

Alfredo Cruz Prados

Doctor en Filosofía y Letras. Profesor de Filosofía Política e Historia del Pensamiento Político en la Universidad de Navarra. Investigador y escritor.



Cultura tecnológica y sentido de lo sagrado

Alfredo Cruz Prados sostiene en este artículo, que la crisis cultural que experimenta nuestra época radica en la fractura en la relación entre cultura y naturaleza; esto afecta, como consecuencia, al tipo de cultura que se va generando. El autor deja en claro, a través de su exposición, que la cultura actual adolece de una notable falta de plenitud y equilibrio: Mientras alcanzamos un dominio casi sobrecogedor sobre la vida humana, da la impresión de que el sentido de esa misma vida se nos escapa a un ritmo igualmente alarmante. La actividad humana se ha reducido a la tarea de producir y consumir, lo cual encierra una biologización de la existencia.

La sociedad tecnológica del presente es altamente capaz para captar lo material, pero profundamente torpe para percibir lo que en realidad encierra más allá de su materia. En este contexto no hay lugar ni posibilidad para lo sagrado, que consiste precisamente en lo que no es susceptible de ser dominado y utilizado por el hombre y para el hombre. Un universo que fuera pura manufactura humana, sería un universo sin sentido para el hombre. Entre otras posibles, una consecuencia y manifestación de la pérdida de lo sagrado que ocasiona la cultura tecnológica, es la incapacidad del hombre para experimentar verdaderamente el sentido de la fiesta.

No es nada nuevo señalar que nos encontramos en un momento de crisis cultural. Son muchas las voces que, desde hace tiempo, lo vienen diciendo; hasta el punto de que hablar de crisis cultural es ya casi un tópico de nuestra cultura. Por mi parte, quiero indicar que tal crisis, aunque se materializa en algunos rasgos de nuestra cultura, reside primordialmente en la fractura de la relación entre cultura y naturaleza. El problema no consiste sólo y fundamentalmente en el tipo de cultura que se genera – esta es más bien la consecuencia –, sino en la quiebra – crisis – de esa relación, en la pérdida de conciencia de la vinculación existente entre naturaleza y cultura. Y olvidar esta conexión equivale a dejar de comprender la cultura y la función que ésta desempeña en la existencia humana.

Esta crisis entre naturaleza y cultura – efecto típico de la modernidad – se pone de manifiesto en nuestra dificultad para entender ambos términos como realidades en completa armonía, que se dan concomitantemente y se exigen mutuamente. Con frecuencia se piensa, por el contrario, que se trata de entidades no sólo independientes sino incluso opuestas, y que afirmar la una implica negar la otra. Todo aquello que se presenta como perteneciente al ámbito del valor o bien humano, de lo universal y esencial, se concibe con frecuencia como si se tratara de algo separado e independiente de toda forma cultural, es decir, como si se tratara de un contenido que, para su existencia acabada y efectiva, no necesitara para nada de un continente particular, y por ello, particularizante. En sentido inverso, cuando lo que se observa como incuestionable es la presencia y eficacia de lo cultural, este mismo modo de pensar lleva a concluir la inexistencia de lo natural.

En el nivel de lo psicosocial, esta fractura entre cultura y naturaleza se pone de manifiesto en la aparición y difusión de dos actitudes que representan, cada una, la opción unilateral por uno de los dos términos del binomio naturaleza–cultura, y la consiguiente absolutización de ese término. Estas dos posturas, aunque antagónicas entre sí, se hacen posibles al mismo tiempo y por la misma causa: la quiebra de la conexión entre naturaleza y cultura; y por ello no es extraño que no se dé la una sin que también se dé la otra.

Me refiero a la actitud “naturalista” y a la actitud “culturalista”. Esta última se expresa en el gusto por lo artificial en sí mismo, en el cuidado obsesivo de todo lo que es apariencia e imagen. Conduce hacia un esteticismo vacío y lúdico, y llega a generar la aparición de grupos sociales cuyos miembros entienden su vivir como una existencia ornamental. Se valora el arte por el arte, el producto cultural por sí mismo, al mismo tiempo que el arte y sus productos se alejan progresivamente de la vida real de los hombres. Se trata de un arte ensimismado, que se orienta a su propia sublimación, y que – junto con buena parte del “mundo de la cultura” en general – adopta el pathos de un autoendiosamiento con cierta dosis de frivolidad y, a veces, de cinismo. La cultura no se entiende como ordenada a servir de cauce a la naturaleza, para la actualización y expresión de ésta, sino que se erige en un absoluto cuya exaltación lleva incluso a negar la existencia de algo que no sea sólo cultura.

Por el contrario, la actitud "naturalista" se manifiesta en la valoración de la espontaneidad, de la libre emotividad, frente a todo lo que se presenta como artificial y convencional. Es la actitud que alimenta ese afán de autenticidad, tan extendido en nuestros días, en el que la autenticidad se cifra en lo inmediato y espontáneo, en lo íntimo y sentimental, afirmado esto en oposición a lo cultural, convencional y social, que se consideran como mediaciones externas, superpuestas a lo auténtico y natural, y, por lo tanto, como constricciones represoras y alienantes. Estos rasgos pertenecen a la psicología del yo expresivo y romántico, del que ha hablado Taylor, y fomentan esa obsesión psicologista que afecta a nuestra sociedad, como Richard Sennett ha señalado acertadamente. Se busca con afán la propia identidad y la manifestación auténtica del propio yo; pero esa búsqueda se conduce por debajo, al margen e, incluso, en oposición a toda forma social y cultural. Este empeño se convierte así en un esfuerzo interiorista por sondear permanentemente la más profunda intimidad: una intimidad que, a su vez, se reduce a una intimidad psicológica, a un fondo de sentimientos, afectos y emociones. Se trata de prestar atención, con toda fidelidad y detalle, al tono de nuestras fibras emocionales. Lo afectivo se convierte en criterio de lo efectivo, de lo real y verdadero. La verdad de una condición personal, de una relación, de un deber se mide por su capacidad de despertar una reacción emocional, por la intensidad de su vivencia, por su vigor psicológico. Lo que se busca es sentir intensamente, pues esta experiencia es el índice de que se está viviendo con autenticidad.

Tanto en una actitud como en la otra se halla presente la incapacidad para entender en sintonía la naturaleza y la cultura. Ambas actitudes suponen no comprender que vivimos lo natural culturalmente, que no tenemos otro modo de vivir nuestra naturaleza que mediante formas culturales, y que, por tanto, la necesidad de cultura es una exigencia natural. El habla es algo natural al hombre; pero todo hombre, para hablar, necesita usar un lenguaje determinado –no existe una lengua "natural"–, que es un producto cultural, hecho de artificios y convenciones.

Lo cultural es mediación de lo natural; por eso las realidades culturales ni cobran sentido por sí mismas, independizadas de lo natural, ni desvirtúan o reprimen el sentido auténtico de lo natural. La búsqueda de autenticidad no puede consistir en una especie de fuga hacia dentro, en una celosa introversión ante el influjo de todo molde o mediación exterior. Una introspección obsesiva y narcisista, ansiosa de ingredientes sentimentales, no encuentra otra cosa que un yo mudo y vacío de sentido, aunque quizá repleto de vibraciones emocionales que no es posible ordenar ni comprender.

La búsqueda de la autenticidad, de la identidad propia no es algo distinto de la misma tarea de labrar la propia personalidad, y la personalidad se configura antes hacia fuera que hacia dentro. Proyectándonos más allá de nuestra individualidad en y a través de formas culturales, de cauces y moldes externos, e interiorizando posteriormente el enriquecimiento adquirido en esa proyección, es como se forja nuestra identidad personal. La verdadera identidad no es, pues, una especie de resi-

duo de intimidad que pudiera haber quedado preservado de nuestra propia exteriorización.

La personalidad sólo es posible, real y prácticamente, en cuanto estilo; y el estilo –ese sello personal que nos identifica y distingue en todo lo que hacemos y en todo lugar donde aparecemos– no es otra cosa que una singularización en lo común, que proporciona al sujeto permanencia en la diversidad. En cuanto pintor, un hombre tiene personalidad cuando el arte pictórico –lo común– lo ha hecho tan suyo, lo ha incorporado y se ha incorporado a él de tal modo, que pinta de forma completamente singular, y esta singularidad permite identificarlo, reconocerlo en todos sus cuadros, por diversos que éstos sean en tema, técnica o tamaño.

Sennett sugiere que es necesario recuperar la concepción *dramática* de la existencia humana, propia de tiempos pasados. Durante siglos, el teatro ha sido el símil más perfecto y universal de la vida humana. El vivir humano tiene una buena dosis de dramatización, de representación de un papel en la escena –más amplia o más restringida– de las relaciones con otros. Nuestro vivir no es sentir intensamente ni fluir espontáneamente. Tampoco es superponerse máscaras y disfraces, por puro amor a lo postizo, caprichoso y efectista. Es más bien *actuar*, interpretar fielmente un yo que se va definiendo y condensando según vamos saliendo a escena. Un vivir auténtico, personalizante e identitario, necesita transcurrir a través de formas culturales, de condiciones personales objetivadas, de expectativas codificadas; de manera semejante a cómo, en la obra de teatro, la limitación objetiva que un particular papel entraña es, al mismo tiempo, la condición de posibilidad del personaje.

Para ser expresivo es necesario tener algo concreto que expresar y expresarlo de alguna forma determinada. Para decir algo es preciso no decirlo todo. Para ser auténtica y completamente uno mismo es necesario que uno mismo sea primero algo. No existe la autorrealización pura e inmediata: toda autorrealización es mediata. Nos autorrealizamos realizando algo, realizando en nosotros algo, y haciendo algo de nosotros mismos. En definitiva, para responder a la pregunta qué o quién soy yo, necesitamos recurrir a algo más que lo que podemos encontrar en el interior de nosotros mismos.

Como he señalado al principio, la crisis cultural que experimenta nuestra época, además de radicar en la fractura entre lo natural y lo cultural, afecta también, y como consecuencia, al tipo de cultura que se va generando. La filosofía de la cultura suele distinguir tres tipos de elementos en la composición de la cultura: símbolos, reglas y utensilios. Toda cultura –al menos, toda cultura que sea completa en cuanto tal– contiene estos tres tipos de elementos. Los símbolos sirven a la función de proporcionar sentido, de proveer al hombre de una realidad con significado y de situarle ante esa realidad en su conjunto. Las reglas sirven para la provisión de criterio, para dotar al hombre de pautas y medidas reconocibles acerca de la corrección de su obrar. Y los utensilios se ordenan al cumplimiento de una tercera función que a toda cultura corresponde desempeñar: proporcionar al hombre dominio y aprovechamiento de su entorno.

Cada uno de estos tres elementos, junto con la correspondiente función a la que cada uno de ellos se ordena, puede ser fácilmente asignado a una de las tres esferas de la actividad humana: teoría, praxis, poiesis. La teoría es captación del significado de las cosas en sí; la praxis es acción humana, comportamiento y decisión; la poiesis es producción de objetos externos, manufactura y técnica.

Finalmente, cabe establecer una última relación. La teoría y lo asignable a ella – símbolo y provisión de sentido– corresponden al hombre en cuanto ser inteligente, en cuanto ser capaz de comprender el sentido inherente de las cosas (intus-legere). La praxis, la norma y la necesidad de criterio, corresponden al hombre en cuanto ser dotado de libertad. La poiesis, el utensilio y la adquisición de dominio sobre lo exterior, corresponden al hombre en cuanto ser corporal, sujeto a necesidades materiales.

Tenemos así tres ámbitos –con sus correspondientes aspectos– que componen y estructuran la cultura; tres campos de acción a través de los cuales la cultura aporta al ser humano todo lo que éste –según su naturaleza– necesita de ella. La calidad de una cultura dependerá, pues, del grado de desarrollo de cada uno de esos ámbitos, y del equilibrio y armonía que exista en el despliegue de todos ellos en conjunto.

Sobre la base de este esquema, resulta claro que la cultura actual adolece de una notable falta de plenitud y equilibrio. Nuestra cultura sufre, por una parte, una atrofia del ámbito del sentido y, por otra, una hipertrofia del ámbito del dominio. Nuestra opulencia cultural en lo que se refiere a lo técnico e instrumental, contrasta con nuestra pobreza en lo relativo al sentido profundo y abarcante de la realidad. En nuestros días, se repite con insistencia y resignación que ya no son posibles los “grandes relatos”. Según parece, las preguntas profundas y decisivas del ser humano son precisamente aquellas para las que no sólo no tenemos respuesta, sino que además carecemos de recursos conceptuales para enfrentarnos a ellas. Mientras alcanzamos un dominio casi sobrecogedor sobre la vida humana, da la impresión de que el sentido de esa misma vida se nos escapa a un ritmo igualmente alarmante.

En línea con el reconocimiento de este déficit de nuestra cultura, cabe situar lo señalado por Hannah Arendt y Charles Taylor, entre otros. Arendt hablaba de la pérdida de “mundo” que sufre el hombre contemporáneo: la pérdida de un ámbito global y compartido, donde las cosas y las personas comparecen dotadas de sentido y, por tanto, susceptibles de comprensión, y en el que los hombres habitan verdaderamente, como seres libres y co-responsables. Según Arendt, esta pérdida es efecto de la hegemonía de la *labor* y el *trabajo* sobre la *acción*. La actividad humana se ha reducido a la tarea de producir y consumir, lo cual encierra una biologización de la existencia humana, la conversión del hombre en un ser cuya atención se centra por completo en sus necesidades y condiciones vitales. Esta biologización arrebató al hombre la conciencia de “mundo”, de manera semejante a como el dolor físico –la patencia de nuestra corporalidad que ese dolor representa– nos sustrae de lo que nos rodea.

Por su parte, Taylor ha señalado lo que él denomina “formas de malestar” de nuestro tiempo. La primera de ellas es precisamente la pérdida de sentido, de signifi-

cación de las cosas y del yo. Esta pérdida es consecuencia de la disolución de los horizontes de sentido, de los ámbitos existenciales donde las cosas cobran un lugar y una significación. Esos horizontes son también horizontes morales, por referencia a los cuales el yo se comprende a sí mismo, pues conocer quién soy equivale a saber *dónde estoy*.

Estas observaciones –y otras muchas–, cuya sintonía parece clara, muestran cómo las carencias de nuestra cultura se hacen sentir en la vida y también en la conciencia de nuestros contemporáneos. La cultura actual es una cultura tecnológica, caracterizada por un superávit de dominio técnico y un déficit de sentido. Este tecnicismo nos hace altamente competentes de cara al dominio y la explotación, es decir, para aquellas operaciones cuyo objeto es la materia, pero nos deja desasistidos de cara a algo que es distinto, de cara a todo lo que es habitar y cultivar –en su faceta interna y externa–, actividades éstas que no versan sobre la materia en cuanto tal, sino sobre la realidad en cuanto mundo –interior y exterior–, en cuanto hábito y hábitat. Una sociedad con una cultura tecnológica es una sociedad altamente capaz para captar lo material, pero profundamente torpe para percibir lo que la realidad encierra más allá de su materia. Ver la realidad como materia, como objeto de dominio y explotación, significa verla como pura exterioridad, como algo completamente externo y separado de nosotros mismos. Por el contrario, contemplar la realidad como objeto de cultivo significa comprenderla como mundo y hogar, es decir, como entorno no meramente externo y mudo, sino configurante de nuestro propio existir, fuente de sentido y marco que contribuye a dar razón de nosotros mismos. Esto es así porque lo que hacemos con lo que dominamos es usarlo y gastarlo; en cambio, con lo que cultivamos, lo que hacemos es habitarlo, permanecer en ello dándole permanencia; y, en el fondo, sólo habitamos aquello que cultivamos.

El tecnicismo conduce no sólo a desarrollar unilateralmente la racionalidad instrumental, sino, en último extremo, a reducir toda racionalidad a racionalidad instrumental, y a considerar, por tanto, como irracionalizable –como subjetivo y sentimental– todo aquello que no es sometible a ese tipo de racionalidad. Una característica de nuestra cultura es la presencia, al mismo tiempo, de un ambicioso y riguroso racionalismo en el ámbito científico y técnico, y un resignado irracionalismo en el campo de lo moral. Todo lo que se refiere a valores y actitudes morales –máxime si tienen conexión con lo religioso– se considera fácilmente como meramente subjetivo y carente de justificación racional. Este enfoque de lo ético es lo que MacIntyre ha denominado “emotivismo moral”: las opciones éticas no pasan de ser preferencias subjetivas con una base meramente afectiva y emocional.

La cultura tecnológica, al fomentar la captación de la realidad como simple materia y permanente ocasión para ejercer nuestro dominio, contribuye lógicamente a incrementar en el hombre el afán de dominación. Toda nueva posibilidad de dominio técnico se presenta, de suyo y sin más consideración, como un progreso humano, y su realización y desarrollo, como un imperativo incuestionable. El aumento de

nuestro poder sobre la realidad, la conversión de cualquier parte de ésta en objeto de nuestro dominio, ejerce una atracción irresistible en el hombre actual.

La mentalidad dominadora implica y fomenta el tomar la realidad como materia prima, como pura masa informe, que no posee en sí misma ningún significado y valor, y que se limita a estar ante nosotros, completamente disponible para que, haciendo algo con ella, le demos algún sentido. Se trata de una imagen desteleologizada de la realidad: la visión de una realidad que no posee fines inherentes, que no encierra de suyo orientaciones y tendencias, y que, por tanto, no nos dice por sí misma absolutamente nada. Esta realidad no es susceptible de ser inteligida, pues no hay en ella ningún sentido inherente que leer en su interior. Es sólo susceptible de ser dominada, de ser ordenada desde fuera a una meta a la que ella no apunta de ninguna manera por sí misma.

El hombre de la cultura tecnológica es un hombre dominador, que se encuentra ante una realidad que es simple y muda facticidad, absolutamente inexpresiva, y respecto de la cual todo sentido y destino es un revestimiento externo que ese hombre sobreañade mediante el ejercicio de su dominación. Esto es lo que caracteriza –en su esencia y radicalidad– a la corriente de pensamiento denominada pragmatismo. El pragmatismo es la filosofía genuina de la cultura tecnológica. Todo el sentido de la realidad se genera completamente por la intervención del hombre sobre ella.

No es infundado decir que el pragmatismo tiene algo de versión secularizada de lo que fue el *voluntarismo divino* de algunos filósofos y teólogos medievales. Según esta doctrina, la omnipotencia de la Voluntad de Dios no era conciliable con la racionalidad de la Sabiduría divina, pues el sometimiento de la Voluntad a la Razón se entendía como un límite para la omnipotencia de la primera. La consecuencia de esto era que todo sentido de lo creado –también su sentido o valor moral– era completamente extrínseco, puro capricho divino, sin apoyatura alguna en la estructura intrínseca y racional de las cosas. Lo bueno y lo malo, lo verdadero y lo falso no tenían otro fundamento que la omnipotencia arbitraria de Dios. Nada obstaba racionalmente para que Dios hubiera podido querer –se decía como ejemplo– que la blasfemia fuera buena y que un círculo cuadrado fuera verdadero. Este mismo extrínsecismo moral y veritativo parece repetirse ahora en la relación entre una voluntad humana dominadora y una realidad vacía de sentido propio.

Frente a la visión pragmatista –como, en su día, frente al voluntarismo divino– es preciso reconocer el carácter teleológico de la realidad. Las cosas encierran fines, están tensadas vectorialmente; y en esa estructura teleológica que poseen, descubrimos el significado que albergan. Los seres reales no consisten en un mudo y opaco “estar ahí”, en un yacer neutro y mostrenco. Consisten más bien en objetivadas intenciones de ser, a las que cabe escuchar y con las que es posible dialogar.

Esta perspectiva nos permite captar el dinamismo de un ser como algo constitutivo de ese mismo ser, como aquello que ese ser es y en lo que consiste; evitando así la artificial separación entre ese ser y su dinamismo, que hace de éste una circunstancia

que le acaece a tal ser, y que reduce a ese ser a presencia de pura materia disponible para ser dominada. En otras palabras: esta perspectiva nos permite comprender que un ser que por su propio dinamismo llega a ser algo, ha sido eso mismo desde el principio. Que un ser sea algo gradualmente es un hecho muy diferente de la transformación de un ser en otro tipo de ser, con el paso de una fase a otra: en este caso no se podría hablar de grados. Aquello que es gradualmente algo, es lo mismo –ese mismo algo– a lo largo de todos los grados por los que pasa: lo único que cambia es el grado o modo de ser lo que es, no eso mismo que es.

No ser algo *todavía* significa no serlo *plenamente*: es decir, significa *serlo* de algún modo. No ser algo *todavía* es ya un modo de ser ese algo. Un ser que no es algo *todavía*, llegará –de suyo– a serlo en grado pleno, y para que pueda haber un cambio de grado o modo es preciso que permanezca –que ya se posea– lo graduado. En caso contrario, no podríamos decir “todavía”, de la misma manera que no decimos que una cría de chimpancé *no es todavía* un hombre.

Es obvio que el ejemplo no es casual. Las reflexiones precedentes afectan de manera especial y dramática al ser humano. La mentalidad dominadora, propia de una cultura tecnológica, ha llegado a un extremo alarmante cuando la condición humana de un ser se ha convertido en una decisión por parte de los demás hombres. Decidir qué o quién es un hombre, equivale a haber convertido a todo hombre en objeto de dominio del hombre: también a aquellos a los que concienzuda y generosamente se les *conceda* la condición humana. No pasa de ser un crudo acto de dominio el establecer, para la atribución de la condición de hombre, unos requisitos que vayan más allá de la posesión, por parte de un ser, del dinamismo teleológico propio de un ser humano, es decir, del hecho de que se pueda decir con rigor, de ese ser, que *es* humano en la forma de no serlo *todavía* plenamente. Todo requisito que, por encima de este hecho, se le exija a un ser para que se haga *merecedor* del título de humano, no representará otra cosa que la imposición prepotente de unas condiciones por parte de quienes las poseen ya cumplidas, pues tales condiciones nunca serán más que una mera convención, de cuestionable y sospechoso fundamento. Exigencias como el tener un determinado número de semanas de gestación o llevar veinticuatro horas desprendido del seno materno, no son más que convencionalidades. Si ellas determinaran absolutamente –no sólo en cuanto al modo– qué ser es humano, no habría entonces ninguna razón objetiva para no establecer otras condiciones adicionales –igualmente convencionales– como, por ejemplo, ser varón o tener la piel blanca. Ser humano es un hecho, que sólo es susceptible de reconocimiento, no de condicionamiento. Es el hecho de que hay, de que existe un ser que, de suyo, devendrá en un hombre, en un igual a aquellos que conocen su existencia.

Es fácil reconocer la progresiva expansión del afán de dominio sobre el hombre, que se halla materializada en la secuencia que va de la decisión acerca de cuándo un ser –un embrión– es humano, a la decisión de cuándo un ser humano ha de dejar de ser (eutanasia), pasando por la decisión de cuándo, y con qué rasgos, ha de haber un ser

humano (fecundación artificial y selección genética). No hay que sorprenderse de que, una vez convertida en decisión humana lo primero, el paso a someter a nuestro dominio los otros aspectos también sea una tendencia imparable, impuesta por la misma lógica de la decisión inicial: la lógica del dominio. Y conviene subrayar que, respecto de la vida humana, tanto las intervenciones destructivas, como las intervenciones *productivas*, representan en el fondo lo mismo: un acto de dominio, de tecnificación.

En sentido radical, lo verdaderamente relevante para una sociedad, para una cultura no es que se destruyan vidas humanas, sino que la vida humana se convierta en objeto de nuestro dominio; un dominio que se ejerce igualmente cuando esa vida se destruye que cuando se *produce*. Hacer del ser humano un producto técnico, una manufactura tan controlable y mecanizable como la aparición de un nuevo modelo de automóvil, es someter al ser humano a una completa dominación que, aunque a primera vista y en este caso pueda parecer benevolente, abre las puertas necesariamente a la aplicación destructiva de ese dominio, puesto que, por tratarse de un dominio, hace que el ser humano se nos presente como una realidad a nuestra disposición.

No deja de ser revelador –y confirmación de lo visto hasta ahora– que los abogados de la eutanasia justifiquen esta práctica como un modo indoloro de poner fin a una vida que, a causa de determinados sufrimientos, ha perdido sentido para quien la posee; aunque cabría sospechar que son los demás aquellos para quienes, en verdad, esa vida ha perdido sentido y valor. La eutanasia aparece, así, como un recurso técnico para escapar de la carencia de sentido experimentada por el hombre. Lo que verdaderamente se sufre es la ausencia de sentido que presenta un sufrimiento. El verdadero problema que salta a la luz con la propuesta de la eutanasia, no es la autonomía del individuo para decidir sobre su existencia, sino la incapacidad de una sociedad, de una cultura para proveer de sentido a una vida sufriente. Con la eutanasia este problema persiste y se consolida, pues la eutanasia no es su solución, sino sólo el indoloro escape de dicho problema, al que recurre una cultura tecnológica. Ante el problema que plantea el déficit de sentido que sufre nuestra cultura, se responde con nuevos recursos técnicos, es decir, se responde desde la lógica del dominio, que procede de ese mismo déficit y es fomentada por él.

Este tratamiento tecnológico del ser humano choca frontalmente con el mensaje del antiguo dicho estoico: “homo res sacra”. Pero el antagonismo no se da sólo entre la actitud dominadora y el hombre como cosa sagrada, sino entre una cultura tecnológica y lo sagrado en general. En una cultura tecnológica, presidida por el afán de dominio, no hay lugar ni posibilidad para lo sagrado, pues lo sagrado consiste precisamente en lo indomitable, en lo que no es susceptible de ser dominado y utilizado por el hombre y para el hombre. Lo sagrado es lo separado o segregado del campo de los intereses y del poder de los hombres.

Lo sagrado resulta completamente ajeno a una cultura centrada obsesivamente sobre el ámbito del dominio, de la técnica, del utensilio, porque lo sagrado es lo absolutamente opuesto a los ingredientes y posibilidades de ese ámbito: es lo no

instrumentalizable y lo no producible. No es ordenable a un fin decidido por el hombre, porque es fin en sí mismo. No puede recibir sentido por la acción humana, porque es, por sí mismo, plenitud y fuente de sentido. Ante lo sagrado, la actitud del hombre no es de dominio sino, por el contrario, de respeto y reverencia. Respecto de lo sagrado, la condición del hombre es la de sujeto pasivo, la de sujeto receptor; no, la de sujeto productor. La presencia de lo sagrado despierta necesariamente en el hombre una actitud de sumisión, y no de dominio; de admiración, y no de posesión. Un hombre que desconoce estas disposiciones; una cultura que no proporciona ocasiones y canales para estos sentimientos, son un hombre y una cultura incapacitados para la experiencia de lo sagrado.

Téngase en cuenta que hablar de lo sagrado no implica necesariamente estar refiriéndose a lo divino, a lo ultraterreno o religioso. Aunque pueda afirmarse que lo sagrado se realiza máximamente y de forma paradigmática en el ámbito religioso, cabe también cierta presencia de lo sagrado en el nivel de lo simplemente humano y mundanal. Es sagrado todo aquello que no es instrumentalizable, que no admite otro sentido que el que ya posee por sí mismo, y que actúa como fuente de sentido de todo lo que puede recibir por obra del hombre un destino y una utilidad.

Lo sagrado es aquello que se nos presenta como dado, como recibido, y poseyendo ya su sentido y valor, sin necesidad y al margen por completo de cualquier intervención nuestra. Y el hombre, en cuanto ser necesitado de sentido, precisa inevitablemente de la presencia de algo así. La búsqueda de sentido por parte del hombre consiste siempre en el afanoso avanzar, a través y más allá de sus propias producciones, hasta toparse con una realidad no puesta por él mismo. Un universo que fuera pura manufactura humana sería un universo sin sentido para el hombre, pues todo lo que es mera decisión humana puede cambiar de sentido, o perderlo completamente, por otra decisión humana, y esta otra necesitaría de algo dado que la dotara de sentido. El hombre no se basta a sí mismo para colmar su hambre de sentido. Es incapaz de resistir el peso que supondría tener que sostener sobre su sola voluntad el sentido entero de su existencia y del universo. El absurdo siempre se cierne, y acaba imponiéndose, sobre un hombre que pretende soportar, como Atlas, la totalidad del mundo.

Una de las consecuencias y manifestaciones de la pérdida de lo sagrado que ocasiona una cultura tecnológica, es la incapacidad del hombre para experimentar verdaderamente el sentido de la fiesta. Como lo ha señalado Josef Pieper, la esencia de la fiesta es *culto*, celebración y alabanza; algo, pues, muy lejano y ajeno al espíritu dominador y pragmático del *homo faber*, del hombre productor y transformador. La fiesta es un tiempo de alegría, de júbilo; y, a su vez, tiene necesariamente el carácter de algo extraordinario, de derroche, de instante pletórico. Se trata, pues, de algo que no puede ser rutinizado –lo festivo se pierde con el exceso de fiestas–, ni puede ser rentabilizado: no cabe una fiesta si lo que se busca es instrumentalizarla, sacarle una utilidad. Además, esa alegría que la fiesta entraña es esencialmente una

alegría agradecida, la reacción jubilosa ante la presencia o el recuerdo de lo recibido. La alegría festiva no es la autocomplacencia ante la comprobación de la propia eficacia, sino el gozo de quien se descubre destinatario de un don. Celebrar algo supone siempre entender lo celebrado como un acontecimiento que de algún modo no guarda proporción con nuestras fuerzas empleadas, así como el artista no entiende su obra maestra como un producto suyo sino, más bien, como un hallazgo. En la medida en que es visto de este modo, un acontecimiento constituye un motivo de celebración. Las victorias en la guerra, la recolección de las cosechas, o, simplemente, el cumplir un año más, han constituido tradicionalmente motivos de celebración, de fiesta, porque cada uno de esos logros ha sido contemplado como un hecho que nuestras solas fuerzas no podían garantizar ni explicar por completo. Puede celebrarse el nacimiento de un niño; pero no, la precisa y metódica producción *in vitro* de un nuevo caso de la especie humana.

Como afirma Pieper, lo que el hombre desea verdaderamente no es sólo estar alegre, sino tener una razón para alegrarse. La alegría auténtica es una alegría con fundamento, no un simple y autónomo estado psicológico. Sin embargo, el espíritu dominador lleva a convertir la alegría en una mera situación emocional que, mediante controlados procedimientos, puede ser proporcionada al individuo, en dosis convenientes. En la medida en que la alegría se hace objeto de nuestro dominio, producto de nuestra técnica psicológica; en esa misma medida, la alegría se desvirtúa y trivializa. Cuanto más crece nuestra capacidad para administrarnos autónomamente momentos festivos, más se convierte la fiesta en un instrumento eficaz para proporcionarnos alegría, pero una alegría que es sola sensación: una especie de narcótico que oculta momentáneamente nuestra carencia de razones para estar alegres, la ausencia de auténticos motivos de celebración.

Una vez más, la cultura tecnológica responde a sus deficiencias desde la mentalidad suscitada por esas mismas deficiencias. Mediante los recursos de que dispone, una cultura tecnológica intenta reforzarse internamente frente al impacto crítico de sus propias carencias. Esto es lo que persigue cuando, suministrando al hombre sucedáneos de aquello que no le facilita, intenta inmunizarle de la conciencia de lo que carece. Da la impresión de que la ansiedad por ensanchar el dominio humano, la obsesión frenética por producir y utilizar, tienen por objeto el impedir al hombre la ocasión de formularse sosegadamente la pregunta por el sentido de tanta dominación. La adicción a los medios puede acabar enmudeciendo la cuestión acerca de los fines. ☹