

LA TÉCNICA COMO SÍMBOLO Y FORMA OBJETIVA EN LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Amán Rosales Rodríguez

ABSTRACT

In this paper, Ernst Cassirer's (1874-1945) and Hans Freyer's (1887-1969) interpretations of technology are presented, briefly compared and discussed. On the one side, Cassirer insisted, with his identification of technology as a *symbolic form*, on the necessary creative freedom for the development of culture and self-knowledge of man. On the other side, Freyer, from a neohegelian viewpoint, emphasized how the human spirit expresses himself in *objective cultural forms*, such as technology. The problem of the autonomy of technology or technological determinism is assessed within the philosophical framework of each author. Although neither Cassirer nor Freyer provide a final answer concerning that problem, it is possible to derive from both thinkers a strong defence of human autonomy and freedom in history.

Las reflexiones que se ofrecen a continuación tienen como objetivo central, sobre la base de los aportes de dos autores modernos, Ernst Cassirer (1874-1945) y Hans Freyer (1887-1969), presentar, elucidar y discutir la relevancia actual de ciertas tesis filosóficas en torno a la relación entre la técnica, la tecnología y la cultura. Si bien de entrada los nombres de dichos pensadores pueden evocar para muchos un repertorio de ideas 'desactualizado', obsoleto, incluso poco o nada relevante para apañar con problemas anejos al presente desarrollo tecnológico (sobre todo en el contexto de una supuesta incontenible 'globalización'), se espera mostrar que dichos veredictos son injustos y apresurados.

Aunque es indiscutible que ciertos argumentos y preocupaciones de aquellos autores traicionan el paso del tiempo, en la medida que están

enraizados en un contexto muy específico de influencias, principalmente neokantianas y neohegelianas, cuya vigencia filosófica actual es precaria, esa no es toda la verdad. Tanto en la identificación que hace Cassirer de la técnica como una “forma simbólica”, o la que hace Freyer de la misma como una “forma objetiva”, se pueden hallar aportaciones significativas, intuiciones valiosas para la comprensión de la naturaleza específica de la técnica, la tecnología, y su respectiva inserción, no siempre apacible dentro la cultura occidental.

El siguiente es el orden argumental por respetar a partir del próximo apartado: primeramente se esbozarán, en el contexto de su ambiciosa *filosofía de las formas simbólicas*, las líneas definitorias de la concepción cassireriana de la técnica. Luego se procederá a una tarea similar, aunque más escueta, con relación a la perspectiva freyeriana, intento que se basará en la exposición de ciertos temas característicos de la filosofía de la cultura de su autor, tal y como se ofrecen en algunos de sus trabajos más significativos del pasado siglo. Por último, se hará un breve balance de las contribuciones de ambos autores. Un problema específico servirá para evaluar con mayor precisión la calidad y relevancia de dichos aportes a la discusión actual: el de la *autonomía de la tecnología o determinismo tecnológico*.

1

Un buen punto de inicio para la presentación del enfoque cassireriano, lo constituye el recordatorio de algunos aspectos centrales de su original perspectiva filosófica de ascendencia neokantiana. Ante todo, Cassirer intentó, como bien se sabe, dejar atrás caracterizaciones a su criterio inadecuadas del fenómeno humano en su vinculación con la realidad. Mientras que algunas de éstas buscaban capturar algo así como la ‘esencia inmutable’ de la naturaleza humana, la propuesta de Cassirer procura concentrarse en las acciones humanas y sus productos objetivos. El acento es sin duda pragmático porque entiende que la realización del ser humano está ligada a la transformación teórico-práctica de su entorno natural, y a la configuración de otro entorno, espiritual y cultural a la vez.

Así, su propia filosofía de las formas simbólicas (elaborada fundamentalmente en el trío de obras que llevan el mismo nombre, entre 1923 y 1929) puede considerarse una metafísica integral de la condición humana, en su doble capacidad especulativa y práctica. Pero es una metafísica de un tipo muy especial, pues pretende asentarse sobre los resultados de la indagación empírica (histórica y antropológica-cultural), con el objeto de revelar el carácter *simbólicamente mediado* de la evolución cultural.

Esta se da tanto en obras materiales (artefactos técnicos), como en las de tipo cognitivo (teorías científicas), y espiritual (mentalidades míticas y religiosas). La unidad actuante detrás de todo ello es, para Cassirer, de carácter funcional: *la actividad sintética del espíritu*.

Es igualmente conocido que Cassirer intentó generalizar el proyecto crítico-trascendental kantiano de la primera *Crítica* al análisis de todo el ámbito de la cultura, desempeñando la noción de ‘forma’ en dicha tarea un papel crucial.¹ Al interior de la filosofía crítica de Kant la tarea inicial y primordial (hacia la que Cassirer dirige principalmente su atención) consiste en el estudio de las “‘formas del juicio’, mediante las que obtenemos un conocimiento genuino y cierto de la realidad objetiva.”² Su orden y disposición refleja la existencia de una estructura orgánica de principios que, en tanto que formas *a priori* de la razón, otorgan universalidad y necesidad al conocimiento. Éste aparece en verdad como el resultado de una *construcción intuitiva* del espíritu, una que abarca al conjunto mismo de hechos de la experiencia.

En este punto surge una pregunta que tendrá su propia repercusión para el tratamiento que hará Cassirer del problema de la formación simbólica: ¿Cómo es posible concebir el punto de unión entre la lógica pura del entendimiento y el contenido de la información sensible? Kant propone concebir el “esquema trascendental” como la representación sintética de lo intelectual y lo sensible, de los conceptos y las sensaciones. En este sentido, la noción cassireriana de “forma simbólica” representa, efectivamente, un desarrollo de las potencialidades inherentes al esquema kantiano. Si embargo, la filosofía general de Cassirer tiene aspiraciones sistemáticas que la separan de su modelo kantiano. Sobre todo, el énfasis de Cassirer está en la búsqueda de la unidad en la elaboración racional del mundo cultural, con sus productos *intelectuales* y *materiales*. La unidad derivada del trabajo de la razón sobresale en medio de la proliferación de productos culturales, tales como el lenguaje, los mitos y el conocimiento científico. La capacidad formativa de síntesis racional surge, según Cassirer, del acaecer mismo de procesos orgánicos o naturales que dejan su impronta sobre el espíritu, el que ‘reacciona’ proponiendo una ‘forma’ intermedia entre sí mismo y la realidad. Mas allá de Kant, Cassirer constata que la noción de ‘forma’ es más que una idea regulativa; se trata de un “principio genuinamente constitutivo, no

¹. La exposición en este y el próximo párrafo sigue muy de cerca la útil introducción de Charles W. Hendel, en: CASSIRER, E. *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. One: Language*. Traducción de R. Manheim. New Haven & London: Yale University Press, 1955(a), pp. 1-65.

². *Ibid.*, p. 7.

menos original y válido que las formas o categorías intelectuales del entendimiento.”³

Desde la perspectiva de Cassirer, cualquier elemento que se extraiga del mundo de la cultura presupone la actividad simbólica primigenia del espíritu humano. Dicha actividad creativa se concentra en la noción de *símbolo*, en éste converge, desde su respectiva manifestación histórica, todo conocimiento y toda estrategia de captación posible de la realidad. El símbolo representa la unión de lo sensible con el sentido, dicha unidad está presente en todo intento, y en toda realización del conocer y actuar humanos. La *forma simbólica* no es nunca una mera copia de lo real, sino una reconstrucción creativa de ciertos rasgos del mundo y de la propia imagen originaria que el espíritu tenía de sí mismo (como una entidad pasiva y solamente receptora de la realidad).

En ese sentido, como lo ha explicado Ernst W. Orth, desde el horizonte abierto por la noción de ‘símbolo’, lo que llamamos ‘mundo’ es siempre, en la perspectiva cassireriana, el resultado de una *actividad espiritual ordenadora y formativa*, y, a la inversa, aquello que llamamos ‘espíritu’ es algo que siempre se manifiesta proyectado ‘mundanamente’ (“weltlich”) de una u otra manera.⁴ En efecto, Cassirer propone con su punto de vista una reconsideración del concepto de ‘realidad’. Este concepto no indica más algo metafísicamente fijo o inmutable, sino fenomenológicamente cambiante, es decir, desde la situación siempre históricamente concreta del enfrentamiento (teórico o práctico) del ser humano con la naturaleza. Quizá podría decirse que, para Cassirer, la realidad, lo verdaderamente existente, es *lo que resulta* de la interacción dinámica entre el espíritu y el mundo físico. La realidad es entonces, para citar a Orth, verdaderamente, “expresión y formación” del símbolo interpuesto por la actividad formativa y mediadora del espíritu. Ahora con palabras del propio Cassirer:

“En lugar de partir de una oposición rígida entre un yo fijo, encerrado en cierto modo en sí mismo, y un mundo subsistente igualmente en sí mismo que se enfrenta a dicho yo, la filosofía de las formas simbólicas pretende examinar las premisas en que se funda precisamente dicha separación y verificar las condiciones que han de cumplirse para que tenga lugar. Y encuentra en esto que dichas condiciones no son homogéneas, sino que se dan, antes bien, diversas ‘dimensiones’ del

³ *Ibid.*, p. 29.

⁴ Cfr. su interesante estudio: “Zur Konzeption der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen”. En: CASSIRER, E. *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*. Hrsg. von Ernst Wolfgang Orth und John Michael Krois unter Mitw. von Josef M. Werle. Hamburg: Meiner, 1985, pp. 165-201.

entender, del comprender y del pensar de los fenómenos, y que, conforme a dicha diversidad, también la relación entre el yo y el mundo tiene lugar en formas específicas en cada uno de los círculos del mito, del arte y del conocimiento teórico. Y así como los medios empleados en este proceso son distintos, así lo es también el objetivo que con ellos se alcanza.”⁵

De una filosofía que asume como premisa central la reciprocidad del constructor y lo construido, del espíritu y la realidad en una dinámica histórica unitaria, no podría esperarse una concepción estática del mismo ser humano. Por ende, la filosofía cassireriana de las formas simbólicas se resiste a definir *sustancial* o *esencialmente* al ser humano. El punto de partida es, más bien la consideración de su puesto *funcional* en la naturaleza. Se trata de un puesto que se mide, ante todo, por la energía creadora invertida en obras y productos: “Es esta obra, el sistema de las actividades humanas, lo que define y determina el círculo de humanidad. El lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia y la historia [cabe agregar también, la técnica] son otros tantos ‘constituyentes’, los diversos sectores de ese círculo. Una filosofía del hombre sería, por lo tanto, una filosofía que nos proporcionara la visión de la estructura fundamental de cada una de esas actividades humanas y que, al mismo tiempo, nos permitiera entenderlas como un todo orgánico.”⁶

Lo que Cassirer llama una “filosofía del hombre” se revela como el ambicioso proyecto de correlacionar, mediante ciertos *símbolos culturales* privilegiados, dos elementos considerados, por una gran mayoría de pensadores, como disímiles y contrarios, la subjetividad humana y el mundo natural. En ese sentido, la forma simbólica ‘técnica’ adquiere, dentro del sistema de Cassirer, una importancia singular. Dicha forma es uno más de los productos de la cultura que descubren, allende la superficial diversidad o incompatibilidad de sus elementos constitutivos, la armonía orgánica propiciada por la actividad sintética del espíritu. Pero todos estos elementos están suficientemente explícitos en las cuatro secciones de la obra que se tomará como base principal, aunque no exclusiva, para ahondar con más detalle en la concepción cassireriana de la técnica, su ensayo de 1930, *Form und Technik*.⁷

5. CASSIRER, E. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. Traducción de C. Gerhard. México: FCE, 1975, p. 194. La traducción castellana se hizo con base en la edición alemana de 1956.

6. CASSIRER, E. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Traducción de E. Ímaz. México: FCE, 1945, pp. 107-8.

7. Esta obra se citará en adelante como FT. El ensayo apareció por primera vez en: Leo Kestenberg, Hrsg. *Kunst und Technik*. Berlín: Volksverband der Bücherfreunde, 1930.

1.1. Cassirer inicia la presentación de sus argumentos proponiendo una nueva manera de abordar el tema de la técnica. Su enfoque parte de establecer cierta extrañeza por el hecho de que, a pesar de que el siglo XX se define por un dominante “primado de la técnica”, no ha habido, todavía, un esfuerzo serio de comprensión del fenómeno de la técnica, al menos no uno proporcional a la magnitud de su presencia en la cultura. Se precisa entonces una indagación acerca del *quid juris*, esto es, del fundamento, en sentido kantiano, del fenómeno de la técnica. Dicha indagación, idéntica a la pregunta por el fundamento de su validez (*Geltungsgrund*), debe hacer patente el sentido y valor de la técnica. Precisamente, cuanto mayor es el radio de influencia del proceso de tecnificación, más se necesita de la reflexión filosófica para enfrentar sus secuelas de diverso orden. Para que la técnica deje de tener el “carácter periférico” que todavía la caracteriza, no se puede obviar su carácter simbólico, pero tampoco hay que creer que su comprensión se agotaría al ubicarla, simplemente, *junto* a otras dimensiones de la cultura, como la economía, la moral, el derecho, el arte o la religión. Lo que importa es entender los rasgos que convergen en su ‘esencia’ y, desde allí también el lugar (creativo o pernicioso) que ocupa, o puede ocupar en el conjunto de las otras formas simbólicas.

Lo anterior indica que, para Cassirer, así como la filosofía interroga por la “condición de posibilidad”, por ejemplo, del conocimiento teórico, del mito, del lenguaje y el arte, así debe hacerlo también por la del desatendido obrar técnico. Tarea que no resulta fácil, entre otras cosas, debido a que existe la tentación a concentrarse demasiado en los productos concretos de la técnica, en la *forma formata*, en vez de dirigir la atención hacia el principio de formación, la *forma formans* del símbolo técnico. Cassirer propone entonces una “consideración funcional” del papel desempeñado por la técnica en el desarrollo cultural. Puesto que éste se caracteriza por la cuota de libertad invertida, la técnica debe ser juzgada por su contribución a la tarea de autoliberación y autocomprensión del ser humano.

1.2. El nivel primario en que aparece el carácter simbólico de la técnica es en el de su uso instrumental, es decir, como herramienta. En las etapas más tempranas de la historia humana se destaca el carácter mediato del

Las citas corresponden a la reedición del ensayo, tal y como aparece en la colección de trabajos reunidos por Krois y Orth en: CASSIRER (1985). Según anota Krois en su presentación, la antología de Kestenberg tuvo una edición limitada a un número restringido de suscriptores, lo que hizo que el ensayo de Cassirer no tuviera la repercusión que se merecía. Cfr. además, para lo que sigue: Amán Rosales Rodríguez, “La técnica como ‘forma simbólica’ en la filosofía de Ernst Cassirer”. En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXX (74), julio de 1993, pp. 57-63.

intento humano por comprender y dominar la naturaleza. La mediación de los instrumentos supone ya, incluso en su fase de gestación, cierto grado de interacción de lo teórico con lo práctico, la presencia de un impulso intelectual junto a otro encausado a la supervivencia física. Se trata de una unidad que Cassirer estima rasgo siempre presente en un *logos* integral, ya sea en la interacción mítica, mágica, técnica o científica con la realidad.

Justamente en el actuar de la mentalidad mágica, Cassirer descubre la génesis de la técnica como forma simbólica. Ante todo, según una interpretación muy común, la mentalidad mágica se constituiría sobre la base de una relación simpática entre los sujetos y la realidad. En esta última, el *homo divinans* proyectaría sentimientos, deseos y estados de ánimo interiores en una naturaleza aún no percibida como lo completamente otro. Cassirer piensa que esta interpretación hace una petición de principio, en la medida que asume como principio lo que de hecho hay que explicar. Pues la relación entre el 'yo' y la realidad no es una que se pueda aprehender inequívocamente. Más bien, la conciencia de la relación entre subjetividad y exterioridad sólo se configura gradualmente, en el trato práctico del 'yo' con esta última.

El proceso de gestación de una relación diferenciada entre el 'yo' y la realidad se inicia, ya durante la misma etapa mágica-mítica, con la introducción de las herramientas. De allí que la importancia cultural de la técnica resida no sólo en que se constituye como *medio para el dominio de la naturaleza* (constatación un tanto trivial después de todo), para el aseguramiento de la supervivencia de la especie, sino en que además se ofrece como *medio de autoconocimiento*, de ayuda mediadora para la constitución de un mundo subjetivo. Con el primer aspecto se mienta la dimensión antropológica-naturalista que está a la base de la técnica, con el segundo, la implicación filosófica-cultural del desarrollo instrumental. Cassirer busca integrar ambos aspectos de la interacción humana histórica con su medio.

De acuerdo a la perspectiva de Cassirer, la utilización de herramientas supone una crisis dentro del pensamiento mágico primitivo. Los meros deseos son sustituidos por una más sobria actitud de intervención, inicialmente respetuosa, en el curso de las leyes naturales, a las que debe obedecer si es que quiere dominar eficazmente los procesos bajo su imperio. Como correctamente se ha hecho notar, la técnica actúa entonces, en esta etapa, "como una suerte de 'principio de realidad' para el ser humano, como un correctivo de sus ideas y deseos, un correctivo que demanda del ser humano la consideración de lo realizable."⁸ El tema

⁸. SCHWEMMER, O. *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*. Berlín: Akademie Verlag, 1997, p. 32. Este autor observa cómo Cassirer, en apoyo de esta

merece ser complementado aludiendo al tratamiento que hace Cassirer de la mentalidad mítica, en el segundo tomo de su sistema de las formas simbólicas. Según dicho análisis, el uso de herramientas posibilita un doble movimiento del ‘yo’ al mundo externo, y de éste nuevamente (pero ya formado ‘espiritualmente’) al ‘yo’. Con sus palabras: “Un instrumento nunca sirve meramente para el dominio de un mundo exterior que puede ser considerado simplemente como acabado, como ‘materia’ dada; más bien, mediante el uso del instrumento se crea para el hombre la imagen, la forma ideal, espiritual de este mundo externo.”⁹

Uno de los propósitos centrales de la concepción cassireriana de la técnica consiste en dejar atrás, o por lo menos en cualificar la idea (debida en el siglo XIX a Ernst Kapp) de identificar la técnica con la “proyección de los órganos”. Dicha interpretación básicamente naturalista de la técnica defiende, según lo explica Cassirer, que todas las herramientas primitivas “son primariamente una extensión de la acción que el hombre ejerce sobre las cosas con sus propios órganos o miembros.” Para él en cambio, en la mediación que va implícita con el uso de las primeras herramientas, ya va contenido *también* un aspecto esencial, ‘autoformativo’ de la condición humana: “Cada nueva herramienta que el hombre encuentra significa un nuevo paso, no sólo hacia la formación del mundo exterior, sino hacia la formación de la autoconciencia.”¹⁰

Con su identificación de la técnica con una “forma simbólica”, Cassirer busca ir más allá del enfoque antropológico-instrumental de Kapp dotándolo de una dimensión expresiva espiritual que penetra de lleno en aquella forma. Lo curioso del proceso simbólico es que, dado el mismo carácter espontáneo que caracteriza su gestación, el espíritu tiende a desconocer su poder formativo y sintético de cara a la realidad: “Al crear sus formas artísticas, míticas, el espíritu no se reconoce a sí mismo en ellas como principio activo. Cada una de estas esferas llega a ser para [ese espíritu] un mundo ‘exterior’ independiente.”¹¹

Es interesante hacer notar cómo Cassirer recalca que, del mismo modo que en el pensar mítico la capacidad de autoconocimiento sólo se puede dar, al comienzo, mediante la creación o “proyección” de símbolos

idea, apela a Francis Bacon: “*Natura enim non nisi parendo vincitur*”.

9. CASSIRER, E. *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. Two: Mythical Thought*. Traducción de R. Manheim. New Haven & London: Yale University Press, 1955(b), p. 215.

10. *Ibid.*, p. 215. Lo anterior no debe hacer olvidar, como lo ha resaltado GRAESER, A. *Ernst Cassirer*. München: Beck, 1994, p. 101, que Cassirer estimó sumamente fructífera, para sus propias intenciones, la idea de Kapp de la proyección orgánica.

11. 1955(b), pp. 216-7.

divinos (por ejemplo ‘dioses’), luego también la diversidad de estos símbolos debe terminar por ser integrada en lo que él llama la “unidad de su creación”, el origen espiritual revelado en la producción simbólica: “así como el ser humano solamente aprende a entender la estructura de su cuerpo y miembros al convertirse en creador de herramientas y productos, así él toma de sus creaciones espirituales -lenguaje, mito y arte- los patrones objetivos para medirse a sí mismo y para aprender a comprenderse a sí mismo como un cosmos independiente con sus leyes estructurales particulares.”¹²

1.3. Una vez establecido el papel desempeñado por la forma simbólica ‘técnica’ en la evolución cultural, Cassirer aborda el problema del extrañamiento o distanciamiento (*Entfremdung*), una consecuencia de la propia actividad técnica-simbólica. El proceso del extrañamiento puede desglosarse en dos momentos. Al principio, el ‘yo’ se extraña del mundo técnico a raíz del uso creciente de artefactos y herramientas que el mismo ser humano interpone en su trato con la naturaleza. Dichos instrumentos obedecen a leyes estructurales propias, muy diferentes de la espontaneidad típica del espíritu. Luego, el distanciamiento culmina en la tendencia a dotar de vida casi propia al mundo artificial de medios y productos técnicos. Allí también se localiza la fuente de la potencial tiranía de la técnica sobre las otras formas simbólicas.

1.4. La cuarta y última sección de FT se ocupa de algunos problemas relacionados tanto con el lugar de la técnica en el conjunto de las otras formas simbólicas, como de su tensa vinculación con el resto de la vida social. En especial, la técnica moderna o tecnología tiende a querer imponer sus normas de funcionamiento a toda esfera vital y espiritual. De particular importancia para Cassirer es la relación entre la técnica y el capitalismo. En su opinión, ambos elementos tienden a formar una peligrosa alianza de efectos deshumanizantes, tanto por el ansia desmedida de dominio y control sobre la naturaleza y los otros seres humanos, como por la manipulación ideológica, económica y política, que puede surgir del uso indebido de la técnica. Cassirer propone separar el benéfico “espíritu de la técnica”, del de la economía capitalista y su obsesión por un craso hedonismo material.

El punto de vista cassireriano acerca de la técnica es básicamente optimista y esperanzador. Y sin embargo, también hay trazos de innegable ambigüedad en su interpretación. Esta ambigüedad sale a relucir en ciertos peligros latentes, casi podría decirse que pre-programados, en la misma mediación simbólica efectuada por la técnica. El peligro

¹². *Ibid.*, p. 218.

potencialmente mayor reside en la tendencia tiránica de la técnica respecto de las demás creaciones culturales. La situación se complica por el hecho de que Cassirer aboga por otorgarle el mayor grado posible de libertad al proceso de génesis y desarrollo de las formas simbólicas por parte del espíritu humano. Por ende es que no habría, en principio, posibilidad aceptable o justificable, es decir, *inmanente* al sistema simbólico, de un control o censura previa al proceso de formación espiritual.

En una importante obra tardía, *Las ciencias de la cultura*, Ernst Cassirer se muestra del todo conciente de que, si bien el ser humano, mediante el uso de artefactos y herramientas, se presenta a sí mismo como el amo y señor de la naturaleza, no obstante, “este señorío, lejos de beneficiarle, se convierte para él en una maldición.” Cassirer anticipa además, en el siguiente pasaje, preocupaciones sombrías que luego se convertirían en lugar común de la crítica cultural, pesimista, a la técnica. Según su interpretación, la técnica conduce, “a la postre, no ya solamente a una autoenajenación, sino a una especie de pérdida de la existencia humana por obra de ella misma, la herramienta, que parecía destinada a satisfacer necesidades humanas, ha servido para crear, en su lugar, innumerables necesidades artificiales.”¹³ En el texto citado, Cassirer reconoce explícitamente que el proceso simbólico, implícito en la producción técnica, no es completamente inofensivo para sus mismos creadores, sino que es un proceso que fácilmente puede escapársele de las manos.

Al final podría destacarse una tensión entre dos modos de valorar, por parte de Cassirer, el desarrollo de la técnica. Al juicio mayormente positivo, se superpone en otras ocasiones una consideración más cautelosa, si se quiere de tendencia fatalista, en torno a los peligros de un desarrollo técnico convertido en fuerza casi del todo autónoma. Pero, incluso cuando no está presente el peligro de un determinismo tecnológico total, la técnica puede ponerse al servicio de las más dañinas intenciones contra la humanidad. Es decir, en tanto que instrumento sometido completamente a intereses políticos, la técnica puede presentar también su rostro más odioso. De hecho, es esa segunda posibilidad la que más atrajo la atención de Cassirer en su obra póstuma de 1946, *El mito del estado*.

¹³. CASSIRER, E. *Las ciencias de la cultura*. Traducción de W. Roces. México: FCE, segunda edición, 1955(c), p. 45. En este sentido, Friedrich Rapp pregunta con razón: aceptando la tesis cassireriana de la función creadora cultural de la técnica, “¿dónde comienza el exceso de tecnificación en que la función positiva, promotora de libertad y creatividad cultural de la técnica se invierte en su contraria?” No hay respuesta clara al respecto en Cassirer. Cfr. la reseña crítica de Rapp de FT en: Christoph Hubig, Alois Huning und Günter Ropohl, Hrsg. *Nachdenken über Technik. Die Klassiker der Technikphilosophie*. Berlín: Sigma, 2000; pp. 108-110, p.110.

En dicha obra, la técnica se transforma en cómplice del irracionalismo político, mágico y mítico combinado. Una posibilidad que traiciona el impulso creativo original de la producción simbólica, en tanto que factor para la realización humana en el seno de la cultura. La técnica puede, según Cassirer, contribuir a la creación, reproducción e imposición de mitos políticos para la manipulación de las conciencias: “Los nuevos mitos políticos [son] cosas artificiales, fabricadas por artífices muy expertos y habilidosos. Le ha tocado al siglo XX, nuestra gran época técnica, desarrollar una nueva técnica del mito. Como consecuencia de ello, los mitos pueden ser manufacturados en el mismo sentido y según los mismos métodos que cualquier otra arma moderna, igual que ametralladoras y cañones.”¹⁴

El texto anterior resulta interesante por varios motivos. En primer lugar, como es obvio, sus ideas se ubican, polémicamente, en el contexto de crítica democrática-liberal a la propaganda fascista, utilizada con macabra eficacia en la recién finalizada Segunda Guerra Mundial. El exiliado Cassirer contribuye a dilucidar el aporte del irracionalismo político y sus medios de manipulación ideológica durante la campaña bélica. En segundo lugar, sus argumentos conectan con el tema, ya indicado a propósito de FT, de la relación - no siempre inocua para los propios seres humanos - entre la técnica con la mentalidad mítica-mágica. Hay que decir que el segundo aspecto apunta a la tensión implícita ya mencionada anteriormente en la concepción cassireriana de la técnica, señala a su *ambiguo* enfoque final sobre el lugar de la técnica en general, y de la tecnología en particular en la cultura. La situación planteada por la perspectiva de Cassirer se ofrece de la siguiente manera:

Por una parte está el peligro, sobre el que también ya se ha insistido con antelación, de que una única forma simbólica asuma el papel dominante, inclusive despótico, frente a todo el conjunto restante de formas simbólicas. Dado que como él mismo lo apuntara en FT, la técnica se caracteriza por su eficaz capacidad de imponerse por medio de sus obras, éstas pueden llegar a percibirse como dotadas de un impulso de desarrollo propio. En ese sentido, no es de extrañar que el determinismo tecnológico aparezca, paradójicamente, como un efecto de la misma dinámica de creación simbólica, ;manifestación originaria, en el mejor sentido kantiano, de autonomía y libertad!

Por otra parte, en la crítica de Cassirer a los medios técnicos como instrumentos para la manipulación maligna de las masas, está implícita

¹⁴. CASSIRER, E. *El mito del estado*. Traducción de E. Nicol. México: FCE, 1947, pp. 333-4.

también la idea del control humano irrestricto de la técnica y sus productos. Como él lo explica, esta última modalidad, que podría llamarse ‘voluntarista’ de su interpretación de la técnica, asume que “los caudillos políticos de los estados totalitarios han tenido que tomar a su cargo todas aquellas funciones que, en las sociedades primitivas, correspondían al mago”, funciones entre las que se contaría, primordialmente, la de la manipulación de los recursos mágicos (modernamente los técnicos) adecuados para el dominio sobre la naturaleza y el resto de los humanos.

Aunque Cassirer no hace explícita la relación anterior, lo cierto es que tácitamente podría extenderse dicha función del individuo privilegiado (en tanto que poseedor de un conocimiento esotérico) de ciertas culturas ‘primitivas’, al de los científicos, ingenieros y tecnólogos contemporáneos, tanto como a los expertos en mercadotecnia y publicidad. Porque si bien es cierto, como él mismo escribe, que en el presente ya no existe “el tipo primitivo de sortilegio, la adivinación por la suerte; ya no se observa el vuelo de las aves ni se inspeccionan las entrañas de animales muertos”, también resulta innegable que la fuerza de los modernos ‘mass-media’ de la industria del consumo se asienta sobre complicados procedimientos de mercadeo y propaganda (llámense ‘rituales’ de la sociedad del consumo) que, vistos desde fuera, parecen adquirir un carácter mágicamente autónomo.¹⁵

Obsérvese cómo, desde lo anterior, se daría el caso de una forma simbólica acaparada por un grupo de individuos con el poder de utilizar todos sus recursos para sus propios intereses y razones. Pareciera que Cassirer acepta como posibilidad futura la entronización de un tecnocratismo (servil respecto del capitalismo) casi absoluto, sin duda amenazante para la libertad personal. Con esto se llega al punto cardinal para efectos de valorar, desde otro ángulo, la posición final de Cassirer acerca del determinismo tecnológico. Se trata de que él rechaza la nada halagüeña opción de la autonomía completa de la tecnología (independiente respecto de cualquier contexto social, político o económico), sólo para sustituirla por otra no más feliz, la de un antropocentrismo totalmente manipulador, centrado en el poder, legítimo o no políticamente, de una élite económica para utilizar a su capricho las posibilidades de la forma simbólica ‘técnica’.

La tendencia general del pensamiento cassireriano se dirige, *desea* hacerlo, para subrayarlo de nuevo, hacia el optimismo cultural. Hay confianza en la capacidad del espíritu humano por superar, o mitigar al menos el efecto deshumanizante de las distintas especies de oscuran-

¹⁵. Cfr. Cassirer (1947), pp. 341-2.

tismos, irracionalismos y fanatismos. Dicho optimismo no es un elemento gratuito, arbitrario, introducido de último momento en su filosofía de la cultura. Se trata de un elemento resultado de la posición del ser humano como un *animal symbolicum*, uno cuya ‘esencia’ no podrá realizarse plenamente en ausencia de un amplio espacio para el ejercicio de la libertad que le demanda su propia naturaleza. En ese sentido, la técnica es el ejemplo paradigmático de la puesta en acción de todas las potencialidades humanas. Más que un mero instrumento, la forma simbólica ‘técnica’ se propone como la instancia teórica-práctica mediadora por excelencia entre el ‘yo’ y el mundo externo. De hecho, en la concepción cassireriana va implícita otra posibilidad, piénsese en la célebre propuesta heideggeriana de *Sein und Zeit*, de superación del subjetivismo. Solamente que en lugar del pesimismo heideggeriano respecto de la aproximación teórica a la realidad (un modo deficiente del trato con los entes, derivado del práctico), Cassirer vislumbra la unidad sistemática de la especulación con la práctica dentro de un todo integral de apropiación humana creativa de lo real.

Sin duda, en el enfoque de Cassirer se echa de menos una profundización en el tema de la *ética*, de la responsabilidad humana por el proceso simbólico mismo y por los productos de su creación. Pese a ello, Charles W. Hendel recuerda cómo Cassirer, en uno de sus trabajos del año 1939, escribió acerca de la necesidad de una verdadera “filosofía humanista de la cultura”, en contraposición a una mera “filosofía naturalista de la cultura”. Esta última sería deudora de los aportes de Darwin, Spencer, Taine, Comte, Spengler y otros autores en los que Cassirer descubre el reto de una visión determinista totalizante, muy diferente a la suya de una “historia concebida como un proyecto en marcha bajo la égida de la voluntad de formación [simbólica]”. Según Cassirer: “Lo que el hombre alcanza [mediante dicha voluntad] es la objetivación, la intuición de sí mismo en y por medio de la forma teórica, estética y ética que él proporciona a su existencia.”¹⁶

2

La interpretación que realiza el historiador, sociólogo y filósofo alemán Hans Freyer del fenómeno de la técnica se despliega, siguiendo la propuesta de E. Üner, a lo largo de tres etapas de desarrollo.¹⁷ La fase inicial, la que

¹⁶. Citas anteriores en: CASSIRER (1955a), p. 63.

¹⁷. FREYER, H. *Herrschaft, Planung und Technik. Aufsätze zur politischen Soziologie*. Hrsg. und kommentiert von Elfriede Üner. Weinheim: VCH, Acta Humaniora, 1987, pp. 133-8.

más interesa comentar en este apartado, está determinada por una visión de fuerte tono hegeliano sobre las posibilidades de expresión cultural del ‘espíritu objetivo’. En una segunda fase, también muy significativa, Freyer aboga por la superación de ciertas premisas fatalistas que han caracterizado el examen de la técnica por parte de la tradicional crítica cultural alemana. En su lugar se propugna la inclusión de la técnica como un fenómeno cultural con plenos derechos (como el arte, la filosofía, la ciencia, etc.) en el mundo de la creatividad humana. Finalmente, en escritos de los años cincuenta y sesenta, Freyer se acerca, pero manteniendo la originalidad de su enfoque, a posiciones asociadas con la crítica a la tecnocracia y al determinismo tecnológico total. Interesa destacar, especialmente, algunos rasgos de similitud entre Freyer - con sus ideas de la primera etapa - y Cassirer. Se mostrará que ese es el caso, especialmente, con las nociones de “forma simbólica” (Cassirer) y “forma objetiva” (Freyer).

La primera pista importante para valorar la interpretación freyeriana de la técnica se encuentra en su teoría del espíritu objetivo (de 1923 en su primera edición). Ahí ya se muestra el deseo de comprender e integrar la técnica dentro del marco general de la cultura. Los productos de esta última, llamados también por Freyer “configuraciones objetivo-espirituales”, o “formas” del “espíritu objetivo”, constituyen, en su conjunto, el resultado concreto de un contexto de creación alimentado y alentado por la tradición histórica. Se trata de una tradición que ha transmitido en dichas “formas” “lo que [el ser humano] ha pensado y sentido sobre los secretos del mundo y de la vida de los hombres.”¹⁸

Existe, de entrada, una importante semejanza entre la perspectiva de Freyer y la de Cassirer. La misma se manifiesta en el hecho de que para ambos autores es básico comprender la manera en que se estructura, desde la creatividad humana inserta en un contexto histórico-cultural, el “mundo objetivo espiritual” de cada forma específica. Se trata, para ambos autores, de emprender una tarea que supone como punto de partida la actividad sintética del espíritu. Esta actividad se expresa en lo que Freyer llama “objetivaciones” o “configuraciones”, productos de creciente complejidad expresiva y material. Cada una de tales objetivaciones o configuraciones se revela en varios momentos sucesivos de sofisticación teórica, cuyo valor final de expresión está determinado, según él, por una “estructura anímica” correspondiente.¹⁹

¹⁸. FREYER, H. *Teoría del espíritu objetivo*. Traducción de Rafael Gutiérrez Girardot. Buenos Aires: Sur, 1973, p. 68. En esta obra ya se sugieren algunos de los elementos que separan la concepción freyeriana de la técnica, de la más conocida y típicamente naturalista propugnada por Arnold Gehlen, su discípulo y asistente por un tiempo.

¹⁹. *Ibid.*, p. 67.

Freyer designa precisamente con el nombre de “forma” aquel “carácter de ser de las configuraciones objetivo-espirituales”. Característico de la “forma” es su independencia de las experiencias vitales o biológicas de aspecto más inmediato, y su concreción ya sea en una “corporización externa” (por ejemplo una herramienta para el trabajo), “o en la más sublime forma de una regularidad que obliga a las actuales experiencias de la vida a discurrir por sus carriles” (por ejemplo en ciertos ‘rituales’ de la vida cotidiana, como los saludos entre las personas).²⁰ Es notable el parecido del enfoque freyeriano con el del sistema cassireriano de las formas simbólicas. De la “forma simbólica” del primero se podría decir algo muy semejante a lo expresado por Freyer respecto de las diversas “formas del espíritu objetivo”: cada una de ellas constituye la expresión de auténticos “mundos espirituales” con “contextos materiales propios.” Estos últimos se caracterizan por su regularidad y constancia, por la carga de vivencias y sentidos que llevan consigo.

Las cinco formas principales en que se articula el mundo del espíritu son, según Freyer, las siguientes: “configuración”, “aparato”, “signo”, “forma social” y “cultura”. Cada una de ellas puede combinarse con las otras, teniendo la posibilidad, además, de constituirse en una objetivación material concreta. Por supuesto, dada su relación inmediata con el tema de este trabajo, importa delinear con claridad ante todo el perfil de la forma objetiva “aparato”. La indagación que Freyer propone no se refiere a una de tipo estrictamente antropológico-cultural (pese a que puede tener luego repercusiones en ese ámbito), sino de naturaleza *estructural*. Como él lo plantea, no se pregunta “¿cómo llega el hombre a la utilización y a la elaboración de aparatos? ¿Tiene ya el animal aparatos? ¿Cuáles son los aparatos que surgen primeramente, herramientas, armas o qué otra clase de objetos de uso?”, sino, primordialmente, “¿cuál es la estructura categorial que se encuentra en todas aquellas formas que llamamos aparato?”²¹

Tal y como se verá a continuación, la interrogante anterior formulada por Freyer sugiere otra semejanza con el enfoque de Cassirer. Es que, para ambos autores, aunque el punto de partida es la consideración del *carácter instrumental* del aparato, el análisis posterior no se reduce a una constatación de la existencia, biológicamente programada en la especie, de un simple esquema de medios y fines para el objetivo de la supervivencia humana. Antes bien, la utilización de un medio que se interpone entre el sujeto y el mundo exterior, presupone un ejercicio cul-

²⁰. *Ibid.*, p. 66.

²¹. *Ibid.*, p. 72.

tural, autoconciente de la libertad, una capacidad que se concreta en la manera específica de tratar, de acuerdo a ciertos *fin*es, con objetos fuera de la conciencia. Precisamente, la forma objetiva ‘aparato’ adquiere su pleno sentido en un contexto teleológico. Como lo explica el autor:

“Las acciones respectivas con sus éxitos materiales inmediatos son pues un decurso en este mundo objetual. Miembro por miembro constituyen un contexto estructural que tiene que ser probado, medido y penetrado, si se quiere lograr el deseado resultado final. En él los fines se encadenan con los medios, los resultados logrados son las preparaciones. Puesto que en ellos opera un ser conciente, son ellos un proceso espiritual, con finalidad (...) Los aparatos son aquellas formas del espíritu objetivo, cuyo significado es un trozo parcial de un contexto de acciones orientado finalistamente.”²²

Freyer ofrece un ejemplo del modo en que aquel “trozo parcial” inmerso en un contexto de acciones asume la forma de aparato. Para realizar el deseo de saciar la sed, debe buscarse primero la fuente del agua, luego inclinarse, hacer cóncava la mano y beber finalmente el agua. Así, un trozo de esa totalidad de acciones, designado como “creación de una concavidad con fondo denso”, adquiere la firmeza del aparato (en este caso, la mano, un ‘aparato construido’ desde el propio cuerpo). El aparato es un producto objetivado dentro de una cadena de acciones, su ‘esencia’ reside en su proyección intencional, ‘fuera’ del espíritu formador. Resulta igualmente característico de la acción finalista su creciente complejidad instrumental. El decurso de la acción puede, gradualmente, dejar muy atrás la simplicidad inicial de la proyección orgánica, y convertirse en una serie sumamente mediada de actos y estrategias interpuestos entre el deseo y el fin.

El proceso general lo hace explícito Freyer: “en vez de tomar el agua con la mano, comienzo a buscar madera y a cortar y a hacer con un cuchillo una vasija de madera; para esto tengo que conseguir primeramente un cuchillo; para eso tengo que utilizar y preparar hierro; para eso tengo que derretir mineral; para eso cavar en vetas, etc. Toda conformación técnica de nuestro quehacer consiste en que de tal manera mediante nuevos actos que se van interpolando trozos parciales de las acciones originales en vista de un fin se objetivan convirtiéndose en significados de formas; esa es la fórmula común para todo aparato. El hombre es el animal que marcha por caminos indirectos.”²³

^{22.} *Ibid.*, p. 74.

^{23.} *Ibid.*, p. 75-76.

El carácter indirecto y mediato de la acción técnica representa, para Freyer, el meollo mismo de su estructuración objetiva *como* aparato. Sin embargo, lo que desde su punto de vista interesa recalcar no es tanto la variedad de manifestaciones con que puede darse la categoría de aparato herramientas, armas, máquinas, etc. Lo que verdaderamente cuenta es que en todas sus metamorfosis, la objetivación material elegida corresponda a los propósitos que se desea alcanzar. Todo el proceso parece equivaler a la misma formación simbólica propuesta por Cassirer como expresión de la creatividad del espíritu. Esta creatividad debe hallar por necesidad, según Cassirer, su modo particular de realización entre los productos culturales. Nótese que él, igual que Freyer, pone entre paréntesis (al menos inicialmente) las implicaciones morales de la dinámica de formación simbólica u objetiva. Mientras se garantice el libre juego del espíritu en la producción de formas de captación y transformación de la realidad, toda otra consideración adquiere un rango subordinado. Se volverá sobre este tema en la siguiente sección.

3

Como ya se adelantara al comienzo de este trabajo, en esta última sección se propondrá un balance valorativo de las ideas comentadas. A los aspectos ya insinuados de forma más bien escueta, se agregarán otros pertinentes para una comparación de los puntos de vista cassireriano y freyeriano.

3.1. Resulta fundamental comprender, en primer lugar, el papel decisivo atribuido por ambos autores al fenómeno en sí de la creatividad técnica. Tanto en contraposición a lo que ha sido una tendencia mayoritaria en la tradición filosófica occidental, dirigida a menospreciar el valor cultural de la técnica; como en contra de otra variante que ve en ella únicamente un acervo de medios neutrales dispuestos para el uso discrecional, Cassirer y Freyer abogan por una recuperación de la creatividad técnica concebida como un rasgo ingénito de la naturaleza humana *integral*. Se trata de un rasgo consustancial no sólo en cuanto imprescindible para la supervivencia física o material de la especie, sino tanto más como una faceta de expresión, autoconocimiento y realización del espíritu humano. Aún más -en el caso específico de Cassirer, pero de modo muy semejante en Freyer-, la técnica, en complemento con otras formas simbólicas como el mito y el lenguaje, es la vía que conduce propiamente a la construcción de un mundo cultural, dentro del que se incluye necesariamente, entendida como objeto para las ciencias, la propia subjetividad.

En el sentido anterior hay implícita en ambos autores una visión antropológica compartida, una visión determinada por la necesidad de reconocer en los humanos la complementariedad de lo especulativo y lo práctico, la teoría y la actividad física, transformadora de la realidad. El supuesto básico (aunque lastimosamente muy descuidado en filosofía por su apariencia nada espectacular) consiste en subrayar que no es posible una comprensión cabal de la naturaleza humana, si no se toma en cuenta que ésta ofrece ‘esencialmente’ (Cassirer diría ‘funcionalmente’) una faceta unitaria con dos modos, uno teórico y otro práctico de expresión y concreción cultural.

3.2. Al enraizar la técnica (como cualquier otra forma simbólica u objetiva) en la actividad creadora del espíritu, tanto Cassirer como Freyer dan a entender que el ser humano es el primer responsable por el cariz que pueda asumir, en casos específicos, la evolución cultural. Aquí reside la dimensión ética del proceso de autoliberación por medio de la cultura alentado tácitamente por Cassirer y Freyer. No existe una instancia superior, por ejemplo *la Historia* o *el Ser* que pueda proponerse como el poder decisorio inapelable de un curso de vida determinado. El emitir profecías o predicciones dogmáticas sobre la marcha futura de la cultura, también resultaría para ambos una opción desafortunada, científica y moralmente irresponsable.

Así, por un lado, como bien lo subraya John M. Krois, Cassirer coincidiría con la crítica popperiana a las pretensiones del ‘historicismo’ de develar leyes inexorables del acontecer histórico. Según Cassirer “Somos incapaces de anticipar el desarrollo futuro de la civilización (...) Lo único que puede afirmarse (...) es que la cultura avanzará justo en la medida que los poderes verdaderamente creativos, que en última instancia sólo entran en juego por nuestros propios esfuerzos, no sean abandonados o paralizados.”²⁴ Freyer, por su parte, tampoco simpatiza con visiones finalistas de la historia, pues como dice en una de sus obras principales, sólo “la ficción del quiliasmo cierra la historia con un último fin allende el cual no hay futuro. La verdadera historia está siempre abierta por su cara anterior y, aun cuando la enajenación amenaza cerrarla como callejón sin salida, nunca debemos decir que jamás hubiere de continuar.”²⁵ Si bien Freyer urge a que se reconozca el enorme peso de la idea de progreso (en especial el tecnológico actual) sobre Occidente, su ámbito final de

²⁴. Citado por KROIS, J. M. *Cassirer. Symbolic Forms and History*. New Haven & London: Yale University Press, 1987, p. 105.

²⁵. FREYER, H. *Teoría de la época actual*. Traducción de Luis Villoro. México: FCE, segunda edición, 1966, pp. 258-9. Esta obra se publicó originalmente en 1955.

influencia no es, salvo una improbable renuncia expresa al ejercicio de la libertad responsable por parte de los actores sociales, absoluto o ilimitado.

3.3. Hay un punto sobre el que parece haber plena coincidencia entre Cassirer y Freyer: en la medida que los creadores de los productos técnicos tiendan a olvidar que estos deben ser vistos como el resultado de una vocación espiritual superior del ser humano, y no como meros sistemas técnicos (herramientas, máquinas o artefactos de creciente complejidad e inabarcabilidad), allí se gestará el peligro real de una 'reificación' de la técnica, con su consiguiente, presunta, autonomización. Es decir, la técnica o tecnología solamente 'se vuelve' autónoma, o al menos parece que lo hace, cuando el libre movimiento creativo del proceso de formación simbólica (Cassirer), u objetivación del espíritu objetivo en formas culturales específicas (Freyer), se coarta en su fin y se manipulan sus efectos para otros fines y propósitos que, como en el caso analizado por Cassirer de la propaganda al servicio del totalitarismo, poco o nada tienen que ver con una autorrealización digna de las mejoras potencialidades humanas.

Todavía con relación al punto anterior, recuérdese que Cassirer ya había alertado en FT sobre las implicaciones antihumanistas de la renuncia a la libertad y la responsabilidad, requisitos que deben ser anejos a la creatividad técnica al servicio de ideales de justicia social, económica y política. Su preocupación se mantendría constante e incluso se incrementaría, como ya se vio, en su *El mito del estado*. La actitud general de Freyer ante la problemática de un supuesto determinismo tecnológico es, con posterioridad a sus antecedentes hegeliano idealistas de 1923, más compleja, aparte de que sin duda menos conocida que la de Cassirer. En 1929 aparece *Zur Philosophie der Technik*, un importante trabajo con el que Freyer busca incluir el fenómeno de la técnica, con sus innegables pilares antropológicos, dentro de una filosofía integral de la cultura (programáticamente tan ambiciosa, por lo menos en sus comienzos, como la propia filosofía de las formas simbólicas). La intención general está movida también por un optimismo cultural, por una complacencia mayoritaria ante el desarrollo técnico que ofrece, a pesar de otras semejanzas, un marcado contraste con el pesimismo típico de la crítica cultural alemana respecto de la tecnología.

Después de 1945, sin embargo, la actitud de Freyer se vuelve más cauta y recelosa, más conciente de las potenciales secuelas de enajenación, masificación y despersonalización que trae consigo un modo de vida orientado capitalista y técnicamente (sobre todo en países altamente industrializados), es decir, por la búsqueda obsesiva de la máxima eficiencia y rendimiento en todo ámbito de vida y trabajo. Es quizá más bien *esa forma de vida*, inicialmente enclavada en el imperialismo europeo

decimonónico, la que se ha vuelto para Freyer *autónoma*, con una presencia universal cada vez más determinante: “En su primera fase, el sistema industrial de energías europeas se difundió activamente sobre la Tierra. Este imperialismo ha fenecido. Se mostró que el sistema industrial no necesita de él para llegar a ser universal. Más bien se difunde espontáneamente tan pronto ocurre el primer impulso.”²⁶

3.4. Las ideas de Cassirer y Freyer respecto de la técnica, se inscriben de forma coherente en sus respectivas filosofías de la cultura. Ambas delatan todavía aquel aire de grandeza característico de sistemas idealistas de otros tiempos. Pero a pesar de que pueden compartir, en vista de ello, varias de las limitaciones y carencias de sus predecesores, no es justo ni correcto pasar por alto, asimismo, tanto aquellos elementos que, *o bien* ya se han integrado al trabajo filosófico más reciente (por lo que ya no se percibe con facilidad su ‘novedad’ en los autores originales), *o bien* merecen recuperarse para el trabajo filosófico actual en torno a la técnica y la tecnología. La necesidad de anclar o apoyar ciertas tesis y creencias filosófico-antropológicas en el sobrio lecho de las ciencias empíricas, naturales y sociales es un ejemplo de la primera observación. La insistencia cassireriana y freyeriana en que el desarrollo técnico o tecnológico es *una parte* de la más amplia evolución cultural, representando con ello un modo posible, importante sí, pero no el único ni el superior de realización humana, lo es de la segunda.²⁷

^{26.} *Ibid.*, p. 266.

^{27.} El autor desea agradecer el valioso apoyo del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) para la elaboración de este trabajo.