

Alcances y límites en la concepción heideggeriana de la tecnología

Claudio Marengi

Universidad Católica de La Plata; licenciado en Filosofía; correo electrónico:
claudiomarengi@yahoo.com.ar

Resumen

En el presente trabajo abordamos la concepción heideggeriana de la tecnología en dos momentos claves de su especulación representados por *Ser y Tiempo* (1927) y *La pregunta por la técnica* (1954). Por un lado, estudiamos el modo en que el primer Heidegger analiza el trato que tiene el Dasein con el útil en su cotidianidad y su peculiar inserción en el mundo. Por otro lado, consideramos el modo en que el segundo Heidegger asume un punto de vista crítico respecto de la técnica moderna, a la cual concibe como consumación total de la metafísica de la voluntad de poder en el plano mundano. A modo de balance, señalamos los alcances y los límites de ambas propuestas del pensador de Friburgo. Ulteriormente, orientados por los análisis de Don Ihde en «Desromantizar a Heidegger» (2010) y otros textos, reformulamos la correlación intencional atendiendo a la mediación tecnológica, asumiendo de este modo la tecnicidad existencial del Dasein y su inserción en un tecnomundo igualmente originario. A partir de este replanteo, en una postura que se aleja tanto de la resignación antitecnológica como del utopismo tecnocrático, señalamos algunas consecuencias epistemológicas, éticas y políticas.

Palabras claves: Heidegger, fenomenología, hermenéutica, tecnología, artefacto.

Abstract

*In this work we approach the Heideggerian conception of technology in two key moments of its speculation represented by *Being and Time* (1927) and *The question about technique* (1954). On the one hand, we examine the way in which the first Heidegger analyzes Dasein's treatment of the tool in his daily life and his peculiar insertion in the world. On the other hand, we consider the way in which the second Heidegger assumes a critical point of view regarding modern technique, which he*



conceives as a total consummation of the metaphysics of the will to power on the world plane. By way of balance, we point out the scope and limits of both proposals of the Freiburg thinker and, then, guided by Don Ihde's analyses in "Deromanticizing Heidegger" (2010) and other texts, we reformulate the intentional correlation attending to technological mediation, assuming Dasein's existential technicality and its insertion in an equally original technological world. From this rethinking, in a position that moves away from both anti-technological resignation and technocratic utopianism, we draw some epistemological, ethical and political consequences.

Keywords: Heidegger, phenomenology, hermeneutics, technology, artifact.

1) Heidegger y el ente técnico en *Ser y Tiempo*

Para remitirnos a la consideración fenomenológica que Martin Heidegger asume respecto del ente técnico en la primera etapa de su pensamiento, debemos atender a lo tratado en el apartado titulado «El estar en el mundo en general como constitución fundamental del Dasein» de su magna obra *Ser y Tiempo* (1927). Cabe aclarar que, en este texto heideggeriano, no encontramos una reflexión sistemática sobre la cuestión tecnológica, aunque se estudia con cierta profundidad nuestra relación instrumental con el mundo. Como es sabido, el pensador de Friburgo caracteriza allí al Dasein como 'estar-en-el-mundo' [*In-der-Welt-sein*], profenómeno originario que manifiesta tres momentos estructurales: 1) el «quién» es en el mundo, 2) el «mundo» en su mundanidad, 3) el «estar-en» como tal. «El estar-en-el-mundo es ciertamente una estructura del Dasein necesaria a priori». (Heidegger, 1997, p. 80). Enseguida se aclara que el «estar-en» de la estructura mayor «estar-en-el-mundo» no denota un sentido categorial de un ente que está ahí dentro de otro ente que está ahí, sino más bien un «habitar» o un «estar familiarizado con» el mundo, es decir, se trata de un «estar-en» existencial. Heidegger enumera algunos modos derivados del «estar-en-el-mundo» que ponen en evidencia el ocuparse propio del Dasein en su cotidianidad: «... habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir y determinar» (Heidegger, 1997, p. 83).

La 'ocupación' [*Besorgen*] es considerada por nuestro autor como un existenciario que define ontológicamente al Dasein en su trato con los entes intramundanos, siendo un modo de ser que se vincula con la 'solicitud' [*Fürsorge*], esto es, el comportarse referido a los otros, y más profundamente con el 'cuidado' [*Sorge*], que designa el ser del Dasein considerado como totalidad. «El estar-en-el-mundo como ocupación tiene tanto óptica como ontológicamente la primacía». (Heidegger, 1997, p. 84). Esta aseveración deja en claro que la apertura originaria del Dasein al mundo no supone una actitud contemplativa ante lo que está ahí y se le enfrenta, sino un originario ocuparse de sí mismo y de lo otro en general. Dicho de otro modo, la experiencia primaria del Dasein en el mundo es «pragmática» y «antepredicativa». Por el contrario, la perspectiva «teorética» y «predicativa» resulta no solo secundaria, sino que, para poder emerger, requiere de un cambio radical de actitud: «absteniéndose de todo producir, manejar y otras ocupaciones semejantes, la ocupación se reduce al único modo de “estar-en” que ahora le queda, al mero permanecer junto a...» (Heidegger, 1997, p. 87). Así, el conocimiento teorético deviene en una actividad objetivante fundada que surge como posibilidad de la estructura ontológica preteorética fundante del «estar-en-el-mundo».

A partir de los análisis fenomenológicos del trato con el ente intramundano en la cotidianidad, se vislumbra que, ya en este nivel básico de la experiencia, las relaciones pragmáticas de significación en nuestra ocupación revelan la «mundanidad del mundo», la cual no tiene nada que ver con las nociones de «naturaleza», «res extensa», «espacio cósmico» o «idea de la razón pura» teorizadas por la tradición filosófica. Todas estas conceptualizaciones incurren inexorablemente en una 'desmundanización del mundo' [*Entweltlichung*] que es típica de una actitud teorética que descontextualiza los entes intramundanos y los recontextualiza sobre trasfondos ontológicos regionales, sean ideales, naturales o culturales. Dado que en nuestra cotidianidad mundana no nos encontramos con entes que presentan tales características o cuales propiedades, sino más bien con entes a la mano que colman nuestro trato, «nosotros llamaremos al ente que comparece en la ocupación: el útil» (Heidegger, 1997, p. 96).

Pero ¿qué es un útil? Por un lado, 'el útil' [*Zeug*] es un tipo de ente que nunca aparece de modo aislado, sino que siempre se manifiesta formando parte de una totalidad de entes interconectados.

Un útil sólo es desde su pertenencia a otros útiles: útil para escribir, pluma, tinta, papel, carpeta, mesa, lámpara, muebles, ventanas, puertas, cuarto. Estas cosas no se muestran jamás primero por separado, para llenar luego un cuarto como suma de cosas reales. Lo inmediatamente compareciente, aunque no temáticamente captado, es el cuarto que, por su parte, no es lo que se halla entre las cuatro paredes en un sentido espacial-geométrico, sino un útil-habitacional. Desde él se muestra la «disposición» de las cosas y, en ésta, cada «uno» de los útiles. Antes de cada uno, ya está siempre descubierta una totalidad de útiles. (Heidegger, 1997, p. 96)

Por otro lado, el ser del útil se transparencia en su uso, ya que en nuestra manipulación no lo tematizamos ni le dirigimos una mirada objetivante que lo convierta en algo en tanto que algo. Cuando el carpintero martilla, no está pensando qué sea el martillo que tiene entre sus manos, tampoco está intentando definirlo conceptualmente, por ejemplo, como un instrumento de percusión, constituido por un mango y una cabeza pesada de material resistente, porque con ese concepto no se puede martillar nada. «Cuanto menos se contemple la cosa martillo, cuanto mejor se eche mano del martillo usándolo, tanto más originaria será la relación con él, tanto más desveladamente comparecerá como lo que es, como útil» (Heidegger, 1997, p. 97).

El modo de ser del útil en nuestra actitud pragmática es la 'amaturalidad' o 'estar a la mano' [*Zuhandenheit*], en contraste con la 'objetualidad' o 'estar ante los ojos' de los objetos de la actitud teórica [*Vorhandenheit*], la cual descontextualiza la relación pragmática del ente a la mano respecto de la totalidad remisional y la recontextualiza en un sistema categorial de entes ante los ojos. «La contemplación teórica se cierne al tradicional esquema gnoseológico sujeto-objeto, que considera y descubre al ente como algo que sólo está-ahí, luego, el ente ejemplar de este segundo y derivado modo de aproximación será el objeto» (Mascaró, 2017, p. 50). Sin embargo, no por esto el trato con el útil es del todo ciego, sino que es referido a la 'circunspección' [*Umsicht*], modo de visión interesada inherente a la

remisionalidad, esto es, al estar remitido del útil siempre a otro útil y a ciertos fines dentro de una totalidad [*Zeugganzheit*] que nada tiene que ver con la visión teórica de un sujeto que se representa objetos [*Hinsehen*]. En este punto, Heidegger analiza la estructura del útil desde un enfoque que recuerda la teoría aristotélica de las cuatro causas: la estantería que se construye con el martillo es la determinación (causa formal) del trabajo sobre la madera (causa material) que el carpintero realiza (causa eficiente) para guardar los libros (causa final). Aunque más allá de esta estructura de remisión, la obra apunta finalmente a un último «para-qué» que en rigor es un «para-quié», esto es, el Dasein del caso, en nuestro ejemplo, el usuario de la estantería. Es importante señalar que en este contexto la «naturaleza» con sus minerales, vegetales, animales y demás recursos también forma parte de la causa material de la serie referencial a la que la obra remite.

Heidegger señala tres fenómenos a través de los cuales el ser útil de lo «a la mano» devela su intramundinidad: 1) la «llamatividad», por medio de la cual un útil que deja de funcionar llama nuestra atención como algo que «está ahí», y pasa a tener una experiencia «de» él en vez de una experiencia «a través» de él; 2) la «apremiosidad», la cual refiere a la ausencia de algo que debería estar y produce una discontinuidad experiencial por vía negativa; 3) la «rebeldía», la cual denota algún obstáculo que impide el desarrollo continuo de la amañalidad en nuestro trato con los útiles. «Los modos de la llamatividad, apremiosidad y rebeldía tienen la función de hacer aparecer en lo a la mano el carácter del estar-ahí» (Heidegger, 1997, p. 101). Pues bien, estando la estructura del ser de lo a la mano determinada por las remisiones y viéndose ellas interrumpidas por los tres fenómenos señalados, resulta que en estos casos se hacen «explícitas» las remisiones que suelen permanecer «implícitas» en la ocupación del trato cotidiano y que, por ende, «el mundo ya está siempre presente en todo lo a la mano» (Heidegger, 1997, p. 109). Dicho de otro modo, el ser de lo a la mano se muestra tal como es en sí mismo en la «no-llamatividad», en la «no-apremiosidad» y en la «no-rebeldía». La ocupación implica, entonces, una familiaridad total del Dasein respecto del mundo que lo absorbe en medio de los entes de los que se ocupa y entre los que habita en dependencia referencial. «Estar-en-el-mundo quiere decir absorberse atemática

y circunspectivamente en las remisiones constitutivas del estar a la mano del todo de útiles» (Heidegger, 1997, p. 103).

Sin dudas, alejándose de lo dicho por casi toda la historia de la filosofía, el pensador de Friburgo tiene el mérito de haber destacado que el sentido del ente intramundano que comparece ante el Dasein en su cotidianidad no es la 'objetividad' [*Vorhandenheit*], sino la 'utilidad' [*Zuhandenheit*] o, también podríamos decir, la «instrumentalidad»: «el estar a la mano es la determinación ontológico-categorial del ente tal como es en sí mismo» (Heidegger, 1997, p. 99).

Resumiendo lo expuesto, encontramos que, para Heidegger en *Ser y Tiempo*, el análisis del ente técnico implica: 1) una estructuración contextual que remite a relaciones intercósicas, 2) un carácter referencial de transparencia en su uso, 3) una orientación teleológica impuesta, 4) un estrato de materialidad a total disposición, 5) una referencia última al Dasein como usuario del artefacto, 6) un modelo de producción artesanal que no atiende a la productividad industrializada y a gran escala que caracteriza a nuestras sociedades.

2) Heidegger y el ente técnico en *La pregunta por la técnica*

En la segunda etapa del pensamiento heideggeriano, el ente técnico deja de ser el hilo conductor de los análisis fenomenológicos sobre la mundanidad del mundo, para transformarse en un foco crítico. «El último Heidegger comprende la técnica en términos de una voluntad de dominio planetario que obliga a desocultar todo ente como recurso y a circunscribirlo dentro de un proceso de circulación y consumo dirigido por criterios de eficiencia y maximización del control» (Parente, 2006, p. 14). En efecto, en este nuevo trayecto el pensador de Friburgo encuentra en la técnica moderna el fenómeno que expresa en el plano pragmático intramundano el cumplimiento de lo propuesto por el pensamiento moderno en el plano especulativo. «Ahora el mundo aparece como un objeto al que el pensamiento calculador dirige sus ataques y a los que ya nada debe poder resistir» (Heidegger, 1994, p. 26). Desde el giro de la filosofía hacia la subjetividad en el siglo xvii hasta el desarrollo de los grandes sistemas idealistas en el siglo xix, presenciamos un acrecentamiento en la for-

ma de organización total de los objetos al servicio del sujeto, aunque esto aún es planteado en un nivel teórico. Según Heidegger, la técnica moderna, habilitada por los desarrollos de las ciencias naturales matematizadas, viene a dar el paso último para expandir el control estratégico y alcanzar la colonización total de los objetos mundanos en favor de la voluntad absoluta del sujeto moderno.

Desde que la técnica moderna ha implantado la vastedad de su dominio sobre la entera faz de la Tierra, no sólo giran en torno a nuestro planeta los sputniks y su cortejo de vástagos, sino que el ser como estar presente, en el sentido de lo que cuenta como un stock de mercancías, como un depósito calculable de utilidades disponibles, habla ya uniformemente a todos los habitantes de la Tierra. (Heidegger, 1999, p. 60)

En un mundo tecnológicamente colonizado y regido por la voluntad de dominio del hombre, el «ser» queda relegado al olvido y lo único que permanece es el «ente».

La organización total realizada por la técnica ya no está solamente en la teoría, sino que se concreta efectivamente como orden del mundo. Abolida esta última diferencia, queda también abolido el último y pálido recuerdo de la diferencia ontológica: del ser ya no queda más nada y sólo están los entes. El ser del ente es total y exclusivamente el ser impuesto por la voluntad del hombre productor y organizador. (Vattimo, 1993, p. 78)

Sobre este panorama del olvido de la diferencia ontológica entre «ser» y «ente», que implica el olvido de la intimidad que «ser» y «tiempo» mantienen entre sí, aborda el pensador de Friburgo sus análisis en la conferencia *La pregunta por la técnica* (1954). Allí se profundiza la cuestión partiendo de dos acepciones tradicionales sobre la técnica, a las que se considera «correctas» aunque no ciertamente «verdaderas». «Una dice: la técnica es un medio para un fin. La otra dice: la técnica es un hacer del hombre. Ambas determinaciones de la técnica se copertenecen» (Heidegger, 1994, p. 114).

En primer lugar, si bien es cierto que la técnica es un medio para un fin, su realidad no se reduce a la mera instrumentalización, porque también representa un modo de desocultamiento de la verdad

ligado al producir. Para comprender ambas cosas, Heidegger retrotrae su análisis a la causalidad en su versión aristotélica, tomando como hilo conductor una copa sacrificial de plata y considerando las cuatro causas: *υλη* ('causa material'), la *μορφη* ('causa formal'), el *το ποιουν* ('causa eficiente') y el *τελος* ('causa final').

En la copa sacrificial, preparada y lista, coimperan cuatro modos del ser-responsable-de. Son diferentes entre sí y, sin embargo, se co-perteneben. Los cuatro modos del ser-responsable-de traen algo al aparecer, esto es, le permiten provenir a la presencia a lo todavía no presente. (Heidegger, 1994, p. 119)

Para los griegos, este producir originario de la *τέχνη* rige tanto en el orden natural, que tiene el principio de su emergencia en sí mismo, como en el orden artificial, que tiene el origen de su surgimiento en otro, aunque, en ambos casos, el producir mienta el acontecimiento de la verdad, esto es, un modo de revelación significativa de un mundo que emerge bajo cierta configuración. «Lo decisivo de la *τέχνη* no estriba, de ninguna manera, en el hacer y manipular, tampoco en aplicar medios, sino en el desocultar. Como desocultar, no como confeccionar, es la *τέχνη* un producir» (Heidegger, 1994, p. 122).

Sin embargo, Heidegger señala dos grandes diferencias entre la «técnica moderna» y la «técnica antigua». Por un lado, a diferencia de lo que ocurre con el desarrollo de artefactos en el mundo antiguo, la técnica moderna se basa en la ciencia moderna, existiendo una retroalimentación entre los desarrollos y los resultados de ambas disciplinas. «La técnica moderna es incompatible con todas las anteriores, porque se apoya en la ciencia moderna, natural y exacta» (Heidegger, 1994, p. 114). Por otro lado, a diferencia de lo que ocurre con la técnica antigua, la cual se despliega en consonancia y armonía con la naturaleza, el pensador de Friburgo afirma que la técnica moderna provoca y violenta a la naturaleza, poniendo así en evidencia la voluntad de dominio del hombre moderno. «El desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías que en cuanto tales pueden ser explotadas y acumuladas» (Heidegger, 1994, p. 123). Heidegger sostiene que el campesino antiguo no provoca el campo que cultiva con sus manos, sino que abandona las siembras a

las fuerzas de su crecimiento, custodiando tan solo su espontánea germinación. En cambio, la agricultura moderna, con su maquinaria motorizada, la infiltración sistemática de la tierra y el uso indiscriminado de agroquímicos, violenta a la naturaleza.

Nuestro autor no solo remite a actividades para afirmar su punto de vista, sino que también recurre al cotejo entre construcciones viejas y construcciones nuevas. Sostiene que, en las antiguas edificaciones, se observa una integración armoniosa respecto del decurso de la naturaleza y del habitar del hombre. Las modernas edificaciones, por el contrario, son disruptivas respecto del entorno en que se emplazan, dado que ahora se ha invertido la ecuación: no son ellas las que están en función del entorno, sino que es el entorno el que está en función de ellas. Respecto de las primeras, en «Construir, habitar, pensar», Heidegger nos describe un puente de piedra armoniosamente integrado a su entorno y al hábitat humano. «El puente deja a la corriente su curso y al mismo tiempo garantiza a los mortales su camino, para que vayan de un país a otro, a pie, en tren o en coche» (Heidegger, 1994, p. 132). Más aún, el puente no es considerado ahora como un mero 'útil' [*Zeug*], tal como sucedía en la época de *Ser y Tiempo*, sino como un constructo que asume el carácter de una verdadera 'cosa' [*Ding*], la cual instala y alberga en sí las cuatro dimensiones del habitar. «El puente reúne junto a sí tierra y cielo, mortales y divinos» (Heidegger, 1994, p. 133). Respecto de las segundas, en cambio, el pensador de Friburgo parece opinar exactamente lo contrario, tal como ocurre con la central hidroeléctrica que describe en «La pregunta por la técnica». «La central hidroeléctrica no está construida en la corriente del Rin como los viejos puentes de piedra que, desde hace siglos, unen una orilla con la otra. Más bien está el río construido en la central» (Heidegger, 1994, p. 124). En suma, en tanto que el puente de piedra abre un mundo habitable y deja ser a la naturaleza lo que es sin violentarla, la central hidroeléctrica no deja ser a la naturaleza lo que es y la modifica en función de las imposiciones humanas.

En segundo lugar, si bien es cierto que la técnica es un hacer del hombre, no se reduce a mera actividad intencional, sino que, para que el hombre se asiente en el modo del desocultamiento del producir, debe estar provocado a provocar la naturaleza y a representarla en términos de fuerzas disponibles. «Sólo en cuanto que el hombre,

por su parte, está provocado ya a provocar las energías de la naturaleza, puede acontecer este desocultar provocador» (Heidegger, 1994, p. 127). Es decir, la técnica como modo universal de disposición del ente objetivo en favor del ente subjetivo es un horizonte de sentido abierto por el ser y no un simple proyecto humano consensuado. «Nosotros llamamos ahora aquella interpretación provocante, la cual reúne al hombre en ella a establecer el desocultar como constante, la imposición» (Heidegger, 1994, p. 129). Y si bien esta 'imposición' [*Gestell*] se concibe como una destinación del destino mismo, el pensador de Friburgo no deja de ver en ella un «peligro», consistente en que el hombre actual se sumerja tanto en la provocación y el emplazamiento de la naturaleza que no sea siquiera capaz de advertir lo que está efectivamente haciendo. El «peligro» que la era técnica presenta no consiste solo en la instrumentalización total del mundo, esto es, en reducir toda la naturaleza, incluyendo al mismo ser humano, a una vasta fuente de recursos, sino también en la pérdida de perspectiva del horizonte epocal que ella implica en nuestro destino. «El dominio de la imposición amenaza con la posibilidad de que el hombre pueda rehusarse a retrotraerse a un desocultar más originario y así negarse a experimentar el aliento de una verdad más inicial» (Heidegger, 1994, p. 139).

Sin embargo, enseguida se advierte que allí donde existe «peligro» surge también la posibilidad de «salvación». Basta para esto escuchar el lenguaje originario: el mismo término *τέχνη* designa en el mundo griego tanto la técnica de las «obras útiles» como el arte de las «obras bellas». «En otros tiempos no sólo la técnica llevó el nombre *téchne*. En otro tiempo se llamó también *téchne* a todo desocultar que produce la verdad en el brillo de lo que aparece. En otro tiempo se llamó *téchne* también a la *póiesis* de las bellas artes» (Heidegger, 1994, p. 146). Así, en tanto que la esencia de la «técnica» acrecienta el «peligro» de la tecnocracia, así también la esencia del «arte» brota como la esperanza de «salvación», esto es, como la posibilidad de anunciar un nuevo modo de habitar el ser humano en el mundo. Atendiendo a este estado de cosas, en «Serenidad» nos invita Heidegger a decirle «sí» y «no» a la técnica: la afirmación reside en la aceptación del horizonte histórico al que pertenecemos y la negación tiene que ver con el peligro que ofrece la técnica actual de colonizar nuestra vida absolutamente.

Para todos nosotros, las instalaciones, aparatos y máquinas del mundo técnico son hoy indispensables, para unos en mayor y para otros en menor medida. Sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. (Heidegger, 1994, p. 26)

La 'serenidad' [*Gelassenheit*] es presentada por Heidegger como una virtud contemporánea que nos ayuda a afrontar nuestro trato con las cosas en los tiempos de la era técnica. Esta serenidad es propia del pensamiento meditativo y solo se logra en la esfera de la libertad y la no clausura ante el misterio.

La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra. Nos hacen posible residir en el mundo de un modo muy distinto. Nos prometen un nuevo suelo y fundamento sobre los que mantenernos y subsistir, estando en el mundo técnico pero al abrigo de su amenaza. (Heidegger, 1994, p. 114)¹

El pensador de Friburgo reniega del hombre moderno, hipnotizado por la radio y la televisión, desarraigado de su tierra y de sus costumbres. Al abrazar el pensamiento calculador y dominador de la imposición [*Gestell*], el hombre actual se cierra a un pensamiento meditativo abierto al misterio, capaz de decir «sí» y «no» al imperio de la técnica moderna [*Gelassenheit*]. «Podemos decir "sí" al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles "no" en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia» (Heidegger, 1994, p. 27).

3) Alcances y límites en la concepción heideggeriana de la tecnología

La experiencia de la técnica, abordada desde un enfoque fenomenológico, no ha de poner tanto el foco en el ente técnico conside-

¹ No queda del todo claro en los textos heideggerianos si la *Gelassenheit* representa una esperanza ontológica frente al dominio epocal de la *Gestell* o si representa un cambio actitudinal a nivel óntico inspirado principalmente en el modo de vida de los campesinos del sur de Alemania.

rado como una realidad independiente, sino más bien en la relación que mantiene con cada uno de nosotros. En este sentido, es una concepción que se aleja del enfoque clásico de tercera persona, el cual distingue entre el sujeto humano, como polo activo y determinante, y el objeto técnico, como polo pasivo y determinado. La perspectiva de primera persona propia de la fenomenología evita este enfoque y, en vez de concebir al artefacto como un objeto para un sujeto, lo considera un medio entre el humano y su mundo. «Las relaciones con la tecnología no son neutras, en el sentido que ellas, por su mero uso, implican resultados reflexivos en nosotros» (Ihde, 1978, p. 12). Hoy en día, un celular, por ejemplo, no se reduce a un mero objeto neutral con el que ejecutamos ciertas acciones, sino que nos conecta con otras personas, con las noticias, con nuestro trabajo, con nuestra familia y con nuestros amigos, organizando el modo en que percibimos, valoramos y experimentamos las cosas. En otras palabras, existe una «mediación técnica» en nuestro modo de acceder al mundo, y los análisis heideggerianos de *Ser y Tiempo* tienen el mérito de haberla puesto de manifiesto.

Heidegger muestra con el ejemplo del martillo que las tecnologías en uso no son objetos como tales, ellos se sustraen en el uso y se vuelven medios parcialmente transparentes por los cuales los humanos se relacionan con el ambiente. Aquí hay una buena crítica a cualquier descripción simplista y objetivista de la tecnología como simples objetos. Por el contrario, las tecnologías son contextuales. (Ihde, 2010, p. 10)

Sin embargo, más allá de los aportes del pensamiento heideggeriano respecto del ente técnico presentes en *Ser y Tiempo* (1927), podemos mencionar al menos tres cuestiones críticas. En primer lugar, en sus análisis, Heidegger restringe la cadena remisional de los artefactos al mundo circundante del Dasein; sin embargo, si extendemos el alcance de ellos más allá de nuestra circunspección, se nos abre un tecnomundo mucho más vasto, en el cual se ensamblan factores ambientales, económicos, éticos, políticos, estéticos y religiosos, los que Heidegger no tiene en cuenta. En segundo lugar, al restringir su enfoque a un modelo técnico artesanal, el pensador de Friburgo tampoco tiene presente el complejo sistema de eslabones intermedios que interviene en la cadena productiva, desde el mo-

mento de la extracción de la materia prima de la naturaleza hasta el momento en que el ente técnico manufacturado llega a manos del usuario. Durante esos pasos intermedios que Heidegger desatiende, se producen importantes alteraciones y valores agregados en el artefacto que merecen ser tenidos en cuenta, si es que se quiere tener una consideración más ajustada a los hechos. En tercer lugar, no es cierto que el Dasein puede producir en todos los casos el ente técnico de acuerdo a su intención y a su proyecto originario, porque la materialidad sobre la que se trabaja tiene disposiciones restrictivas y las condiciones ambientales no siempre permiten llevar a cabo nuestros propósitos. Ambos factores, dejados de lado por el autor de *Ser y Tiempo*, interfieren en el proceso productivo en menor o mayor grado, dado que, en la producción del ente técnico, entran en juego tanto factores intencionales como no intencionales.

Sobre la crítica del pensador de Friburgo hacia la tecnología moderna llevada a cabo en *La pregunta por la técnica* (1954) y otros escritos contemporáneos, debemos destacar que responde a un romanticismo nostálgico que se acrecienta a medida que avanza su obra y que lo lleva a añorar el pasado en detrimento del presente y del futuro. En sus últimas obras, Heidegger no disimula su desprecio ante la ciencia y la tecnología moderna, a la vez que mistifica la naturaleza y otorga cierto carácter salvífico al arte. En este sentido, creemos que es necesario dejar de mirar nostálgicamente hacia el pasado y angustiosamente hacia el futuro, así como también creemos que no es criterioso sacralizar los artefactos viejos y demonizar los artefactos nuevos. Más urgente nos parece repensar las categorías y el modo eminentemente tecnológico en que nos insertamos en medio de la naturaleza, reconociendo nuestra esencial tecnicidad. En otros términos, se trata de pensar la mediación técnica y el modo en que ella influye en la constitución de nuestra subjetividad.

Lo que hace falta no es un rechazo de las profundas intuiciones acerca de la tecnología como un fenómeno incrustado en la cultura con sus diferentes características gestálticas, sino una profundización y una apreciación más compleja de todas las facetas de nuestro modo de vida texturado tecnológicamente. Eso incluye y debe incluir tanto el explícito reconocimiento de la política de nuestros artefactos como la desmitologización de las visiones románticas y nostálgicas de tiempos previos. (Ihde, 2010, p. 12)

Por un lado, nos parece arbitrario el distingo heideggeriano entre artefactos «buenos» y artefactos «malos», entre tecnologías que «dejan ser a la naturaleza lo que es» y tecnologías que «no dejan ser a la naturaleza lo que es».

A Heidegger le gustan las herramientas del taller, los zapatos del campesino de la pintura de Van Gogh, el molino de viento y el viejo puente de piedra con sus arcos. A él no le gustan las represas hidroeléctricas en el río Rin, la bomba atómica, incluso el puente moderno de acero, que lleva el tránsito a la misma ciudad que el antiguo puente de piedra. (Ihde, 2010, p. 18)

En efecto, más allá de los gustos estéticos, tanto la técnica antigua como la moderna aceleran el ritmo de vida, provocan a la naturaleza, extraen energías, almacenan recursos, utilizan el cálculo, se basan en las ciencias de su época y alteran el medio ambiente². Por supuesto, puede hablarse de una diferencia de graduación en el impacto tecnológico, dado que es innegable que los dispositivos actuales amplifican las posibilidades de injerencia sobre el medio ambiente, pero sin dejar de considerar que en ambos casos hay una intervención sobre el mundo no humano en función de los intereses humanos. No debe olvidarse que las civilizaciones antiguas han producido grandes desastres ecológicos que han sido señalados por varios historiadores: los fenicios deforestaron el Líbano, los griegos el Ática, los romanos la península Itálica, todo esto mayoritariamente con hachas de bronce rudimentarias. Sin embargo, Heidegger parece no atender a la erosión de las colinas, la sequía de los arroyos y la deforestación de los bosques que ha provocado la construcción de templos griegos como el que él mismo describe en «El origen de la obra de arte», al cual propone allí como paradigma de *téchne* artística³.

² Cabe mencionar que las relaciones entre teoría y praxis no son necesariamente unilaterales, porque el despliegue de los conocimientos científicos no es en todos los casos anterior al desarrollo de sus aplicaciones tecnológicas. Baste un ejemplo: Thomas Savery patentó la máquina de vapor en 1698, y los principios de la termodinámica que explican su funcionamiento comenzaron a ser vislumbrados por el físico Sadi Carnot recién en 1824.

³ Sobre estas críticas al maltrato del medio ambiente por obra de civilizaciones antiguas, pueden consultarse: Hughes, D. (1981). *La ecología de las civilizaciones antiguas*. México: FCE, y Rodríguez Neila, J. F. (1996). *Ecología en la Antigüedad*

Por otro lado, no solo los artefactos «antiguos y buenos» logran manifestar el sentido de un mundo habitable por el hombre, sino que los artefactos «modernos y malos» también a su manera lo hacen. En ambos casos, «los artefactos funcionan como núcleos de sentido, abriendo un mundo particular, inaugurando una constelación de significado alrededor de sí mismos» (Parente, 2006, p. 13). Para apreciarlo, nos parece oportuno contrastar la descripción del mencionado templo griego que hace el pensador de Friburgo en «El origen de la obra de arte» (1935) con la presentación de una planta nuclear llevada a cabo por Don Ihde en «Desromatizar a Heidegger» (2010). En primer lugar, sostiene el pensador alemán, en un párrafo que se ha hecho célebre, lo siguiente:

Alzándose, la obra descansa sobre el suelo rocoso. Este descansar de la obra extrae de la roca lo oscuro de su dura resistencia. Alzándose, la obra hace frente a la tempestad que se abate sobre ella. El esplendor y brillo de la piedra, que al parecer es sólo gracia del sol, es lo que pone de manifiesto la luz del día, la amplitud del cielo, las tinieblas de la noche. La firmeza de la obra se destaca frente al oleaje del mar y con su quietud pone de relieve, por contraste, la furia de éste. El árbol y la hierba, el águila y el toro, la serpiente y el grillo, recortan así su figura y manifiestan lo que son. (Heidegger, 1952, p. 42)

En segundo lugar, emulando el estilo romántico heideggeriano, el posfenomenólogo norteamericano describe una central nuclear del siguiente modo:

Cuando se navega por el Long Island Sound, se ve erguido en el horizonte el supersilo Stark, con sus techos de verde claro, de la planta nuclear Shoreham. Ahí de pie, trae a la presencia el mismísimo contraste entre la tierra medanosa, aparentemente carente de características, con el cielo. Se yergue allí y define, también, el contraste entre el mar y la costa, los cuales, sin su presencia focal, también serían líneas carentes de características a lo largo del horizonte. (Ihde, 2010, p. 20)

Como se puede apreciar, al igual que sucedía con el templo griego, la central nuclear también abre y reúne un mundo en torno de sí.

Y a tal punto esto es así que jamás pudo ser puesta en funcionamiento por la férrea oposición de la mayor parte de la población de Long Island, lo cual no se comprende sin la consideración ética y política de los artefactos, cuestión que Heidegger parece haber descuidado y hasta despreciado⁴.

Las configuraciones técnicas instituyen un mundo, un marco dentro del cual se generan las prácticas y se ordenan las percepciones. Los diferentes mundos que surgen a partir de diferentes configuraciones técnicas, privilegian algunos aspectos del ser humano y dejan otros de lado. Lo que significa ser humano se decide, entonces, en gran medida en función de la forma de nuestras herramientas. (Feenberg, 2012, p. 44)

4) Tecnicidad y tecnomundo en la concepción posfenomenológica

Siguiendo las enseñanzas de la *Gelassenheit* heideggeriana, podemos preguntarnos: ¿cómo es posible decirle «sí» y «no» a la técnica? ¿Significa esto poder transitar por el celebrado puente de piedra y reusarse a cruzar por el repudiado puente de acero? ¿Cómo conciliar nuestro habitar en medio de la *Gestell*, en una era técnica de imposición que es fruto de un destino ontológico, con las sugerencias de la *Gelassenheit*, las cuales promueven un uso apropiado y liberador de la tecnología? Contra estos sinsentidos, nos parece más importante asumir la «tecnicidad» como un existenciaro más de nuestro «estar-en-el-mundo», replantear el modo en que la técnica nos constituye y nos habilita para llevar a cabo nuestras tareas en un entorno que se abre originariamente como un tecnomundo, esto es, como un ensamblaje o una red de actantes humanos y no humanos. Si hubiera alguna duda sobre la mediación tecnológica en nuestra inserción en el mundo de la que venimos hablando, sugerimos pensar por un instante cómo se desarrollan los hechos en una jornada típica de nuestras vidas. Probablemente nos despertemos con el sonido de un reloj despertador, nos lavemos la cara abriendo las cañillas del lavabo, nos limpiemos los dientes con la ayuda de un cepillo, nos vistamos con atuendos y calzados manufacturados, desayunemos utilizando una cocina eléctrica, viajemos al trabajo en un

⁴ Para consultar la historia de esta controversia: <https://suffolktimes.timesreview.com/2019/06/at-look-back-at-the-shoreham-nuclear-plant-protest-40-years-later/>

automóvil, un ómnibus o un subterráneo, registremos el ingreso a la oficina con algún dispositivo electrónico de identificación, manejemos una computadora, usemos una fotocopidora y un teléfono celular, todo esto subsumidos bajo el zumbido de la luz fluorescente y el murmullo de la calefacción o el aire acondicionado. «La intencionalidad mediada se utiliza para expresar el simple hecho de que la mayor parte de las relaciones que tenemos con el mundo que nos rodea están o bien mediadas, o bien dirigidas a aparatos tecnológicos y artefactos» (Ihde & Malafouris, 2019, p. 198).

A fin de replantear la correlación originaria del «estar-en-el-mundo» mediada por la tecnología, seguiremos los análisis llevados adelante por Don Ihde, quien simplifica las expresiones fenomenológicas heideggerianas, nominando la correlación en términos de «Humano-Mundo» y reformulándola bajo el esquema «Humano-Máquina-Mundo», al incorporar la tecnicidad constitutiva del Dasein a su análisis.

La autoconciencia humana está mediada técnicamente e intersubjetivamente. Más que cualquier otro animal, los humanos evolucionan creando nuevos materiales (desde madera, piedra y cerámica hasta metales, aleaciones, vidrio, papel, concreto, plásticos y silicio) y formas materiales (superficies, límites, líneas, contenedores, casas, ruedas, carteles, mapas, imágenes, cartas, documentos, máquinas) y desarrollando prácticas habilidosas que abren a nuevas posibilidades sociotécnicas (a veces habilitantes y otras inhabilitantes). (Ihde y Malafouris, 2019, p. 203)

El posfenomenólogo norteamericano distingue tres tipos de relaciones tecnológicas dentro del esquema general Humano-Máquina-Mundo: relación de incorporación, relación hermenéutica y relación de trasfondo.

En primer lugar, se describe la *relación de incorporación*, en la cual el ente técnico es absorbido por nuestro experimentar como una extensión de nosotros mismos que puede amplificar o reducir nuestras capacidades y habilidades, dado que en estas relaciones experimentamos algo distinto del artefacto que se usa. Cuando escribimos en el pizarrón con una tiza, por ejemplo, ella misma no es tematizada, sino que experimentamos lo que escribimos «a través» de este útil.

Sin embargo, a pesar de esta transparencia en el uso de la tiza, la mediación produce una transformación de la experiencia: no es lo mismo tocar el pizarrón por medio de la tiza que a través de cualquier otro objeto o directamente con el dedo. Otros ejemplos de este tipo de relación pueden ser: tener puesto un par de anteojos, usar un martillo, manejar un automóvil, caminar con un bastón, observar el cielo a través de un telescopio, dialogar con un interlocutor por medio del teléfono.

Puedo describir estas relaciones como relaciones de incorporación, relaciones en que la máquina muestra algún tipo de transparencia, en la que ella misma no resulta objetivada ni temática, pero se añade en mi experiencia de lo que es otro en el mundo. (Ihde, 1978, p. 11)

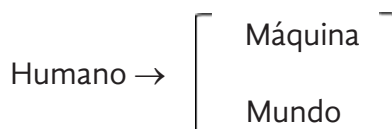
Por este motivo, en este caso esquematiza Don Ihde la correlación ubicando la máquina del lado noético en estos términos:

[Humano-Máquina] → Mundo

En segundo lugar, está la *relación hermenéutica*, en la cual no se trata ya del experimentar «a través» de la máquina, sino más bien de la experiencia tematizada «de» la máquina. Esto ocurre, por ejemplo, cuando el automóvil en que nos transportamos, por algún defecto técnico, deja de funcionar y atrae nuestra mirada en vistas a una explicación de lo ocurrido y en búsqueda de una eventual solución. En el uso de un termómetro también se da este tipo de relación, puesto que en tal artefacto se indica un número que tenemos que interpretar. Como puede apreciarse en estas consideraciones, la ocupación con el artefacto remite a una otredad: «en las relaciones hermenéuticas, la máquina se vuelve “otro”» (Ihde, 1978, p. 12). Asimismo, es factible que en estos casos surjan relaciones de interacción entre el humano y la máquina, como la que se establece con un cajero automático con el que interactuamos para obtener dinero o con la máquina expendedora del subterráneo para adquirir el boleto. Por este motivo, en este caso esquematiza Don Ihde la correlación ubicando la máquina del lado noemático en estos términos:

Humano → [Máquina-Mundo]

En tercer lugar, está la *relación de trasfondo*, en la cual no nos relacionamos ni implícitamente «a través» de las máquinas ni explícitamente «con» ellas, sino que más bien vivimos «en medio» de ellas, a menudo sin notar su presencia circundante. Nuestro ambiente es mayoritariamente un «tecnomundo», dentro del cual llevamos a cabo nuestra existencia rodeados de artefactos. En el aquí y ahora de nuestras casas, lugares de trabajo o centros de esparcimiento, solemos estar iluminados y calefaccionados por artefactos en los cuales no solemos reparar y que, sin embargo, están ahí casi de manera constante. «En una sociedad tecnológica cada vez más compleja, más y más relaciones humano-máquina adquieren características atmosféricas en términos de trasfondo maquínico» (Ihde, 1978, p. 14). Por este motivo, en este caso esquematiza Don Ihde la correlación fundiendo la máquina con el horizonte mundano en estos términos:



Hemos visto en los análisis de *Ser y Tiempo* una preferencia por las relaciones técnicas de incorporación. Por el contrario, Heidegger descuida las relaciones hermenéuticas y las relaciones de trasfondo, puesto que «su análisis es ciego tanto para una posible apreciación de las relaciones humano-técnica distintas de las de incorporación, como para las características que, de hecho, unen las tecnologías modernas a las tradicionales» (Ihde, 2010, p. 21). Ahora bien, estas relaciones de mediación tecnológica acarrearán consecuencias de distinta índole: epistemológicas, porque la tecnología afecta el modo de conocer el mundo (por ejemplo, un telescopio de rayos X como el Chandra nos ha permitido conocer fenómenos que no son humanamente perceptibles, como los chorros de radiación del púlsar en el centro de la nebulosa del Cangrejo); éticas, muchas decisiones se toman a partir del uso de tecnologías (por ejemplo, una ecografía puede revelar factores de riesgo durante un embarazo que pueden

favorecer un nacimiento prematuro o la práctica de un aborto); metafísicas, categorías como sujeto y objeto deben ser reinterpretadas por la mediación tecnológica (por ejemplo, con una tipología de las correlaciones de la mediación como la que hemos desarrollado en este apartado).

5) Consideraciones finales: el sesgo ético-político en los entes técnicos

Hemos visto que lo que hacemos a la vez nos hace, que nosotros transformamos a la tecnología y la tecnología nos transforma a nosotros, estando lo humano y lo no humano ontológicamente entrelazado. «Personas y cosas están vinculadas de manera inseparable. Nosotros cambiamos el mundo y hacemos cosas que transforman la manera en que lo experimentamos y lo comprendemos. Nosotros, a su vez, cambiamos en este proceso» (Ihde y Malafouris, 2019, p. 209). Podemos pensar el modo en que la aparición de internet ha transformado no solo la manera de trabajar, estudiar y comunicarnos, sino también nuestro modo de ser en el mundo, nuestro modo de conocer y de pensar, nuestro modo de hablar y de relacionarnos con los otros. Por primera vez en la historia, la definición de *comunidad humana* deja de estar delimitada geográficamente, y nuestro planeta se transforma de forma paulatina en una aldea global interconectada. La aparición de internet trajo aparejado, a través del uso de las redes sociales, el surgimiento del *grooming*, el *ciberbullying*, el hackeo, el crackeo y demás delitos informáticos. Como se puede apreciar, la mediación tecnológica nunca es del todo neutra para la experiencia humana, siempre está sesgada y orientada, plagada de resonancias éticas y políticas.

Si suponemos que las nuevas tecnologías se introducen con el fin de lograr una eficacia cada vez mayor, la historia de la tecnología nos contradecirá de vez en cuando. El cambio tecnológico conlleva una muestra de amplísimos motivos humanos, de los cuales el deseo de obtener dominio sobre los demás no es el menos frecuente. (Winner, 1985, p. 101)

En este sentido, es inaceptable la concepción fatalista heideggeriana de la técnica moderna, entendida como fenómeno homolo-

gable que deslinda responsabilidades éticas y políticas. Heidegger insiste en que el diseño y la implementación de artefactos a nivel óptico no tienen ninguna injerencia en el horizonte ontológico dentro del cual el mundo aparece originariamente como tecnomundo. «Las esperanzas en la acción humana como posibilidad de transformación del mundo técnico moderno no tienen relevancia desde el punto de vista de Heidegger» (Parente, 2006, p. 17). Sin embargo, como hemos señalado a lo largo de nuestro trabajo, el mundo ha sido siempre un tecnomundo, y su estructura ontológica no determina necesariamente sus configuraciones ópticas. En este sentido, es inaceptable la homogenización que hace el pensador de Friburgo de artefactos que no son en absoluto equiparables entre sí, como sugiere a propósito de la agricultura, el genocidio y la bomba atómica.

La agricultura es ahora una industria motorizada de la alimentación, esencialmente la misma cosa que la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas de los campos de exterminio, la misma cosa que la fabricación de bombas de hidrógeno. (Schirmacher, 1983, p. 25)

Este tipo de aseveración es repudiable desde todo punto de vista: ¿cómo se pueden homologar una máquina agropecuaria, una cámara de gas y una bomba atómica?

No hay un mundo humano y un mundo tecnológico, sino que el mundo humano es tecnológico y el mundo tecnológico es humano. Por eso, parece conveniente evitar las posiciones extremas de la resignación y de la utopía: ni un romanticismo antitecnológico anclado en el pasado ni un utopismo tecnocrático eyectado hacia el futuro. Mejor que estas opciones nos parece la aceptación del mundo en que vivimos y la toma de conciencia de la mediación tecnológica en nuestra existencia. Esto no implica confiar pasivamente en la tecnología como algo dado de manera definitiva, sino más bien propone comprometernos activamente con su desarrollo mediante una actitud libre y responsable. Pensar que la tecnología se desarrolla por sí misma y que nosotros debemos adaptarnos inexorablemente a ella es una versión ingenua y determinista del asunto. Por el contrario, antes de adoptar una tecnología, se debe atender a las exigencias éticas y políticas que están implicadas en tales dispositivos, siendo su discusión idealmente siempre resuelta de manera democrática.

La adopción de un determinado sistema tecnológico implica de forma inevitable una serie de condiciones referentes a las relaciones humanas con un tono político característico, por ejemplo, centralizado o descentralizado, de igualdad o desigualdad, represivo o liberalizador. (Winner, 1985, p. 122)

La evidencia disponible tiende a confirmar que los sistemas tecnológicos más sofisticados son altamente compatibles con un control de la gestión más vertical, jerárquica y centralizada. Por ejemplo, la energía solar no solo presenta la ventaja de ser más económica, menos nociva para la salud humana y más ecológica respecto del medio ambiente que la energía nuclear, sino que su uso e implementación no implica la necesidad de establecer un equipo constante y organizado de científicos y técnicos expertos. En tal sentido, no cabe duda de que se trata de una tecnología más horizontal, igualitaria y democrática.

Lo que los seres humanos sean y en lo que se convierten se decide en la forma de nuestras herramientas no menos que en la acción de los estados o los movimientos políticos. El diseño de la tecnología es, consecuentemente, una decisión ontológica plena de consecuencias políticas. Excluir a la vasta mayoría de la posibilidad de participar en tales decisiones es profundamente antidemocrático. (Feenberg, 2012, p. 22)

En este sentido, nos parece necesario que diversas voces de la sociedad se vean reflejadas en el sesgo ético y político de las nuevas tecnologías, porque pensamos que, al elegir nuestras tecnologías, nos estamos eligiendo a nosotros mismos.

Bibliografía

Feenberg, A. (2012). *Transformar la tecnología*. UNQ.

Heidegger, M. (1952). *El origen de la obra de arte*. Cuadernos hispanos.

Heidegger, M. (1994). *Conferencia y Artículos*. Serbal.

- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Universitaria.
- Heidegger, M. (1999). *Tiempo y ser*. Tecnos.
- Ihde, D. (1978). Technics and Praxis. En R. S. Cohen y M. W. Wartofsky (eds.). *Boston studies in the philosophy of science*. (L. Mascaró, trad.). Vol. 24. Reidel Publishing.
- Ihde, D. (2010). *Heidegger's technologies: Postphenomenological Perspectives*. (L. Mascaró, trad.). Fordham university press.
- Ihde, D. y Malafouris, L. (2019). Homo faber revisitado: Postfenomenología y teoría del compromiso material. (L. Mascaró, trad.). *Revista Philosophy & technology*, 32(2), 95-214.
- Mascaró, L. (2017). Desmundanización, tematización y objetivación: las claves para la interpretación de la filosofía de la ciencia de Heidegger en el período de Marburgo. *Límite*, 12(38).
- Parente, D. (2006). Tecnología y Gelassenheit. *Argumentos de razón técnica*, 9.
- Schirmacher, W. (1983). *Technik und Gelassenheit: Zeitkritik nach Heidegger*. (L. Mascaró, trad.). Alber.
- Vattimo, G. (1993). *Introducción a Heidegger*. Gedisa.
- Winner, L. (1985). *¿Tienen política los artefactos?* (M. F. Villa, trad.). En D. Mac Kenzie (ed.). *The Social Shaping of Technology*. Open University Press.