecuadamente con sus principios y procedimientos habituales a las nuevas exigencias. Esto es así debido a que, de conformidad con esos principios y procedimientos, sólo se hacen oír y sólo se hacen valer, obligando a tomarlos en consideración, los intereses presentes (...). Mas el

---

29) *Ibid.*, 55.



futuro no está representado en ningún grupo; él no constituye una fuerza capaz de hacer notar su peso en la balanza. Lo no existente no es un *lobby* y los no nacidos carecen de poder (...).<sup>30</sup>

Se requiere, por cierto, toda una reformulación de la manera de entender la política y, fundamentalmente, de practicarla. Pero también ésta es una preocupación de Aristóteles. Si bien es verdad que no hay en la ética habida hasta ahora, como la llama Jonas, un interés por el futuro, sí lo hay por la perfección moral de los ciudadanos, y esa elevación del espíritu pasa, necesariamente, por una terapia del deseo<sup>31</sup>. Eso lo dice Aristóteles explícitamente en la *Política*: "(...) en primer lugar, el cuidado del cuerpo debe ser <cronológicamente> anterior al del alma, y ha de ir seguido por la formación de los deseos; sin embargo, la preocupación por el deseo está ordenada a la inteligencia, y el cuidado del cuerpo al alma".<sup>32</sup>

Es pues, nuestra facultad de desear uno de los objetivos primordiales de toda tarea educativa, y esto es un asunto político de la mayor relevancia. Se trata, en definitiva, del modo como queremos vivir.

Creo entonces que no hemos aprovechado en su totalidad la reflexión aristotélica y lo que ella podría tener para decirnos en nuestra civilización tecnológica.

El autor es Licenciado en Filosofía por la UNCuyo y Doctor en Filosofía por la Université Catholique de Louvain, Bélgica. Actualmente es miembro de la Comisión de Doctorado y Profesor Asociado en el Instituto de Filosofía de la Pont. Univ. Católica de Chile y miembro del Centro de Bioética de dicha universidad. Sus áreas de interés son la Filosofía Social y Política, la Filosofía Medieval y la Bioética. Posee múltiples publicaciones en el país y en el extranjero.

Recibido: 23 de marzo de 2016

Aprobado para su publicación: 10 de junio de 2016

---

30) *Ibid.*, 56.

31) Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

32) *Pol.* 1334b 25 – 28.